

Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX

PAUL TILLICH

AS
TE



Paul Tillich

Paul Tillich

Perspectivas

da teologia protestante nos séculos XIX e XX

Digitalizado por: Jolosa

A publicação deste livro foi possível graças às contribuições da Evangelisches Missionswerk in Deutschland (Hamburgo, Alemanha) e da Zending en Werelddiakonaat (Leusden, Holanda), às quais a Associação de Seminários Teológicos Evangélicos agradece.

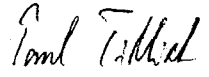
Associação de Seminários Teológicos Evangélicos

Presidente: Prof. Dr. Nelson Kilpp (São Leopoldo)
Vice-Presidente: Prof. Dr. Zaqueu Moreira de Oliveira (Recife)
Secretário: Prof. Fernando Bortolleto Filho (São Paulo)
Tesoureiro: Prof. Dr. Antonio Carlos de M. Magalhães (São Paulo)

Vogais:
Prof. José Carlos de Souza (São Bernardo do Campo)
Prof. Manoel Bernardino de Santana Filho (Rio de Janeiro)
Prof. Werner Wiese (São Bento do Sul)

Secretário Geral:
Prof. Dr. Odair Pedroso Mateus

Nota biográfica



1886	Paul Tillich nasce no dia 20 de agosto em Starzeddel (atual Starosiedle, hoje na Polônia).
1904-1908	Estudos de teologia protestante em Berlim, Tübingen, Halle e, de novo, em Berlim.
1909	Primeiro exame teológico. Aspirante a pastor em Lichtenrade.
1910	Doutor em filosofia pela Universidade de Breslau.
1911-1912	Vicariado em Nauen.
1912	Licenciado em teologia pela Universidade de Halle.
1912	Ordenação na Igreja de São Mateus, em Berlim.
1912-1913	Pregador assistente na Igreja do Redentor em Berlim-Moabit.
1913	*Systematische Theologie* (inédito).
1914	Casa-se com Greti Wever.
1914-1918	Capelão militar voluntário no fronte oeste.
1916	Habilitação em teologia pela Universidade de Halle.
1919	Transferência da habilitação para a Universidade de Berlim. *Über die Idee einer Theologie der Kultur.*
1919-1924	Livre-docente da Universidade de Berlim.
1921	Divorcia-se de Greti Wever.
1923	*Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden.*
1924	Casa-se com Hannah Werner. *Rechtfertigung und Zweifel.*
1924-1925	Professor convidado de teologia sistemática na Universidade de Marburgo.
1925	*Religionsphilosophie. Dogmatik* (publicação póstuma).
1925-1929	Professor catedrático de ciência da religião da Escola Técnica Superior Saxônica, em Dresden.
1926	*Die religiöse Lage der Gegenwart. Das Dämonische. Kairos und Logos.*
1927-1929	Professor catedrático honorário de filosofia da religião e de filosofia da cultura da Universidade de Leipzig.

1928	*Das religiöse Symbol.*
1929-1933	Professor catedrático em filosofia e sociologia, Universidade de Frankfurt-Main.
1930	*Religiöse Verwirklichung.*
1933	Proibido de exercer suas funções. Emigração aos Estados Unidos. *Die sozialistische Entscheidung.*
1933-1934	*Lecturer* na Universidade Colúmbia de Nova York.
1933-1937	*Lecturer* no Union Theological Seminary de Nova York.
1936	*The interpretation of history.*
1937-1940	*Associate Professor* de teologia filosófica no Union Theological Seminary de Nova York.
1940	Tillich torna-se cidadão norte-americano.
1940-1955	Professor de teologia filosófica no Union Theological Seminary de Nova York.
1942-1944	Discursos *an meine deutschen Freunde* (aos meus amigos alemães).
1948	Primeira viagem à Alemanha depois da II Guerra Mundial. *The shaking of the foundations. The protestant era.*
1951	*Systematic Theology I.*
1952	*The courage to be.*
1954	*Love, power, and justice.*
1955	*Biblical religion and the search for ultimate reality. The New Being.*
1955-1962	Professor na Universidade Harvard.
1957	*Systematic Theology II. Dynamics of faith.*
1962	Prêmio da paz dos editores e livreiros alemães.
1962-1965	Professor da cátedra John Nuveen da Faculdade Teológica Federada de Chicago.
1963	*Systematic Theology III. Christianity and the encounter of world religions. The eternal now. Morality and beyond.*
1965	Paul Tillich morre no dia 22 de outubro em Chicago.

Fonte: W. Schüssler, Paul Tillich, Munique, C.H. Beck, 1997, p. 125-126.

Obras de Paul Tillich em português (Brasil)

A coragem de ser
(The courage to be), Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.

A era protestante
(The protestant era), São Paulo, Ciências da Religião, 1992.

Dinâmica da Fé
(Dynamics of faith), São Leopoldo, Sinodal, 1974.

História do pensamento cristão
(A history of christian thought), São Paulo, ASTE, 1988.

Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX
(Perspectives on 19th and 20th century protestant theology), São Paulo, ASTE, 1986.

Teologia Sistemática
(Systematic theology), São Paulo-São Leopoldo, Paulinas-Sinodal, 1984.

Tradução brasileira de algumas obras citadas neste livro

K. BARTH, *The Humanity of God* («A humanidade de Deus» in *Dádiva e louvor*, São Leopoldo, Sinodal, 1986).

Dietrich BONHOEFFER, *Letters and Papers from Prison (Resistência e submissão,* Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1968).

Rudolf BULTMANN, «Novo Testamento e mitologia» in *Crer e compreender*: artigos selecionados, São Leopoldo, Sinodal, 1987.

Rudolf OTTO, *O Sagrado*, São Bernardo do Campo, Ciências da Religião-Imprensa Metodista, 1985.

Phillip Jacob SPENER, *Pia Desideria*, São Bernardo do Campo, Ciências da Religião-Imprensa Metodista, 1985; *Mudança para o futuro – Pia Desideria*, Curitiba-São Bernardo do Campo, Encontrão-Ciências da Religião, 1996.

Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *The Phenomenon of Man* (*O fenômeno humano*, São Paulo, Herder, 1965).

Max WEBER, *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism* (*A ética protestante e o espírito do capitalismo*, São Paulo, Pioneira, 1966).

Sociedade Paul Tillich do Brasil
A/C Prof. Dr. Étienne A. Higuet
Universidade Metodista de São Paulo – Ciências da Religião
Rua do Sacramento 230 – Rudge Ramos
09735-460 São Bernardo do Campo, SP, Brasil
posreligiao@umesp.com.br

Paul Tillich

Perspectivas
da teologia protestante nos séculos XIX e XX

Segunda edição

Tradução de
Jaci Maraschin

ASTE
São Paulo
1999

Título original: *Perspectives on 19th and 20th century protestant theology*. Publicado primeiramente em Nova York por Harper and Row em 1967. © Hannah Tillich 1967. Primeira edição em língua portuguesa da Associação de Seminários Teológicos Evangélicos © 1986. Segunda edição em língua portuguesa da Associação de Seminários Teológicos Evangélicos © 1999. Todos os direitos reservados.

Direção editorial e revisão
Odair Pedroso Mateus

Diagramação
Katharina Vollmer Mateus

Capa:
Marcos Gianelli,
a partir do quadro "Broadway Boogie-Woogie" de Mondrian
Assessoria editorial:
Emblema Idéias Visuais
emblema@vertex.com.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Tillich, Paul, 1886-1965.

Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX / Paul Tillich; tradução de Jaci C. Maraschin - 2ª ed. - São Paulo: ASTE, 1999.

Título original: Perspectives on 19th and 20th century protestant theology.

Bibliografia
ISBN 85-87565-01-X

1. Igrejas protestantes - Doutrina - História
2. Teologia dogmática - História - Século 19
3. Teologia dogmática - História - Século 20
I. Título.

99-3992 CDD-230.4

Índices para catálogo sistemático:
1. Igrejas protestantes: Doutrina: História 230.4

1999

Associação de Seminários Teológicos Evangélicos
Rua Rego Freitas, 530 F.13
01220-010 São Paulo SP
Brasil
Tel. (11) 257.5462 – Fax (11) 256.9896
aste@uol.com.br
www.aste.org.br

Sumário

Prefácio à segunda edição brasileira 15

PREFÁCIO 16

PAUL TILLICH E A TRADIÇÃO CRISTÃ CLÁSSICA
(Carl E. Braaten) 18
O Radicalismo de Paul Tillich 18
Diálogo com a tradição clássica 19
A interpretação da história 21
Tillich e o catolicismo primitivo 22
Teonomia e misticismo na Idade Média 25
Redescoberta da tradição profética 28
Da ortodoxia à neo-ortodoxia 31

INTRODUÇÃO: PROBLEMA E MÉTODO 36

I. ÊNFASES SUCESSIVAS: ORTODOXIA, PIETISMO E RACIONALISMO 43
A. A época da ortodoxia 43
B. A reação do pietismo contra a ortodoxia 48
C. Surgimento do racionalismo 50

II. O ILUMINISMO E SEUS PROBLEMAS 56

A. A natureza do iluminismo 56
1. A definição kantiana de autonomia 56
2. Conceitos de razão 60
3. Conceito de natureza 64
4. Conceito de harmonia 66

B. A atitude dos iluministas 73
1. Caráter burguês 74
2. O ideal da religião razoável 75
3. Moralismo do senso comum 76
4. Sentimento subjetivo 80

C. Conflitos intrínsecos ao iluminismo 80
1. Pessimismo cósmico 81
2. Valores culturais 83
3. Vícios pessoais 84
4. Progresso baseado na imoralidade 86

D. Os realizadores e os críticos do iluminismo 86
1. Rousseau, a revolução francesa e o romantismo 86
2. Hume, a história da religião e o positivismo 87
3. Kant, religião moral e mal radical 90

III. A REAÇÃO CLÁSSICO-ROMÂNTICA CONTRA O ILUMINISMO 96

A. Lessing, crítica histórica e redescoberta de Espinosa 96

B. A síntese de Espinosa e Kant 98

C. A natureza do romantismo 100
1. Infinito e finito 101
2. Elementos estéticos e emocionais do romantismo 105
3. Volta ao passado e valorização da tradição 107
4. Busca de unidade e de autoridade 109
5. Romantismo negativo e demônico 110

D. A síntese teológica clássica: Friedrich Schleiermacher 113
1. Elementos formativos do pensamento de Schleiermacher 114
2. Religião é sentimento 117
3. Definição positivista de teologia 123
4. Sua interpretação do cristianismo 129

E. A síntese universal: Georg W. F. Hegel 134
1. A grandeza e a hybris trágica do sistema de Hegel 134
2. Síntese de Deus e homem (mente e pessoa) 137
3. Síntese de religião e cultura (pensamento e imaginação) 141
4. Síntese de Estado e Igreja 146
5. Providência, história e teodicéia 147
6. Cristo: realidade e símbolo 150
7. Eternidade versus imortalidade 151

IV. A RUPTURA DA SÍNTESE UNIVERSAL 152

A. A ruptura na escola hegeliana 152
1. O problema histórico: Strauss e Baur 153
2. O problema antropológico: Ludwig Feuerbach (1804-1872) 154

B. A crítica de Schelling ao sistema de Hegel 156

C. O reavivamento religioso e suas conseqüências teológicas 166
1. A natureza do reavivamento europeu 166
2. Teologia de restauração 170
3. A ciência natural e a luta contra o darwinismo 171

D. A teologia existencial de Kierkegaard 174
1. A crítica de Kierkegaard a Hegel 176
2. Existência ética e situação humana (ansiedade, desespero) 177
3. Natureza da fé (salto e verdade existencial) 179
4. Crítica da teologia e da igreja 186

E. O Radicalismo político e sua importância teológica 190
1. Burgueses radicais 190
2. Relação de Marx com Hegel e Feuerbach 191
3. A visão marxista da situação humana (alienação) 193
4. A doutrina de Marx da ideologia e seu ataque à religião 195
5. O existencialismo político de Marx 197
6. O elemento profético em Marx 198

F. Voluntarismo e filosofia da vida 200
1. A idéia de vontade em Schopenhauer 201
2. A vontade de poder de Nietzsche 205
3. A doutrina do ressentimento em Nietzsche 206
4. A "morte de Deus" e o novo ideal humano 209

V. NOVAS FORMAS DE MEDIAÇÃO 215

A. Experiência e mensagem bíblica 216
1. A escola de Erlangen 217
2. Martin Kähler 219

B. O movimento de volta a Kant 221

C. Adolf von Harnack 225

D. Outros movimentos teológicos 228
1. Renascença luterana 228
2. Realismo bíblico 228
3. Crítica radical 229
4. Rudolf Bultmann 231
5. O método da história das religiões 232
6. Ernst Troeltsch 234
7. Socialismo religioso 237
8. Karl Barth 242
9. Existencialismo 245

Índice de nomes e assuntos 247

Prefácio à segunda edição brasileira

Ao preparar a segunda edição brasileira de *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*, introduzimos modificações no texto, na diagramação e no projeto gráfico da edição anterior. As mudanças textuais compreenderam a solução de alguns problemas de tradução bem como a correção de dezenas de erros tolerados indevidamente pela revisão da primeira edição. A nova diagramação procurou combinar a maximização da legibilidade do texto com as exigências editoriais que associamos à publicação da obra de um dos clássicos da teologia protestante do século XX. A apresentação gráfica beneficiou-se visivelmente da redução dos custos de produção dos novos originais e de diagramação. Esse conjunto de transformações é o corolário do esforço constante da ASTE para combinar excelência textual e editorial com preços acessíveis às estudiosas e aos estudiosos de teologia cristã e de ciências da religião.

A ASTE agradece aos Drs. Walter Altmann e Carlos Eduardo Brandão Calvani e à Sra. Waltraut Rose as sugestões, correções e informações gentilmente oferecidas ao editor.

Páscoa de 1999

Odair Pedroso Mateus

editor da ASTE

PREFÁCIO

Este livro, *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*, reúne as aulas do professor Paul Tillich dadas na Escola de Teologia da Universidade de Chicago durante a primavera do ano acadêmico de 1962-1963. Essas aulas foram gravadas. Tillich falava a partir de um esquema preparado antes e de notas escritas a mão; portanto, não tivemos acesso a manuscritos para comparar a palavra falada com algum original. Os erros que porventura aparecerem nesta edição podem muito bem ser atribuídos a problemas de acústica entre o que Tillich teria falado e o que foi ouvido pelo editor. Esses erros, pois, devem ser atribuídos ao editor. Esperamos que os leitores concordem que este risco significa muito pouco em face da recompensa de ter impressos os pontos de vista de Tillich a respeito da teologia protestante moderna.

Por algum tempo Tillich tinha sérias restrições sobre a publicação deste material na forma de *história* do pensamento cristão, mas concordou, pouco antes de sua morte, com a insistência de seus colegas de publicar estas aulas sob o nome de *perspectivas*. Dessa forma, mostram-se a profundidade da interpretação de Tillich dos principais desenvolvimentos do pensamento moderno, bem como a maneira pela qual se utilizava desses desenvolvimentos para fundamentar as próprias idéias. Os estudiosos da tradição protestante e do pensamento de Tillich encontrarão nestas aulas inestimável ajuda à reflexão.

Finalmente, quero agradecer aos que tornaram possível a edição deste livro, com sua boa vontade e trabalho; em primeiro lugar, a Jerald C. Brauer, deão da Escola de Teologia da Universidade de Chicago, que autorizou a gravação das aulas e apoiou este trabalho durante todo o tempo; a Armin G. Weng, que na qualidade de diretor da Escola Luterana de Teologia de Chicago, conseguiu os fundos necessários para transferir a voz de Tillich para o manuscrito datilografado; a Robert H. Fischer que aproveitou o seu pendor histórico para revisar a obra e livrá-la de inexatidões históricas, e também se

encarregou de dar maior fluência à linguagem (Tillich era alemão); finalmente, à sra. Hannah Tillich e a Robert C. Kimball que tudo facilitaram para que o livro fosse publicado postumamente.

Carl E. Braaten
Escola Luterana de Teologia de Chicago

PAUL TILLICH E A TRADIÇÃO CRISTÃ CLÁSSICA

(Carl E. Braaten)

O Radicalismo de Paul Tillich

Tem-se dito que o verdadeiro Tillich é o Tillich radical, mas o radicalismo que o moveu não foi o espírito iconoclasta dos que desejam criar *de novo* um tipo original de cristianismo; foi, antes, o radicalismo dos grandes espíritos proféticos da tradição religiosa. O termo que ele mesmo usava para esse radicalismo era "o princípio protestante". Esse princípio radical devia ser utilizado não contra mas em favor da "substância católica" da tradição cristã. Em face desse esforço teológico Tillich perguntava: "De que maneira o radicalismo da crítica profética implícita nos princípios do verdadeiro protestantismo pode se unir à tradição clássica do dogma, da lei sagrada, dos sacramentos, da hierarquia, e do culto, preservados nas igrejas católicas?"[1] Era consciente da existência de certo perigo na crítica profética. O profeta pretende chegar ao coração do problema com a espada de seu protesto radical. O falso profeta é conhecido pela tradição como aquele que corta o próprio coração. Tillich criticava as formas culturais e religiosas de nossa tradição sob a inspiração de um verdadeiro radicalismo fundamentado no profetismo bíblico. Assim, como os profetas do Antigo Testamento, sua crítica *da* tradição era feita *de dentro* da tradição, a partir de um nível mais profundo aí existente, e nunca a partir de perspectivas arbitrárias ou neutras, alheias ao "círculo teológico".[2]

A maioria dos críticos de Paul Tillich nos Estados Unidos teve a impressão de que Tillich fôra um inovador radical, talvez até mesmo perigoso.[3] A principal causa desta

1. Tillich, "The conquest of intellectual provincialism: Europe and America", *Theology of Culture*, New York, Oxford University Press, 1959, p.169.
2. Pertencer ao "círculo teológico" significa ter feito uma decisão existencial, e viver na situação da fé. Cf. Tillich, *Systematic Theology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1951, v. II, pp. 6, 8-11.
3. Cf. a resposta de Tillich à pergunta de um estudante, "Is Paul Tillich a dangerous man?" em *Ultimate Concern*, editado por D. Mackenzie Brown, New York, Harper & Row, 1965, pp.188-193.

impressão foi muitas vezes citada pelo próprio Tillich. Os americanos, e talvez todos os modernos, em geral, têm pouco senso de História. Não conhecem as fontes da tradição de onde procedem. Os europeus possuem consciência histórica mais viva do que os americanos, e por causa disso os teólogos europeus não se preocupam tanto em sublinhar os aspectos inovadores do pensamento de Tillich. A maioria das principais idéias e termos de Tillich, que pareceram completamente novos aos estudantes americanos, veio de uma longa tradição de veneráveis ancestrais. Os que conhecem a história do pensamento cristã sabem que suas categorias e conceitos básicos bem como o estilo e a estrutura de sua obra nunca romperam com a tradição da igreja. A singularidade de Tillich, sua criatividade e originalidade, encontram-se no poder de seu pensamento, no escopo abrangente de sua visão, na profundidade de sua interpretação, na consistência sistemática com que desenvolveu as relações internas dos vários elementos de sua filosofia e teologia, e na ousadia demonstrada em atravessar fronteiras na direção de novos campos. Conseguiu viver profundamente imerso nas correntes de sua época e exercer influência vital na formação do futuro porque sempre esteve fundamentalmente ligado à tradição clássica da igreja cristã da qual, também, se nutria.

Diálogo com a tradição clássica

Tillich nasceu da tradição da igreja numa medida dificilmente encontrada em qualquer outro teólogo desde a Reforma. Embora sempre confessasse pertencer à igreja luterana, "por nascimento, educação, experiência religiosa e reflexão teológica",[4] nunca se sentiu muito à vontade dentro das diferentes formas de luteranismo. Transcendia tanto quanto possível os limites da herança imediata. O estilo transconfessional de sua teologia dificultou a muitos luteranos contemporâneos o reconhecimento dele como membro da mesma família.[5] Não teve que *tentar* ser ecumênico; a substância de seu pensamento vinha naturalmente do acervo da tradição clássica cristã. Sua teologia dialogava com grandes homens e grandes idéias do passado, com os pais da igreja antiga, gregos e latinos, com os escolásticos e místicos da Idade Média, com os humanistas da Renascença e com os reformadores protestantes, e com os teólogos liberais e seus críticos neo-ortodoxos. Seu método de empregar a tradição foi eminentemente dialético, no espírito do *sic et non* de Abelardo.

---

4. Tillich, *The Interpretation of History*, New York, Charles Scribner's Sons, 1936, p. 54.

5. Cf. meu pequeno artigo, "Paul Tillich as a lutheran theologian", em *The Chicago Lutheran Theological Seminary Record*, Agosto de 1962, v. 67 n. 3. Ver também o capítulo de Jaroslav Pelikan, "Ein deutscher lutherischer Theologe in Amerika: Paul Tillich und die dogmatische Tradition", em *Gott ist am Werk, Festschrift* para Hanns Lilje, editado por Heinz Brunotte e Eric Ruppel, Hamburgo, Furche Verlag, 1959, pp. 27-36.

Sua teologia sistemática foi construída segundo o ritmo de perguntas e respostas advindas da situação existencial. Cada um das cinco partes do sistema contém duas partes, a primeira tratando da questão humana, e a outra da resposta teológica a esse questão. Admitia que poderia muito bem ter incluído no esquema uma terceira parte intermediária para localizar a resposta teológica mais explicitamente dentro da tradição.[6] O diálogo com a tradição, mediado pelas Escrituras e pela igreja, que na *Dogmática da Igreja*, de Karl Barth, aparece em itálico, é apenas pressuposto na *Teologia Sistemática*. O sacrifício desse reconhecimento explícito da tradição histórica resultou, eu acho, na fama que lhe veio em certos círculos de teólogo especulativo a projetar arbitrariamente as idéias sem se preocupar com as principais tendências da tradição da igreja. Não se pode dizer que esse resultado tenha sido positivo. Esconde a catolicidade da mente de Tillich e a intensidade com que desenvolveu as idéias sistemáticas a partir de profundo confronto intelectual com as fontes da tradição.

A publicação destas aulas sobre a história do pensamento revelam a base viva da teologia sistemática de Tillich. Raramente escreveu no campo da teologia histórica. Não queria ser julgado pelos cânones rigorosos da historiografia científica. Por ocasião da celebração religiosa em memória de Tillich em Chicago, Mircea Eliade não exagerou ao dizer: "Mas, naturalmente, Paul Tillich jamais haveria de se tornar um historiador da religião, e, na verdade, nem *historiador* de qualquer outra coisa. Ele estava interessado no significado da história - *Geschichte*, não *Historie*".[7] Contudo, poucas pessoas estiveram tão sobrecarregadas de consciência histórica e das memórias da tradição clássica. Os alunos de Tillich maravilhavam-se com a capacidade que tinha de traçar de cor a história das idéias percorrendo os diversos estágios de seu desenvolvimento e até mesmo observando mudanças sutis de significado em determinados momentos. De fato, grande parte da carreira docente de Tillich constou de aulas e seminários sobre a história do pensamento. Os estudantes que tiveram o privilégio de estudar com ele no Union Seminary, em Harvard ou em Chicago, ainda se lembram hoje de seus mais memoráveis cursos como a seqüência básica da história do pensamento cristão, ou da história do misticismo cristão, ou dos pré-socráticos, ou ainda do idealismo clássico alemão. Mesmo os estudantes pertencentes a outras tradições e que não estavam preparados para concordar com ele, sempre tiveram o que aprender de suas interpretações da tradição cristã. Muitos deles conseguiram se libertar da camisa de força denominacional para se abrir à plenitude da herança cristã comum.

6. *Systematic Theology*, I, p. 66.

7. Eliade, "Paul Tillich and the History of Religions", em *The Future of Religions*, de Paul Tillich, editado por Jerald C. Brauer, New York, Harper & Row, 1966, p. 33.

A interpretação da história

A chave da compreensão da maneira como Tillich usa a tradição encontra-se na sua proposição fundamental de que qualquer interpretação é a união criativa do intérprete com a coisa interpretada resultando num terceiro elemento além desses dois. O ideal de uma pesquisa histórica não tendenciosa, capaz de demonstrar "o fato nu" sem qualquer mistura de interpretação subjetiva era, para Tillich, "questionável".[8] Se o historiador não se envolver com o material da sua interpretação não haverá verdadeira compreensão da história. «A tarefa do historiador consiste em 'tornar vivo' o que 'já passou'».[9] Não se pode evitar essa dimensão da interpretação porque a própria história é mais do que meros fatos. Qualquer evento histórico "é uma síndrome (isto é, uma corrida com) de fatos e interpretação".[10] Além disso, o próprio historiador pertence a um determinado grupo que conserva as próprias tradições de memórias e de valores. «Ninguém escreve história num 'lugar acima de todos os lugares'».[11] Para se interpretar a história é preciso envolvimento e participação.

Tillich não podia imaginar a possibilidade de se chegar ao significado da história por meio de pesquisas de fatos do passado sem qualquer envolvimento pessoal do historiador. Nesse ponto se deixava influenciar pela compreensão da história tanto dos existencialistas como dos marxistas. Dizia com ênfase: "Somente o mais pleno envolvimento na ação histórica poder fundamentar a interpretação da história. A atividade histórica é a chave da compreensão da história".[12] Esse ponto de vista dinâmico da história surgiu da própria luta de Tillich em face das realidades históricas da situação em que vivia. Numa de suas autobiografias admitia que boa parte de seus conceitos básicos, como princípio protestante, *kairos*, o demônico, a *Gestalt* da graça, e o trio, teonomia, heteronomia e autonomia, haviam sido elaborados por causa de uma nova interpretação da história. "A história tornou-se o problema central de minha teologia e de minha filosofia", dizia, "por causa da realidade histórica que encontrei ao voltar da primeira guerra mundial".[13] Tomado de zelo profético fez ressoar o tema do *kairos*, desse momento no tempo em que o eterno irrompe na história, convocando os contemporâneos à consciência histórica no sentido do *kairos*. Aliava-se, na época, ao socialismo religioso, e foi, sem dúvida, o principal teórico do movimento.

8. *Systematic Theology*, III, p. 301.
9. *Idem*, I, p. 104.
10. *Idem*, III, p. 302.
11. *Idem*, p. 301.
12. *Idem*, p. 349.
13. Tillich, *The Protestant Era*, traduzido por James Luther Adams, Chicago, The University of Chicago Press, 1948, xvii.

Quando se voltava ao passado não se interessava nele apenas enquanto passado. Procurava significados no passado por causa de seu envolvimento com o presente e seu senso de responsabilidade para com o futuro. "Os que defendem a idéia da pura observação devem se contentar com nomes e números, estatísticas e recortes de jornal. Pode-se coletar milhares de dados capazes de verificação mas nem por isso se chega a entender o que acontece no presente. Só se pode falar dos elementos mais vitais do presente, daquilo que faz do presente uma força geradora, na medida em que se entra no processo criativo que faz nascer o futuro a partir do passado".[14] Para se agir no presente é preciso entender-se a própria situação e, para isso, recapitular o processo de onde essa situação surgiu. Na "introdução" deste livro, Tillich diz que o propósito de suas aulas sobre teologia protestante é demonstrar "como chegamos na presente situação", ou em outras palavras, "para que nos entendamos a nós mesmos".[15] O fascínio pelo passado, em si, só pode ser entendido como propósito secundário. Procuramos indicar a precedência da preocupação existencial de Tillich na tradição histórica, caracterizando estas aulas como "perspectivas". É que o termo "história", rejeitado por Tillich, poderia sugerir a algumas pessoas tratamento mais historiográfico e menos preponderantemente interpretativo.

Tillich e o catolicismo primitivo

O conhecimento da teologia de Tillich poderia servir de introdução a cursos superiores de estudos patrísticos, e vice-versa. A teologia de Tillich oferece inúmeras pontes às tradições da igreja antiga. Pensa-se, logo, naturalmente, na centralidade das doutrinas trinitárias e cristológicas em Tillich bem como nos principais teólogos da igreja primitiva. Foi sem dúvida, o amor de Tillich pela filosofia grega que o predispôs favoravelmente à compreensão dos antigos dogmas. Diferindo dos historiadores do dogma da escola ritschliana, especialmente de Adolf von Harnack, Tillich tinha em alta estima os dogmas da Trindade e de Cristo e os considerava adequados à recepção da mensagem cristã nas categorias da filosofia helenista. A tese de Harnack de que a "helenização do cristianismo" fôra mera deformação do evangelho do Novo Testamento resultara, segundo Tillich, de interpretação errônea do pensamento grego. Harnack não entendera que "o pensamento grego estava existencialmente preocupado com o eterno, onde procurava a verdade eterna e a vida eterna".[16] Por outro lado,

14. Tillich, *The Religious Situation*, traduzido por H. Richard Niebuhr, Cleveland, Meridian Books, 1956, p. 34.
15. Cf. *infra*.
16. *Systematic Theology*, III, p. 287.

Tillich não acreditava que as formulações conciliares da igreja antiga deveriam ser obrigatórias para toda a teologia futura. As categorias usadas então nem sempre são válidas hoje em dia. As reconstruções desses dogmas em sua *Teologia Sistemática* são sérios esforços para ultrapassar a camada das velhas fórmulas e preparar o caminho da compreensão da realidade que afinal é o mesmo que as fórmulas buscavam ao proteger a igreja dos ataques dos hereges. Muitos livros e ensaios foram escritos e ainda serão escritos para avaliar até que ponto Tillich conseguiu reinterpretar as antigas doutrinas da igreja.

Tillich foi também um ardoso defensor do conceito do Logos dos primeiros pais gregos. De todos os principais teólogos contemporâneos, Tillich foi o único que integrou a doutrina do Logos em seu sistema teológico. Sem isso não teria sido o teólogo apologético que foi. Quando Tillich se referia a si mesmo como teólogo apologético, tinha em mente o exemplo do grande apologista do segundo século, Justino Mártir, para quem a doutrina do Logos era, como para Tillich, o princípio universal da auto-manifestação divina. O apologista só responde as questões e acusações dos inimigos do cristianismo, se descobrir um fundamento comum para esse encontro. A base comum, tanto para Justino como para Tillich, era a presença do Logos além das fronteiras da igreja, possibilitando aos adeptos de outras religiões e culturas participação parcial na verdade, amor pela beleza e sensibilidade moral. Tillich conseguia, pois, situar-se "na fronteira"[17] entre teologia e filosofia, igreja e sociedade, religião e cultura, porque o Logos que se fizera carne era o mesmo Logos agindo universalmente nas estruturas da existência humana. Os escritos apologéticos de Tillich demonstram sua participação na convicção dos apologistas de que os cristãos não têm de maneira alguma o monopólio de verdade, e que a verdade, onde quer que apareça, pertencerá essencialmente aos cristãos. A doutrina do Logos salvou a teologia de Tillich de um falso particularismo que tanto tem atrapalhando a tradição eclesiástica.

Tillich nunca se iludiu com a idéia de que os primeiros cinco séculos da vida da igreja apoiavam claramente o protestantismo contra o catolicismo romano. O que lhe impressionara era perceber como os princípios formativos do catolicismo já se manifestavam nos primeiros tempos da vida da igreja, especialmente na defesa da igreja contra as investidas do gnosticismo. O encerramento do cânon, definindo a tradição apostólica, a regra da fé, a formação dos credos, e também a autoridade episcopal,

17. A autobiografia de Tillich chama-se *On the Boundary*, New York, Charles Scribner's Sons, 1966. Essa edição é uma revisão e nova tradução da primeira parte de *The Interpretation of History*.

ocorreram muito cedo, de tal maneira que não se pode dizer que tudo isso tenha sido aberrações da "idade das trevas". Naturalmente, Tillich nunca chegou a aceitar o surgimento do catolicismo primitivo como ocorrência plenamente salutar. À luz de seu "princípio protestante" mostrou que a igreja pagou elevado preço na luta contra as heresias. As estruturas heterônomas de uma igreja autoritária, como ele dizia, que fizeram surgir a igreja da Inquisição, começaram no responso anti-gnóstico da ortodoxia. Além disso, qualquer definição cria exclusões. Pressionada pelas heresias para se defender, a igreja tinha que se definir. Essa auto-definição, pensava Tillich, inevitavelmente produz certos fechamentos. "Toda a história do dogma cristão é um constante fechamento, mas ao mesmo tempo uma tarefa de criação de *definições*. A definição é importante, pois sem ela a igreja teria sido solapada por elementos estranhos que queriam negar a sua existência. O dogma, e portanto, o desenvolvimento dogmático, não é algo lamentável e mau. Foi a forma necessária por meio da qual a igreja manteve a sua identidade .... O elemento trágico em toda a história é que quando coisas desse tipo precisam ser feitas, logo vêm as conseqüências de estreitamento e de exclusão de elementos também muito valiosos".[18] O teólogo hoje em dia envolve-se com a onerosa tarefa de procurar romper com essas definições para recuperar, se possível, esses valiosos elementos que por razões *tragicamente necessárias* foram temporariamente excluídos. A partir desse tipo de dialética, Tillich afirmava que a igreja esteve basicamente correta sempre que rejeitou as heresias, mas errada quando se tornou rígida com suas definições, como no catolicismo romano depois de Trento ou na época da ortodoxia protestante. Não existe solução para o problema da auto-redução da igreja por meio de auto-definição a não ser por meio da constante reforma da igreja (*ecclesia semper reformanda*).

Orígenes e Agostinho foram os dois teólogos da igreja antiga que mais influência exerceram em Tillich. Foi o seu mesmo neoplatonismo que atraiu Tillich para sua órbita. Quando Tillich expõe as doutrinas de Orígenes e de Agostinho fica difícil distinguir o seu pensamento do deles.[19] Não se trata apenas da leitura do próprio pensamento no pensamento deles; eu acho que Tillich ao lê-los encontrou as próprias idéias a partir deles, provavelmente ao traçar o seu próprio itinerário de volta às origens, de Schelling, passando por Boehme, pelo misticismo germânico, depois pelo agostinianismo medieval até chegar ao platonismo cristão primitivo. De qualquer forma, Tillich sentia-se em casa com o pensamento de Orígenes e Agostinho.

18. Brown, ed., *Ultimate Concern*, p. 64-65.

19. As aulas de Tillich sobre a *História do Pensamento Cristão* formam a primeira parte deste livro.

Tillich conseguiu adaptar ao seu próprio pensamento teológico o misticismo de Orígenes, sua compreensão do significado simbólico da linguagem religiosa, suas doutrinas do Logos, a Trindade, a criação, a queda transcendental, sua escatologia e, especialmente, seu universalismo. Não estou sugerindo que Tillich tenha feito tudo isso acriticamente. É evidente, em particular, que apesar de sua imensa apreciação por Agostinho, Tillich rejeitou sua filosofia conservadora de história, especialmente sua interpretação eclesiástica do reino de Deus, segundo a qual esse reino já se manifestava na terra por meio da hierarquia da igreja e das suas mediações sacramentais. Trata-se de importante diferença. Tillich demonstrou que se aliava muito mais à interpretação profética da história, a partir das idéias de Joaquim de Fiori, dos franciscanos radicais e dos reformadores da esquerda. A sua própria doutrina do *kairos* dificilmente poderia ser aceita pela interpretação eclesiástica e tradicional da história, com seu caráter antiquiliástico, e não utópico.

Para Tillich, e para a linha profética de interpretação, o futuro é portador de importantíssimo novo sentido para o qual o passado e o presente são meras preparações. A tendência eclesiástica conservadora tem sempre procurado esmagar as expectativas mais vivas do futuro; tais expectativas têm sido viveiros de atitudes revolucionárias em face das situações do tempo presente e do lugar da igreja nesse tempo.

Teonomia e misticismo na Idade Média

Examinando a interpretação da Idade Média feita por Tillich, logo percebemos a grande contribuição dele para a superação dos preconceitos protestantes contra esse período, profundamente enraizados no racionalismo. Os mil anos decorridos entre o Papa Gregório Magno e o Doutor Martim Lutero têm sido descritos, em geral, com desprezo, como se não tivessem passado de uma época monolítica de ignorância, de *tirania clerical*, e de *superstição religiosa*. Fala-se também o contrário, como no romantismo, com suas imagens idealizadas da Idade Média. Embora Tillich não fosse romântico, assim mesmo se deixou influenciar pela visão do romantismo. Os românticos cristãos sempre viram na Idade Média uma espécie de unidade ideal entre religião e cultura, uma espécie de organismo cujo centro religioso se irradiava por meio de todas as formas de atividades cúlticas, legais, morais e estéticas. Tillich, no entanto, não participava da esperança romântica de recriar a sociedade segundo os moldes de uma idealizada Idade Média. Por outro lado, Tillich se inspirou nessa visão romantizada da Idade Média para criar o conceito de teonomia. "O protestantismo não pode aceitar

o modelo medieval nem em termos românticos nem romanos. Deve se voltar para uma outra teonomia. Contudo, para chegar lá, precisa saber o que significa teonomia, e isso a Idade Média nos pode ensinar".[20]

Tillich era capaz de descrever diversos períodos históricos a partir dos conceitos de autonomia, heteronomia e teonomia. "A teonomia pode caracterizar toda uma cultura e dar a chave para a interpretação da história".[21] O ideal da cultura teônoma jamais se realizará plenamente na terra por causa da alienação existencial do homem, presente na história toda. Mas poderá haver realizações parciais. Numa tal cultura as potencialidades humanas realizam-se por meio da presença orientadora do Espírito, dando poder, significado e orientação às formas autônomas da vida. A autonomia descreve situações que se separam das fontes transcendentes da vida e de seus alvos. São exemplos de períodos mais ou menos autônomos o ceticismo grego, o Renascimento, o iluminismo e o secularismo atual. A heteronomia representa a tentativa de se impor uma lei alheia sobre as estruturas autônomos da vida, exigindo obediência incondicional a autoridades finitas, ao mesmo tempo em que destrói a consciência e a vida interior. Somente uma nova teonomia seria capaz de superar essa luta entre a independência da autonomia e a coerção da heteronomia. Nessa situação a religião e a cultura não se divorciam, mas, segundo uma das mais conhecidas formulações de Tillich, a cultura provê as formas da religião e a religião, a substância da cultura.

Ao aplicar esses princípios à Idade Média, Tillich acentuava não a sua natureza homogênea, mas as grandes diversidades e transições existentes dentro da cultura medieval. Mostrava o contraste que havia entre a relativa abertura da igreja medieval a certa variedade de pensamento, e a estreiteza da igreja da contra-reforma. O ponto mais alto da Idade Média fôra alcançado no século treze com a grande síntese dos escolásticos. Em particular, podia se ver o estilo teônomo de teologar na linha que ia de Agostinho até Anselmo e Boaventura. Aí, partindo da fé, a mente se abria para perceber a presença divina em todos os domínios da vida. O fim da Idade Média caracterizou-se por heteronomia e nominalismo. O mundo se dividiu; a religião se separou da cultura. Inventou-se a dupla verdade para que a filosofia se mantivesse ao lado da teologia num estado de mútua contraditoriedade. Uma afirmação verdadeira em teologia poderia ser falsa em filosofia e vice-versa. Os credos da igreja podem ser aceitos por qualquer pessoa na base da autoridade absoluta. Duns Escoto e Guilherme de Ockham expressaram claramente essa noção positivista de autoridade. O conceito

20. *Systematic Theology*, I, p. 149.
21. *Idem*, III, p. 250.

de autoridade tornou-se heterônomo e passou a ser aplicado cada vez mais de modo também heterônomo pela igreja.

O que nos chama atenção na interpretação de Tillich da Idade Média é o fato de ter atribuído precisamente a Tomás de Aquino a desintegração da teonomia e o surgimento da distância entre a autonomia científica e a heteronomia eclesiástica. Num de seus ensaios mais auto-reveladores, "Os dois tipos de filosofia da religião",[22] traça as raízes da moderna separação entre fé e conhecimento à negação tomista da crença agostiniana na presença imediata de Deus no ato do conhecimento. Segundo Tomás de Aquino, Deus é primeiro na ordem de ser, mas último na ordem do conhecimento. O conhecimento de Deus é o resultado final de uma linha de raciocínio, não o pressuposto de todo o nosso conhecimento. Onde pára a razão aí começa a fé. O ato de fé, contudo, torna-se o movimento da vontade para aceitar a verdade pela força da autoridade. O veredito de Tillich é claro: "Eis o resultado final da *dissolução* tomista da *solução* agostiniana".[23]

Esse ensaio sobre "Os dois tipos de filosofia da religião" demonstra como o debate filosófica sobre a Idade Média estava presente no espírito de Tillich. Achava que naquela época estavam sendo decididos importantíssimos temas com tremendas conseqüências para a história do mundo. Quando Tillich dava aulas sobre essa época, nunca se comportava como mero observador dos debates; participava neles com verdadeira paixão. Em muitos assuntos ficava do lado dos agostinianos contra os tomistas, ao lado dos franciscanos contra os dominicanos, junto aos realistas contra os nominalistas, etc. Estava na base de todas essas controvérsias o que Tillich chamava de diálogo eterno entre Platão e Aristóteles, pelos tempos afora. Tratava-se, na verdade, do diálogo entre a filosofia da sabedoria (*sapientia*) e a filosofia da ciência (*scientia*), ou, como diria Tillich, entre a visão de Deus ontológica e a cosmológica.

A aliança de Tillich com a Idade Média pode também ser vista na alta estima em que tinha o misticismo. Tillich achava que há em todas as religiões um certo misticismo que não lhes pode ser tirado. Seguidamente perguntava aos estudantes se "o misticismo poderia ser batizado pelo cristianismo". Sua resposta era invariavelmente positiva desde que distinguíssemos o tipo abstrato de misticismo hinduísta do misticismo concreto do cristianismo. Misticismo concreto é misticismo baseado em Cristo. Esse misticismo cabe perfeitamente no cristianismo. Sem a dimensão mística a essência da religião

22. *Theology of Culture*, p. 10, 29.
23. *Idem*, p.19.

passa a ser mero conjunto de doutrinas verdadeiras ou de bons princípios morais. Nesse ponto concordava plenamente com Schleiermacher e Rudolf Otto, contra Kant e Albrecht Ritschl. Nunca apoiou Karl Barth e Emil Brunner em sua rejeição barata do misticismo cristão. Certamente, Barth e Brunner ainda eram vítimas do preconceito ritschliano que via misticismo e cristianismo como opostos irreconciliáveis.

A rejeição de todos os elementos místicos na tradição cristã nos deixaria com uma estátua mutilada. Segundo Tillich, o resultado seria o abandono da teologia paulina com seu misticismo do Espírito; a rejeição do misticismo de cristãos como Bernardo de Claraval tão apreciado por Lutero; o esquecimento de boa parte da teologia do jovem Lutero. Junto com isso se perderia também a sua compreensão da fé. A tradição cristã seria uma espécie de deserto sem esse enriquecimento trazido pelo misticismo. De todos os rótulos aplicados sobre a teologia de Tillich nenhuma lhe é mais adequado do que esse de "ontologia mística". É sob essa inspiração que se desenvolve todo o seu pensamento. Chamá-lo de existencialista, como se faz popularmente, não condiz com a realidade. É preciso levar-se em conta o essencialismo por detrás de suas reflexões sobre a existência. A doutrina de Tillich sobre a existência fundamenta-se em sua ontologia mística. Apenas a partir dessa perspectiva se poderá entender muitas da suas expressões que em certos lugares causaram ofensa e em outros admiração ou surpresa, como por exemplo, "Deus além do Deus do teísmo", "o próprio ser", "fé absoluta", "naturalismo extático", "realismo pleno de fé", "conhecimento simbólico" e "essencialização". Esses termos trazem à tona seu lado místico bem como a tradição cristã.

Redescoberta da tradição profética

O lado místico do pensamento de Tillich foi sempre mantido em tensão com o aspecto profético. Alguns de seus agudos julgamentos dirigiram-se contra o misticismo quando considerado meio para a auto-elevação humana ao nível do divino por meio de exercícios ascéticos. Condenava o misticismo como método de auto-salvação em nome do princípio reformado da *sola gratia*. O enigma que muitos percebiam em Tillich deve-se ao aspecto poligênico de seu pensamento. Embora suas raízes tivessem sido plantadas profundamente no solo do misticismo neoplatônico, do idealismo germânico e do liberalismo protestante do século dezenove, Tillich submetia toda essa herança à crítica do "princípio protestante". Esse princípio vinha da tradição paulina e luterana. Somente a graça divina podia superar a alienação entre homem e Deus, sem apelos a méritos ou

dignidades humanas. O poder existencial e a relevância teológica da doutrina da Reforma da justificação apenas pela graça mediante a fé foram-lhe mediados por seu mestre Martin Kähler. Tillich, contudo, tanto radicalizou a justificação que incluiu sob sua influência até mesmo a situação dos que duvidavam. "São justificados pela fé não apenas os que estão em pecado, mas também os que duvidam. A situação de dúvida, mesmo de dúvida a respeito de Deus, não precisa, necessariamente, nos separar de Deus".[24]

Tillich lamentava o fato da incapacidade do homem moderno de entender a justificação. Por causa disso substituiu o imaginário legal relacionado com as cortes de justiça por novas expressões tomadas da situação psicanalítica em que o terapeuta aceita o paciente *como ele é.* A justificação pela graça por meio da fé é interpretada como a aceitação *apesar de* sermos inaceitáveis. O evangelho todo cabe na frase "apesar de". Apesar de nosso pecado e culpa, apesar de nossa condenação e descrença, apesar de nossas dúvidas e de nossa total indignidade, o milagre das boas novas está aí precisamente para nós. "Justificação é o paradoxo que anuncia ao pecador que ele se tornou justo, que ele, indigno, se tornou digno; que o não santo agora é santo, tudo isso pelo julgamento de Deus, que não se baseia em nenhuma conquista humana mas apenas na graça divina gratuita. As ideologias desaparecem onde este paradoxo da relação divino-humano é entendido e aceito. O homem não precisa decidir-se a respeito de si mesmo, porque ele é aceito como ele é, na plena perversão de sua existência".[25]

Parte importante da missão de Paul Tillich ao protestantismo americano foi a sua reinterpretação em termos contemporâneos da mensagem da Reforma. Sentia que esse protestantismo quase não havia sido tocado pela mensagem profética de Lutero e Calvino. Em 1950 pronunciou uma série de conferências na biblioteca da Catedral de Washington sobre o tema, "A redescoberta da tradição profética na Reforma". Essas conferências estão agora publicadas em alemão, no volume VII de suas obras completas.[26] As grandes doutrinas da Reforma, que se mumificaram par muitos de seus herdeiros, são tratadas por Tillich como símbolos vivos na nova relação com Deus que deu a Lutero o explosivo poder de sua obra reformadora. A própria contundente crítica profética de Tillich das pseudo-ortodoxias do protestantismo americano, dos liberalismos superficiais, e dos moralismos puritanos, veio da sua compreensão da mensagem de Lutero. Observou que

24. *The Protestant Era*, xiv; *A Era Protestante*, p. 16.

25. *Idem*, p. 170.

26. "Die Wiederentdeckung der prophetischen Tradition in der Reformation", *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung*, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1962, Gesammelte Werke, VII, p. 171-215. Há uma versão em inglês dessas conferências, mas a versão autorizada por Tillich é essa alemã.

nos Estados Unidos a pregação protestante tendia a tornar a graça de Deus, isto é, a atitude de Deus para com o homem, dependente da disposição moral dos indivíduos, de sua devoção religiosa e da crença correta. Percebeu claramente que a fórmula "justificação pela fé" havia sido conservada, mas a fé se transformara numa obra exigida do homem a ser realizada por meio de um ato consciente de decisão pessoal. Tillich sugeria que não se dissesse mais justificação *pela* fé (em inglês *by*) mas justificação *por meio* (*through*) da fé. Acentuar-se-ia, assim, que a justificação não é *causada* pela fé, mas vem *por meio* da fé. A justificação é *mediada* pela graça de Deus. Seu pequeno livro, *A dinâmica da fé*,[27] foi escrito, em parte, para corrigir as terríveis deformações do conceito de fé. A fé se distorce quando passa a ser concebida antropologicamente como conhecimento (intelectualismo), ato (moralismo), ou sentimento (emocionalismo). A definição de Tillich de que a fé é um estado do ser tomado pela preocupação suprema queria sugerir que a fé envolve tanto as profundezas como a totalidade do ser, não sendo, pois, mera função da faculdade particular da mente.

Não podemos percorrer pormenorizadamente toda a extensão da influência de Lutero sobre a mente de Tillich. Entretanto, vale a pena salientar algumas feições. Lutero ensinava que o teólogo precisa distinguir entre lei e evangelho. Queria dizer que assim como as duas naturezas de Cristo, a lei e o evangelho tinham que ser diferenciados mas não separados (nestorianismo), ou confundidos (monofisismo). Tillich, na verdade, nunca empregou os termos lei e evangelho como fórmulas teológicas explícitas. Mas a estrutura de seu pensamento segue essa orientação luterana. Transparece em seu método da correlação. Não desenvolve uma doutrina *sobre* lei e evangelho; mas desenvolve todo o seu sistema levando esses dois termos em consideração. Seus ensaios sobre teologia e cultura, sua teologia sistemática, e todos os seus sermões demonstram que antes de anunciar a mensagem cristã, o querigma, procura descrever a situação humana. A descrição dessa situação humana é a existência humana *sob a lei*; a resposta cristã oferece a nova possibilidade de vida *sob o evangelho*. A seqüência invariavelmente se repete: lei antes do evangelho. Sempre a pergunta vem antes da resposta. Tillich achava que esse era o método teológico mais adequado, afastando-se de Karl Barth que sempre colocava o evangelho antes da lei. Barth falava primeiramente de Cristo para, depois, analisar a situação vivida pelo homem hoje em dia. A correlação feita por Tillich entre filosofia e teologia baseava-se no confronto da lei com o evangelho. Quando afirma que a filosofia levanta a questão que a teologia deve responder, está simplesmente dizendo que o evangelho é a resposta divina às questões da existência humana vivida sob a lei. A filosofia funciona analogicamente à lei como a teologia ao evangelho.

27. *Dynamics of Faith*, New York, Harper & Row, 1957.

Tillich acreditava que a "lei dos contrastes" na doutrina luterana de Deus ainda nos pode ajudar a corrigir a tendência da teologia protestante de racionalizar e moralizar a imagem de Deus. Essa lei dos contrastes expressa-se numa série de termos que devem ser mantidos numa relação de tensão dialética: por exemplo, o mistério oculto de Deus e sua revelação, a ira de Deus e seu amor, a obra estranha (*opus alienum*) de Deus e sua obra própria (*opus proprium*), o reino de Deus à sua direita e o mesmo reino à sua esquerda, etc. Esse estilo de pensar em termos de tensão dialética entre conceitos contrastantes também caracteriza a teologia de Tillich. Podemos perceber certa influência dessa análise de polaridades ontológicas no estudo das profundezas da vida divina em seus princípio trinitários. Devemos, por outro lado, reconhecer as diferenças entre Tillich e Lutero. Entre eles situa-se Jacob Boehme que por meio do idealismo alemão clássico, especialmente de Schelling, deu a Tillich o tremendo modelo de pensamento dialético fundamentado em categorias místico-ontológicas. Assim, por exemplo, a idéia que Lutero tinha do diabo como agente da ira de Deus reaparece na tradição da teologia mística, a partir de Boehme, por meio de Schelling até Tillich, na forma de princípio negativo, de não-ser, corroendo os fundamentos da realidade. Da mesma maneira, o sentimento místico das profundezas reaparece na idéia do abismo da vida divina, do *Ungrund* na linguagem de Boehme. Tillich percebia que as idéias de Lutero e de Boehme a respeito de Deus vinham das mesmas raízes do misticismo medieval tardio, expresso, por exemplo, na *Theologia germanica*. Entrou nessa tradição e protestou contra a redução da imagem de Deus visível na superficial imagem do pai amoroso do protestantismo do final do século dezenove. Tillich não achava que o símbolo da ira de Deus fosse mera imagem fora de moda da mitologia primitiva que pudesse ser apagada da nossa imagem de Deus. Tillich sempre se mostrou agradecido a Rudolf Otto, pela idéia do mistério abissal de Deus, do *mysterium tremendum et fascinosum*, desenvolvido em seu livro, *O Sagrado*. Achava que neste ponto Otto fôra melhor intérprete da teologia de Lutero do que os teólogos da escola de Ritschl.

Da ortodoxia à neo-ortodoxia

O resto da história de Tillich como intérprete da tradição cristã pode ser alcançado pela leitura deste livro. Embora o título prometa apenas as perspectivas de Tillich sobre a teologia dos séculos dezenove e vinte, na verdade remonta ao período da ortodoxia protestante. Examina os princípios fundamentais da teologia dos séculos dezessete e dezoito. O período do escolasticismo protestante não evoca em Tillich, como em muitos de seus contemporâneos, o mesmo sentimento de revolta. Entende essa fase

como parte da "tradição clássica" e não mera aberração impossível de nos ensinar. Não eram os teólogos da ortodoxia protestante clássica que Tillich desprezava, mas seus imitadores modernos. Tampouco repudiava os pietistas originais, como Spener e Zinzendorf, mas seus seguidores que procuravam transformar sua piedade em método. Diversas vezes, em seus escritos, Tillich demonstrou como mediaria entre a ortodoxia e o pietismo para decidir se a teologia tinha que ser feita apenas pelos regenerados.[28] Concluiu que os pietistas estavam certos ao acentuar o envolvimento existencial na criação teológica, mas errados quando absolutizavam esse envolvimento. Acabavam reduzindo a teologia a mero subjetivismo sob os protestos acertados dos teólogos ortodoxos.

Uma das mais provocantes teses de Tillich neste livro é a de que o misticismo produziu o racionalismo. Ambos teriam em comum certa perspectiva subjetivista; a "luz interior" transformava-se facilmente na razão autônoma. Bastava sutil mudança de ênfase. Esta hipótese pode melhor ser testada examinando-se até que ponto os pietistas se aliaram aos racionalistas para atacar a ortodoxia e até que ponto melhor se desenvolveu o racionalismo nos lugares dominados pelo pietismo. A precisa natureza dessa aliança daria assunto para cuidadosa pesquisa histórica.

Quando Tillich estuda Schleiermacher e Hegel, demonstra o quanto lhes deve. Convém lembrar que quando Tillich se reportava a estes pensadores, a teologia, em geral, os desprezava. Schleiermacher era irresponsavelmente rejeitado sob a alegação de ser místico, e Hegel, filósofo especulativo. O julgamento de Søren Kierkegaard sobre Hegel era aceito por muitos como último palavra, e o livro de Emil Brunner sobre Schleiermacher debitava às suas idéias todos os males do moderno protestantismo.[29] Tillich costumava recordar as reações hostis de seus estudantes a esses dois pensadores quando lecionava sobre eles nos anos vinte e trinta. Foi Tillich, sem dúvida alguma, o responsável pela compreensão mais equilibrada da era do liberalismo. Graças a esse esforço, renova-se agora o interesse tanto por Schleiermacher como por Hegel, não apenas por razões históricas mas também por causa do significado de sua teologia construtiva. A nova afirmação de Hegel, isto é, do jovem Hegel, na teologia alemã, não se liga, naturalmente, intimamente com o seu pensamento, mas demonstra, não obstante, certas afinidades com ele.[30]

28. *Systematic Theology*, I, p. 11.
29. *Die Mystik und das Wort*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1924.
30. *Inter alia*, Jürgen Moltmann, Wolf-Dieter Marsch, também Wolfhart Pannenberg.

A atitude de Tillich para com o liberalismo era dialética. Quando começou a ser conhecido nos Estados Unidos era classificado, em geral, entre os neo-ortodoxos. Participava na sua crítica contra a doutrina liberal do progresso e ressoava certa postura semelhante a eles a respeito da alienação radical do homem. Atacava os esquemas ilusórios de auto-salvação e acentuava a graça de Deus, o novo ser em Cristo e o reino de Deus além da história como fonte da esperança humana de verdadeira realização. O tipo de liberalismo que ele mais rejeitava era a redução do cristianismo à religião de Jesus. O esforço do liberalismo para recuperar o Jesus histórico por detrás dos vários retratos de Jesus visíveis nos evangelhos, por meio dos métodos da alta crítica, não fornecia suficiente base para o cristianismo. Afirmava que esse movimento havia falhado, e achava que o ceticismo de Bultmann a respeito das fontes era amplamente justificado. Nos seus tempos de estudante, o liberalismo dominante era o de Ritschl. Tillich nunca aceitou as premissas básicas dos teólogos ritschlianos nem sua tendência antimetafísica, nem sua rejeição do misticismo nem sua postura de "volta a Kant" nem mesmo sua eticização do cristianismo. A Universidade de Marburgo era o centro da influência de Kant e Ritschl. Tillich vinha da Universidade de Halle, onde as tradições do idealismo clássico alemão e a teologia do avivalismo ou pietismo eram mediadas a ele por seus professores de filosofia e de teologia, principalmente pelo tantas vezes citado Martin Kähler. Essa diferença entre Marburgo e Halle explica e simboliza a oposição entre Tillich e Bultmann, que era professor de Novo Testamento em Marburgo. Bultmann havia estudado com Wilhelm Herrmann, que tendia a ensinar dogmática como se fosse ética. Tillich criticava o programa de Bultmann da desmitização do Novo Testamento porque apenas restava o simbolismo ético nessa interpretação existencialista. O simbolismo cósmico simplesmente desaparecia; era abandonado sob a alegação de que não passava de mitologia primitiva. Tillich, o ontologista *par excellence,* interessava-se apaixonadamente pelos símbolos cósmicos. Portanto, desmitizar não significava, para Tillich, o abandono dos símbolos cósmicos, mas sua desliteralização e interpretação. Uma vez que o foco da interpretação de Bultmann era a ética, o apelo básico restringia-se à decisão; sua teologia era uma teologia da decisão. Em claro contraste, a interpretação de Tillich vai na direção das categorias ontológicas; fala de participação numa realidade que se torna transparente por meio dos símbolos. A idéia de participação sugere que até mesmo a dimensão do inconsciente se envolve no ato religioso; a idéia de decisão confina o ato religioso ao nível da consciência. Nessa luz podemos entender porque o pensamento de Tillich era inteiramente sacramental; o decisionismo da teologia existencialista, por outro lado, não deixava lugar para os aspectos sacramentais da religião.

A parte principal deste livro trata das grandes vozes proféticas do século dezenove. Muitas dessas vozes estavam nas margens da tradição cristã e outras até mesmo se opuseram a essa tradição. O tratamento seletivo de Tillich concentra-se nos movimentos críticos a partir de atitudes filosóficas. Não leva quase em consideração as contribuições da crítica histórica, nem a investigação das origens do cristianismo primitivo. Quase não dá atenção às reconstruções da doutrina cristã em andamento nessa época sob a batuta de teólogos profissionais. Tillich estava convencido de que o ímpeto da pesquisa histórica e da reformulação doutrinária dependia das mudanças das correntes filosóficas. Basta pensarmos na dependência de críticos históricos como David F. Strauss e Ferdinand C. Baur, da filosofia da história de Hegel, ou da dependência de teólogos dogmáticos, como Alexander Schweizer e J. C. K. von Hofmann, da filosofia da religião de Schleiermacher. A grandeza da interpretação de Tillich reside em sua magistral habilidade de detectar e demonstrar as repercussões dos conceitos filosóficos no desenvolvimento das idéias.

A razão mais imediata, contudo, dessa busca de desafios filosóficos à teologia cristã era a própria mente de Tillich e sua vocação. Comunicava-se melhor com pessoas dotadas de mentalidade filosófica e demonstrava certo zelo quase evangelístico para transmitir a mensagem cristã aos intelectuais duvidadores e aos que desprezavam a fé. Sua narrativa dos críticos do cristianismo do século dezenove revela igualmente sua autobiografia. Reflete o diálogo dele com as questões radicais da cultura moderna em face da teologia. Temos aí farto documentário para comprovar a evidência de que Tillich era um teólogo *radical* a procurar nas profundezas da *tradição* as respostas positivas às questões do homem moderno. Podemos confirmar o que estamos dizendo relembrando o que ele mesmo escreveu: "pressuponho em meu inteiro pensar teológico a história toda do pensamento cristão até hoje, ao mesmo tempo em que também considero a atitude dos que duvidam, dos que se afastam e dos que se opõem a tudo o que é eclesiástico e religioso, incluindo cristianismo. Preciso falar a estes. Minha tarefa dirige-se aos que fazem perguntas. É por causa deles que estou aqui."[31]

A carreira de Tillich começou quando a teologia liberal perdia terreno. Viveu a fase das transições da teologia desde o surgimento da teologia da "crise" até sua transformação em neo-ortodoxia, e daí ao declínio da influência de Barth e ao triunfo do bultmannismo depois da segunda guerra mundial. Em meio século a teologia fez um círculo completo. Tillich chegou até a ver o reavivamento do liberalismo. Na sua

31. Brown, ed., *Ultimate Concern*, p. 191.

última conferência em Chicago, "O significado da história das religiões para o teólogo sistemático", Tillich se voltava para a questão do futuro da teologia. Percebia que se estava vivendo numa encruzilhada. A teologia podia seguir o grupo secularizado num caminho juncado dos paradoxos de uma "religião não religiosa", ou de uma "teologia sem falar em Deus",[32] ou ainda, num rumo diferente, ressurgir como teologia da história das religiões. Esperava que a última alternativa viesse a acontecer. Não via nenhum futuro numa teologia exclusivamente neo-ortodoxa nem voltada para a "morte de Deus". A teologia precisava enfrentar novos desafios. "Portanto, como teólogos, precisamos derrubar duas barreiras que se opõem à história das religiões: a exclusivamente ortodoxa e a secularizada com todas as suas rejeições".[33] Superando essas duas barreiras temos um tipo de teologia fundamentada na revelação universal de Deus na história das religiões e purificada pelo evento concreto do cristianismo enquanto religião particular. Uma religião que combinasse os aspectos universal e concreto seria chamada por Tillich de "religião do espírito concreto"[34].

A visão de Tillich do futuro da teologia resultou, em parte, de sua colaboração com o professor Mircea Eliade nos seminários que dirigiram em conjunto em 1964 sobre "História das religiões e teologia sistemática". Eliade nos informa que Tillich abriu-lhe a mente para os novos estímulos fornecidos pela história das religiões. E nos diz que para Tillich essa foi uma ocasião para "renovar sua teologia sistemática"[35]. Jamais pediu aos estudantes que recebessem sua teologia sistemática como obra insuperável. Tillich sempre demonstrou tremenda liberdade para ir além dos limites de seu próprio sistema indicando novas opções para a teologia. A imagem que Eliade nos dá de Tillich em seus seminários é como Tillich gostaria que nos lembrássemos dele. Nela, Tillich lutava "para encontrar uma nova compreensão de sua teologia sistemática"[36].

32. *The Future of Religions*, p. 80.
33. *Idem*, p. 83.
34. *Idem*, p. 87.
35. "Paul Tillich and the History of Religions", *op. cit.*, p. 33.
36. "Paul Tillich and the History of Religions", *op. cit.*, p. 35.

INTRODUÇÃO: PROBLEMA E MÉTODO

Nossa tarefa consiste em examinar a teologia protestante nos séculos dezenove e vinte. Trata-se de um tema tremendamente vasto.[1] Animamo-nos a assumir a tarefa porque este curso tem propósito bem definido e limites precisos.

O principal propósito deste curso é nós ajudar a entender nossos próprios problemas procurando descobrir as suas raízes no passado. Não pretendo transmitir apenas um certo número de fatos sem qualquer sentido para vocês. Em vez disso, quero mostrar para vocês como chegamos à situação presente. Em vista desse propósito será possível examinarmos boa quantidade de material.

Espero que vocês descubram como o passado pode ser valioso em si mesmo, não apenas por ser o *nosso* passado, o passado de onde viemos enquanto gente religiosa e pensadores teológicos. Talvez surja em vocês o *eros*, palavra que significa amor no grego platônico, diante desse passado, despertando interesses específicos nessa visão da história. Seria, naturalmente, um belíssimo subproduto, mas não sei até que ponto conseguirei evocar esse *eros*.

De qualquer forma, há sempre dois propósitos num curso de história, especialmente num curso de história do pensamento. O propósito principal é nos entendermos a nós mesmos; mas também persiste o propósito de respondermos ao fascínio que os acontecimentos passados exercem sobre nós. Acredito até que este segundo propósito possa ser o mais importante, agora, para alguns de vocês; como regra, no entanto, não é essa a principal razão da pesquisa histórica.

Este propósito duplo, especialmente o primeiro e mais importante, de procurarmos nos entender a nós mesmos, vai nos levar a sublinhar as linhas fundamentais do

1. Nota do editor: Estas aulas foram dadas na Escola de Teologia da Universidade de Chicago durante a primavera de 1963. O título do curso era "Teologia protestante nos séculos dezenove e vinte". Houve dezoito encontros de uma hora e meia de duração. As notas de rodapé foram preparadas pelo editor.

pensamento mais do que as personalidades que deram substância a essas linhas. Vamos procurar ver como essas tendências produziram a presente situação. É claro que discutiremos alguns teólogos individualmente porque foram os principais responsáveis pelo desenvolvimento teológico e representam, assim, momentos decisivos no curso dos eventos que vieram até nós.

A orientação deste curso não nos permite um estudo de teólogos. Precisamos também nos relacionar com os filósofos. Em alguns casos, os filósofos foram mais importantes do que os teólogos de seu tempo, porque sua filosofia da religião afetou profundamente a história do pensamento cristão. Em outros casos, os cientistas serão mais importantes do que os filósofos; a literatura e a música - para aludirmos a Karl Barth - fazem parte do quadro e são também importantes como parte do desenvolvimento histórico.

Fiquei muito interessado e surpreso quando tomei conhecimento da maneira como Karl Barth tratou predominantemente da história da filosofia e até mesmo de música, em seu belo trabalho sobre a história da teologia no século dezenove.[2] E, naturalmente, se Karl Barth faz isso, considerando sua atitude para com a filosofia, então eu me sinto mais do que justificado para fazer o mesmo. Quero aproveitar para recomendar o livro de Barth como a melhor ilustração da convergência entre seu pensamento e o meu. Portanto, teremos de atravessar os limites do círculo teológico e tratar de filósofos, homens de ciência e literatura.

Há um outro tipo de limite a superar para entendermos os problemas do século dezenove. Teremos de retornar ao século dezoito e, ocasionalmente, até mesmo antes dele, porque os princípios da mente moderna foram formulados em épocas anteriores. Vocês encontrarão esses princípios implícitos em todos os grandes pensadores da Renascença, e certamente nos grandes sistemas científicos do século dezessete. Mas foi somente no século dezoito que esses princípios se formularam plenamente como críticas à teologia. Todas as universidades e faculdades dignas do nome que têm dependem dos pensadores do século dezoito e de sua crítica fundamental às tradições da ortodoxia e do pietismo. E se vocês tivessem vindo da Europa para os Estados Unidos como eu, há trinta anos, ficariam atônitos de ver como hoje em dia há muito mais americanos dependentes do século dezoito do que mesmo europeus. A razão é muito simples. Os Estados Unidos nunca experimentaram como os europeus a reação romântica contra

2. *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zurique, Evangelischer Verlag, 1952. A tradução inglesa se chama *Protestant Thought from Rousseau to Ritschl*, New York, Harper & Row, 1959. Infelizmente, somente onze capítulos, menos da metade, da edição alemã foram incluídos nessa versão inglesa.

o século dezoito. Portanto, são fortes os laços desta cultura com o século dezoito. Assim, estarei falando muito mais à situação de vocês quando analisar os princípios de onde surgiram a crítica à ortodoxia e a teologia pietista.

Iremos também além do século dezenove, passando para o vinte, porque certos eventos teológicos fundamentais aconteceram nestes últimos sessenta anos. Vou mencionar apenas alguns deles, de passagem: o fim do liberalismo representado classicamente por Adolf von Harnack; a grande vitória toda-abrangedora do existencialismo; e o ressurgimento do que se chama de neo-ortodoxia aqui e teologia da crise na Europa. É uma pena que esta última se chame também de teologia dialética, porque, na verdade, é mais anti-dialética do que dialética. Finalmente, tem aparecido nos últimos anos o que se poderia chamar de neoliberalismo. Esses quatro movimentos apareceram no século vinte, e se não os incluíssemos, este curso não teria importância existencial para a nossa situação.

Repito que este programa é demasiadamente grande para o tempo de que dispomos. Teremos, naturalmente, que selecionar e interpretar o material a partir de um determinado ponto de vista, ou melhor, de um ponto de vista bastante abrangedor. Quero dizer que não podemos simplesmente afirmar que houve um tal senhor X que fez tais e tais propostas e que mais tarde apareceu um senhor Y que disse mais o seguinte e que com todos os Xs e Ys, afinal chegamos ao tempo presente. Seria um modo estúpido de fazer história, mesmo se pudéssemos justificá-la com o adjetivo "factual". Na verdade, nada tem a ver com fatos reais. É certo que sempre existem fatos em qualquer interpretação da história. De outra maneira a interpretação não passaria de uma falsa interpretação do curso da história. A história tem o seu *telos* interior. *Telos* quer dizer "fim", o "fim" na direção do qual ela vai. Todos os períodos têm o seu próprio *telos* interior, e cada período precisa ser interpretado à luz de seu "fim". Tudo o que se passa nesse período aquire sentido para nós a partir de sua relação com o *telos*. Há muitas coisas acontecendo ao mesmo tempo em cada instante. Numa hora como esta mais coisas acontecem do que todos os livros do mundo poderiam descrever. Pensem nos elementos microcósmicos em nós mesmos, em nossos cérebros e espíritos. Portanto, a interpretação da história tem que ser seletiva; tudo depende do ponto de vista a partir do qual selecionamos nosso material e dos princípios usados para estabelecer o que é importante. Por exemplo: que é mais importante na história da igreja? A resposta mais óbvia é a igreja cristã e sua tarefa teológica. Aí também se inclui a cultura ocidental e o relacionamento das atividades culturais com a religião. De qualquer forma, não é possível se fazer interpretação da história sem algum ponto de vista.

Desejo partir de um ponto de vista particular: a constante série de tentativas para reunir os elementos divergentes da mentalidade moderna. A mais importante dessas tentativas procurou reunir as tradições ortodoxa e humanista. Se a palavra "ortodoxo" lhes parecer demasiadamente estrita, podemos falar de tradição ou tendências hoje em dia. Mas, naturalmente, trata-se de uma formulação muito genérica. A situação é infinitamente mais rica do que isso, tanto cultural como religiosamente. Mas se observamos com cuidado, perceberemos que todos os teólogos, especialmente os maiores, procuram responder a esta pergunta: que relação há entre as tradições humanistas e clássicas? Seria possível responder: não há nenhuma relação possível entre elas; cada uma segue o seu caminho. Mas também se poderia dizer: existe perfeita união entre ambas. Entre essas duas possíveis respostas cabem inúmeras outras, não tão exclusivas como essas duas, que procuram descobrir relações vitais entre elas, levando em consideração problemas, tensões e buscando possíveis soluções.

Vamos ver, em primeiro lugar, quais são esses elementos divergentes que precisam se reunir. Depois de ter demonstrado para vocês que elementos são esses (ortodoxia, pietismo, iluminismo e romantismo entre outros), discutiremos a tentativa mais vasta, mais abrangedora e até certo ponto mais efetiva de realizar essa união, não obstante ter sido também a mais redondamente fracassada. Refiro-me à *grande síntese. Síntese* em grego significa "juntar", embora em nossa língua essa palavra tenha conotações negativas. Pérolas sintéticas, por exemplo, não são pérolas genuínas. Entretanto, nem a teologia de Schleiermacher nem a filosofia de Hegel - ambos notáveis representantes da síntese dos primórdios do século dezenove - foram pérolas artificiais. Foram pensadores profundamente genuínos produzindo tremendo impacto sobre a história do pensamento até nossos dias. Hegel, por exemplo, ao provocar a reação de seus alunos, mudou a superfície da terra no século vinte, talvez mais do que qualquer outro filósofo. Basta pensarmos na revolução comunista.

Esses dois pensadores, Schleiermacher e Hegel, são centros de atração para onde tudo vai e de onde se diverge, exigindo novas sínteses. Veremos como essas novas sínteses aparecem e o que, na minha opinião, deve ser feito agora. A estória toda tem certo caráter dramático. Trata-se do drama do surgimento do humanismo no meio do cristianismo, crítico da tradição antiga cristã, que se separa do cristianismo e produz um vasto mundo de existência e de pensamento secularizados. Por outro lado, aparecem grandes teólogos e filósofos que procuram reunir os elementos que haviam se separado. Suas sínteses, por sua vez, são destruídas e os elementos divergentes novamente colidem exigindo novos esforços de síntese. A escola de Ritschl é bom exemplo desse

procedimento, com Harnack comandando as tarefas. Em nossos dias temos a escola de Bultmann, e assim por diante.

Vejam, então, que temos, de fato, um drama diante de nós. Esse drama envolve muitas tragédias. Fazem parte desse drama inúmeros conflitos causados por rupturas na vida interior, pessoal e espiritual de muita gente. Tais conflitos não terminam nos portões sagrados das escolas de teologia ou dos seminários. São inevitáveis, gostemos ou não.

Eu fiz uma afirmação que talvez vocês questionem: a teologia alemã predominou nos séculos dezenove e começo deste. Trata-se de um fato que não pode ser ignorado. Uma das razões dessa situação é que os outros países não estiveram envolvidos com esse conflito com a mesma intensidade dos alemães. Se olharmos para a Grã-Bretanha por um momento, logo veremos que não havia entre os ingleses verdadeiro interesse teológico nem grande profundidade de preocupação. A igreja anglicana sempre se interessou mais por questões de natureza litúrgica, de estrutura política e das suas conseqüências éticas. Esse é o seu gênio, a sua grandeza, mas não é teologia no sentido restrito do termo. Os países escandinavos tiveram apenas um homem que modificou o século dezenove, que foi Søren Kierkegaard. Não foi apenas um escritor religioso, como diz Heidegger, mas nos seus escritos filosóficos podia se encontrar a filosofia existencialista. Muitos existencialistas modernos inspiraram-se nos escritos de Kierkegaard. Sua filosofia é fruto da luta que manteve contra seu mestre, Hegel. O pensamento de Hegel permeia todo o seu trabalho, quase que sentença por sentença. Ao lado de Kierkegaard salienta-se um outro teólogo grandemente influenciado por Hegel, o bispo Hans Martensen da Dinamarca (1808-1884). Era um teólogo de mediação, para empregar um termo da metade do século dezenove.[3]

Na Holanda do século dezenove houve uma divisão entre a atitude crítica, de um lado (a igreja liberal absorvera todos os elementos críticos do liberalismo) e a igreja calvinista ortodoxa, do outro, mantendo a teologia tradicional com grande tenacidade. Nessa época não houve novas propostas teológicas na Holanda.

Na Suíça preservavam-se as mais antigas tradições, embora surgissem algumas novas influências destinadas a moldar mais tarde a teologia moderna. Três nomes devem ser mencionados. O primeiro e mais importante deles é Friedrich Nietzsche (1844-

3. A expressão "teologia de mediação" é termo técnico para designar os vários esforços do século dezenove para correlacionar a fé cristã com a mente moderna. Cf. o capítulo V desta obra sobre o tema.

1900), cujo ataque contra o cristianismo influenciaria toda a teologia posterior. O segundo é Jakob Burckhardt (1818-1897), historiador, responsável por belíssimos livros sobre a Renascença e a arte de Florença e Roma. O terceiro é Franz Overbeck (1837-1905), que, mais ou menos como Barth mais tarde, se perguntava se ainda seríamos cristãos em face do liberalismo do século dezenove. Achava que no liberalismo o cristianismo terminava. Exerceu enorme influência no pensamento de seu tempo e depois. Estou citando apenas alguns dos impulsos vitais experimentados na Suíça, que representaram importante papel na revolução teológica ocorrida no século vinte (Barth e Brunner).

Na França, que tem pequeno número de protestantes, o movimento modernista foi o mais criativo, reunido os representantes do que se chamava então de "simbolofideísmo". Queria dizer, literalmente, "o simbolismo da fé". Alfred Loisy (1857-1940) é o mais conhecido dos modernistas. Tinham interessante teoria da simbolismo religioso. Foram excomungados pelo papa, mas sua influência nunca cessou. Freqüentemente me encontro com leigos católicos, especialmente bem educados, que aceitam os dogmas simbolicamente. Oficialmente, é claro, nada disso se permite. Os simbolofideístas foram condenados pelo papa.

Os Estados Unidos seguiram a mesma trilha do desenvolvimento continental europeu: primeiramente a ortodoxia, depois o pietismo, em geral conhecido aqui pelo nome de avivalismo, e, por fim, o liberalismo. Mas há duas diferenças. A primeira é que neste país o liberalismo se transformou numa igreja, no unitarismo. Isto nunca aconteceu na Europa. O movimento liberal era, na Europa, um movimento teológico dentro das igrejas oficiais, impossível de se transformar ele mesmo numa outra igreja. É provável que a solução européia tenha sido a melhor, posto que o unitarismo, aqui, tem sofrido com essa separação. Tende a ser menos flexível do que a teologia liberal na Europa precisamente por se ter transformado numa tradição eclesiástica.

A segunda diferença importante é o surgimento do movimento do evangelho social. Havia também elementos de ética social na teologia liberal do fim do século dezenove, representada por Harnack, que não eram essenciais. Somente depois do surgimento do socialismo religioso, movimento comparativamente pequeno depois da primeira guerra mundial, coisas semelhantes aconteceram na Alemanha. Mas já haviam acontecido, antes, na Suíça e na Inglaterra. Porém a transformação de toda a teologia a partir da ética social, criando uma teologia do evangelho social,[4] originou-se neste país.

4. Cf. de Walter Rauschenbusch, *Theology of the Social Gospel*, New York, The Macmillan Company, 1918.

Todas essas coisas nos dão um amplo panorama da situação. Acho que entendemos agora porque os movimentos centrais e mais dramáticos da teologia aconteceram na Alemanha. Naturalmente, também em solo luterano. Não é de admirar, porque nenhuma outra igreja protestante tem dado tanta ênfase à doutrina, ou à pura doutrina como se dizia no período da Reforma, como a igreja luterana. O que Lutero chamava de Palavra de Deus contra a igreja romana fixou-se nas confissões e doutrinas luteranas. E o luteranismo, pelo menos em certos lugares, ainda preserva esta tremenda ênfase no lado doutrinário do cristianismo. O calvinismo dá mais ênfase na disciplina, e no lado ético, enquanto os episcopais preferem o lado litúrgico.

Com tudo isto estou lhes mostrando que o tipo de história do pensamento cristão, que tenho em mente, sublinha a dimensão histórica da teologia sistemática. Não se trata de história eclesiástica pois não sou historiador. E quando vocês me perguntarem, "por que, afinal, precisamos aprender tudo isso?" ou, "por que perder tempo com estudos da história do pensamento cristão interessados apenas em estabelecer datas que logo são esquecidas?" eu lhes responderei que não é dessa maneira que pretendo estudar o passado.

I. ÊNFASES SUCESSIVAS: ORTODOXIA, PIETISMO E RACIONALISMO

A. A época da ortodoxia

Em primeiro lugar quero dizer algumas palavras a respeito do que aconteceu logo depois da Reforma, que foi o desenvolvimento da ortodoxia. A palavra "ortodoxia" tem dois sentidos. Temos a ortodoxia oriental e a ortodoxia protestante. As igrejas orientais que se chamam de ortodoxas (por exemplo, a grega e a russa) adotaram esse nome não tanto por causa de seu interesse em doutrinas, mas principalmente por causa da tradição. As igrejas ortodoxas orientais têm, naturalmente, formas litúrgicas fixas e declarações doutrinais, mas são bastante flexíveis. Têm a felicidade de não possuir um papa. Conseguem se manter em boas relações com o protestantismo no Conselho Mundial de Igrejas porque se sentem em constante desenvolvimento. O termo "ortodoxia" em grego significa apenas "opinião correta", mas na ortodoxia oriental conota "tradição clássica". A tradição expressa-se nos concílios, nos credos, no reconhecimento dos pais da igreja, e no desenvolvimento litúrgico. É o que quer dizer ortodoxia oriental. É claro que neste contexto a palavra "ortodoxia" significa conteúdos bem diferentes do que na ortodoxia protestante.

Precisamos distinguir entre ortodoxia e fundamentalismo. O período ortodoxo no protestantismo tem muito pouco a ver com o que se chama de fundamentalismo nos Estados Unidos. Refere-se, antes, à época escolástica da história protestante. Houve grandes escolásticos no protestantismo, alguns deles tão grandes como os escolásticos medievais. Entre eles destaca-se Johann Gerhard (1582-1637) que em sua obra monumental[1] discorreu com profundidade sobre tantos problemas quanto os escolásticos

1. Essa obra de dogmática, de nove volumes, chama-se *Loci theologici* (1610-1622). "*Loci*" é uma expressão clássica para indicar "local" (ou tópicos) no método da teologia escolástica.

medievais dos séculos treze e catorze. Obras desse fôlego nunca foram escritas pelos fundamentalistas norte-americanos. A ortodoxia protestante era construtiva. Não havia nada semelhante às bases pietistas ou avivalistas do fundamentalismo americano. Os teólogos ortodoxos trabalharam objetiva e construtivamente, procurando apresentar a doutrina pura e completa de Deus, do homem e do mundo. Não foram determinados pelo biblicismo laico dos fundamentalistas deste país - biblicismo esse que rejeita qualquer tipo de penetração teológica nos textos bíblicos para se tornar dependente de interpretações tradicionais da Palavra de Deus.

A ortodoxia clássica era diferente. Portanto, é pena que tantas vezes se confunda essa ortodoxia com o fundamentalismo. Uma das grandes conquistas da ortodoxia clássica nos fins do século dezesseis e no dezessete foi ter-se mantido em discussão com todos os séculos do pensamento cristão. Os teólogos ortodoxos não eram leigos em teologia, ignorantes do que queriam dizer os conceitos que empregavam na interpretação bíblica. Sabiam muito bem o seu significado ao longo dos quinze séculos de história da igreja já passados. Conheciam também a historia da filosofia e a teologia da Reforma. O fato de permanecerem na tradição dos reformadores não os impediu de conhecer profundamente a teologia escolástica, de discutí-la e refutá-la, e até mesmo de aceitá-la quando era o caso.

Tudo isso faz da ortodoxia clássica um dos grandes eventos da história do pensamento cristão. Eu acho que a superioridade dos teólogos católicos mais educados em nossa época sobre os teólogos protestantes também educados se deve, em geral, ao fato de conhecerem muito bem o seu latim como vocês conhecem o inglês. Conseguem formular as doutrinas clássicas do cristianismo em continuidade com a língua que, em teologia, remonta pelo menos a Tertuliano no segundo século. Encontramos na língua latina o que às vezes chamo de câmara de compensação filosófica e teológica. Sua precisão lingüística e suas distinções lógicas superam em muito as imprecisões dominantes no pensamento protestante. Não existe nenhuma língua moderna com esse mesmo tipo de precisão. Mas não estou sugerindo que vocês tenham que falar latim tão bem como nossos pais teológicos costumavam fazer. Eles tinham que escrever um ensaio em latim para passar os exames de admissão à universidade. Precisavam saber empregar o latim com liberdade, sem a ajuda de comentários. Embora tenhamos perdido essa capacidade - que representa grande perda para a precisão do pensamento teológico - deveríamos, pelo menos, conseguir ler os textos latinos com a ajuda de uma tradução ao lado. Espero que alguém me leve a sério e trata de compor um livro desse tipo.

Poderíamos ter um compêndio, como se chamava na Alemanha do meu tempo de estudante, com textos de teologia ortodoxa clássica, luterana ou calvinista, ou mesmo dos dois tipos reunidos num só livro, onde poderíamos ler numa coluna as formulações clássicos em latim - que vocês logo reconheceriam porque a língua inglesa tem muito de latim - e noutra, a tradução em inglês, nunca tão boa como no original latino.

Isso me fez lembrar novamente um dos meus antigos professores, Martin Kähler, que viveu logo depois de Goethe, e sabia de cor tanto Goethe como a Bíblia. Dizia sempre que a ortodoxia dos séculos dezesseis e dezessete era o alicerce em que repousavam os pilares da ponte de toda a teologia protestante posterior. Essa imagem é também um símbolo muito bom, porque toda a teologia protestante posterior tornou-se bastante vaga, e estaria suspensa no ar se não fossem os pilares das formulações clássicas da teologia da Reforma na ortodoxia protestante. A imprecisão de grande parte do pensamento protestante de nossos dias vem dessa ignorância da ortodoxia protestante.

Friedrich Schleiermacher, pai da moderna teologia protestante, foi educado nos parâmetros da ortodoxia protestante. Se vocês lerem a sua dogmática, *The Christian Faith*,[2] verão que nunca elabora os pensamentos sem primeiramente se referir à ortodoxia clássica, indo daí para a crítica do pietismo à ortodoxia, e finalmente à crítica que o iluminismo fazia a ambas. Trata-se de importante procedimento para qualquer trabalho de reflexão teológica.

A ortodoxia é a representação mais objetiva que existe da teologia protestante. Naturalmente, quando digo "objetivo" sinto que preciso definir cuidadosamente essa palavra em oposição a "subjetivo". Hoje em dia a palavra "objetivo" quer dizer "cientificamente verificado" ou "empiricamente verdadeiro". Mas não estou usando essa palavra com esse sentido. Não se pode passar assim tão facilmente das categorias científicas para as humanas. Quando falo de "objetivo", no contexto da ortodoxia, tenho em mente uma representação doutrinária em si, sem qualquer referência ao indivíduo que a aceita ou rejeita. O elemento "subjetivo" - a palavra "subjetivo" não significa voluntarioso ou arbitrário como em geral se pensa - refere-se ao sujeito que crê, elaborando a sua fé em termos existenciais, como dizemos agora. A ortodoxia procurava ser tão objetiva quanto possível, muito embora nem sempre conseguisse alcançar plenamente o intento. Não conseguia, em primeiro lugar, eliminar certos

2. Editada por H. R. Mackintosh e J. S. Stewart, Edimburgo, T. & T. Clark, 1928.

elementos subjetivos pertencentes ao protestantismo, como, por exemplo, a experiência pessoal de Lutero, ou a de Calvino, ou a de Zwínglio. Esses três reformadores superaram o objetivismo da igreja romana. E, assim, sua atitude entrou para o próprio sistema ortodoxo. Esse fato se torna mais claro quando examinamos a presença de dois elementos principais na ortodoxia: o princípio material, e o princípio formal.

O princípio material da Reforma é a doutrina da justificação pela fé, ou melhor, pela graça por meio da fé. Desculpem-me por este deslize. Nunca digam o que eu disse por engano, mas insistam sempre afirmando justificação *pela* graça *por meio* da fé. O poder justificador é a graça divina; o canal por meio do qual as pessoas recebem essa graça é a fé. A fé não é jamais a causa, mas apenas o canal. No momento em que a fé fosse entendida como causa da justificação ela teria se transformado na obra humana pior do que qualquer outra obra do catolicismo romano. Essa atitude acabaria com a honestidade ao forçar a crença em certas coisas. Em conseqüência, naturalmente, da frase, justificação pela fé. Se a fé não passar de obra humana tornando-se aceitável a Deus, e se essa obra humana for a base ou causa da nossa salvação, então nunca poderemos ter certeza da salvação no sentido em que Lutero buscava essa certeza ao perguntar: "como posso encontrar o Deus misericordioso?" Portanto, sempre que vocês estiverem tratando de teologia protestante, abandonem para sempre esta deformação da fé - *sola fide* em latim - que a vê como causa em vez de canal. Lutero não se cansou de repetir com clareza que fé é sempre ato receptor e nada mais; ela nada produz. Certamente, não produz a boa vontade de Deus.

Aqui o problema lingüístico transforma-se no mais profundo problema teológico. As grandes dificuldades do protestantismo vieram dessa confusão básica como se Lutero tivesse dito que a aceitação intelectual das doutrinas fosse o poder salvador dos homens. Para Lutero a fé resulta do Espírito divino, e o Espírito divino e a graça são a mesma coisa. Deus nos concede a graça dando-nos o Espírito. É o Espírito que nos leva a aceitar a mensagem do perdão dos nossos pecados. Contraria absolutamente a Reforma dizer-se que Deus só perdoa os que primeiramente acreditam em Deus, em Cristo e sua expiação, além das doutrinas e dos catecismo de Lutero. Essa idéia é anti-divina e contraria a Reforma. A primeira coisa é abrir-se para a graça divina e não tentar produzi-la. A pior maneira de procurar produzi-la, pelo menos hoje, é tentar aceitar doutrinas, crer em coisas que nos parecem incríveis, forçando-as sobre nós, na mesma medida em que procurarmos reprimir a nossa dúvida honesta. Essa é a pior forma de deformação.

Temos ainda o outro princípio, o "formal", sobre o qual se construiu o sistema ortodoxo. É o princípio das Escrituras que se tornou fixo e rígido. Mas não se pode, afinal, confiar num tal sistema? Ora, todos nós sabemos muito bem que desde Orígenes tem havido inúmeras interpretações da Bíblia. A Bíblia é objeto de interpretação. Se alguém não acredito nisto, pergunte-lhe, apenas: "você sabe exatamente o que as palavras gregas queriam dizer na época em que foram escritas a fim de identificá-las com a Palavra de Deus?" A resposta poderá ser mais ou menos esta: "não conheço grego, mas tenho a versão autorizada da Bíblia, e, naturalmente, essa é a verdadeira Palavra de Deus. Todas as outras versões modernistas da Bíblia deveriam ser queimadas". Esse é o ponto de vista típico dos que simplesmente não conhecem a Bíblia. Sofrem tremenda repressão em face da disposição de enfrentar a verdadeira situação. A Bíblia contém relatos dos eventos que se passaram tanto no Antigo como no Novo Testamento. Apresenta a história da revelação e seu cumprimento em Cristo que é a base da fé cristã. Esse é o evento central que a Bíblia proclama.

Mas se dissermos que essas afirmações não nos deixam ser subjetivos, é porque nunca tentamos traduzir um único versículo das Escrituras. A tradução correta de todas as grandes passagens do Novo Testamento depende da maneira como entendemos o seu significado. Para esse fim precisamos de certos conhecimentos básicos. Ao mesmo tempo, quando os crentes lêem a Bíblia, sua compreensão depende da tradição religiosa em que se situam. Essa leitura possui poder salvador para eles. É o que quer dizer a fórmula protestante, *Scriptura sui ipsius interpres* (as Escrituras se interpretam a si mesmas). É o que acontece a todos os leigos piedosos que lêem a Bíblia; mas nem por isso podem formular dogmas teológicos a partir da ignorância da situação, como faz o fundamentalismo. Assim, temos aí a presença inevitável do princípio da subjetividade, muito embora os reformadores tentassem anulá-lo colocando a autoridade da Bíblia no lugar da autoridade da igreja. Essa atitude é bem mais evidente em Calvino. Segundo Calvino a Bíblia não diz nada a ninguém, sejam teólogos ou leitores piedosos, sem o Espírito divino. O Espírito divino é o poder criador com quem se envolve o nosso espírito pessoal, transcendendo-nos. O espírito não é um mecanismo capaz de ditar frases como se acredita em algumas teorias da inspiração.

Há ainda um outro elemento perigoso na ortodoxia clássica. É a imagem de seu universo de dois andares. O andar de baixo chama-se "teologia natural" trabalhando com a razão, e o de cima, "teologia revelada". Os teólogos sempre acharam difícil

determinar o que pertencia a cada um desses andares. Naturalmente, doutrinas como a trindade e a encarnação cabiam melhor no andar de cima, mas não se sabia muito bem onde situar doutrinas como a criação e a providência. Onde caberiam, afinal? Preocupado com isso, Johann Gerhard, de quem já falamos, distinguia entre doutrinas puras e mistas (*doctrinae purae et mixtae*). As doutrinas puras são as dedutíveis da revelação divina. As mistas vêm em parte da razão e em parte da revelação.

Esse tipo de raciocínio não satisfaz, pressupondo também certo conceito de razão, inadmissível. Não demorou muito para surgir a revolução do andar de baixo contra o de cima. Como acontece, muitas vezes, na sociedade, as classes inferiores lutam contra as classes superiores. Durante o iluminismo o andar de baixo do edifício teológico se revoltou contra o de cima. O andar de baixo queria ser o edifício todo, negando ao de cima o direito de independência. É o que se chama de "racionalismo" em teologia. Havia algo na própria estrutura da ortodoxia que possibilitava a revolução do racionalismo.

B. A reação do pietismo contra a ortodoxia

Antes da revolução da teologia natural contra a teologia revelada levantou-se um outro tipo de crítica contra o sistema ortodoxo apoiado num elemento subjetivo retomado da experiência de Lutero. Lutero havia encetado uma revolução contra o objetivismo da igreja romana a partir do Espírito que fala por meio da mensagem bíblica. No começo de sua carreira, Lutero fôra muito influenciado por elementos místicos. Deixou-se influenciar profundamente pela assim chamada *Theologia Germanica*, obra clássica devocional do período do misticismo alemão. O caráter explosivo de seu ensino que transformou a face da terra foi produzido por sua experiência de Deus. Que experiência era essa? Não era a crítica do dogma. O dogma já fôra criticado muito antes de Lutero. Boa parte de suas posturas já haviam sido formulados pelos assim chamados pré-reformadores. Tratava-se da explosão de uma relação pessoal com Deus. Baseava-se na conquista humana de tipo moral ou intelectual, ou na abertura ao que Deus concede, em particular ao perdão? Esse *perdão* é que foi decisivo. Assim, já no período da Reforma havia elementos que devemos chamar de místicos, e que se tornaram novamente atuantes no movimento pietista antiortodoxo. Isso se deu primeiramente na Alemanha do século dezessete (Spener e Francke), no metodismo britânico (os irmãos Wesley) e, finalmente, num grande número de movimentos sectários

nos Estados Unidos, todos reivindicando para si a presença do Espírito.

O pietismo também tinha a sua teologia, mas uma teologia que em geral aceitava a tradição ortodoxa, da mesma forma como o movimento avivalista americano, apenas tornando-a menos teologicamente relevante por causa dos desvios fundamentalistas e da sua primitivização. Entretanto, o pietismo lutou contra a ortodoxia na própria base da ortodoxia; e essa luta foi longe e amarga. Permitam-me ilustrar o que estou dizendo. Debatia-se a respeito da *theologia irregenetorum*, da teologia dos irregenerados, dos que não tinham ainda nascido de novo. Os ortodoxos diziam que a teologia era uma ciência objetiva e que, por isso, qualquer pessoa capacitada poderia escrever teologias perfeitamente válidas sem a necessidade do novo nascimento. O pietismo dizia: "Não, isso é impossível; é preciso que o teólogo tenha nascido de novo em relação a tudo o que faz e fala; só se pode ser teólogo depois da experiência da regeneração". Os ortodoxos replicavam: "Como é que vocês sabem, fora de qualquer dúvida, que já foram regenerados? Poderemos considerar qualquer experiência emocional como verdadeiro novo nascimento? Não é a regeneração um processo sob a orientação do Espírito divino que não nos permite fazer clara distinção entre o antes e o depois?"

Naturalmente, há certas pessoas que passam por experiências marcantes. João Wesley, por exemplo, foi um desses; também August Francke, o pietista alemão, e Nikolaus von Zinzendorf. São casos excepcionais. Os cristãos ordinários, no entanto, não conseguem estabelecer com tanta exatidão a linha divisória entre o antes e o depois, a ponto dizer com certeza absoluta: "Agora já posso ser teólogo porque experimentei o novo nascimento". A teologia moderna ainda discute esse assunto. A pergunta, no entanto, é um pouco diferente: "Para se entender os problemas teológicos e respondê-los não será preciso que o teólogo também participe neles existencialmente?" Eu acho que essa maneira de se elaborar a questão poderia ser uma fórmula de união, combinando as preocupações dos ortodoxos com a dos pietistas. A participação existencial é fundamental, enquanto a experiência da regeneração num determinado momento do tempo, certamente, não é. Simplesmente porque seria impossível. Parece-me suficiente estarmos existencialmente preocupados com esses problemas, participando neles existencialmente, mesmo se, às vezes, em forma de dúvida. Assim, a minha resposta a essa questão que foi tão importante para a polêmica entre ortodoxos e pietistas é que a participação existencial e a seriedade são necessárias em face das questões teológicas. Trata-se, na verdade, de um pressuposto da teologia. Mas não quer dizer que devamos fixar uma data precisa para indicar a experiência interior da regeneração. Finalmente, o

pietismo conseguiu sacudir a ortodoxia que parecia tão bem protegida em sua fortaleza, ao apelar para o elemento da subjetividade presente nos próprios reformadores. Esse outro lado de Lutero e de Calvino havia sido negligenciado pela ortodoxia. Dessa maneira, o pietismo conseguiu quebrar esse sistema congelado de pensamento.

C. Surgimento do racionalismo

A teologia da Reforma suscitou um problema educacional próprio que a levou para o racionalismo. No catolicismo romano a pessoa é salva ao acreditar no que a igreja acredita. É o que se chama de *fides implicita* (fé implícita). Quando alguém acredita no que lhe ensinam, recebe implicitamente a verdade ensinada pela Igreja Católica. Essa foi uma das práticas contra as quais a Reforma se rebelou. Em lugar da *fides implicita* os reformadores ensinaram que todos os cristãos precisavam passar pela experiência da graça na fé. Cada indivíduo deve ser capaz de confessar os próprios pecados, experimentar o significado do arrependimento, e se tornar certo de sua salvação em Cristo. Essa exigência gerava um problema no protestantismo. Significava que todas as pessoas precisavam ter o mesmo conhecimento básico das doutrinas fundamentais da fé cristã. No ensino dessas doutrinas não se emprega o mesmo método para o povo comum e para os candidatos às ordens, ou para os futuros professores de teologia, com a prática de latim e grego, da história da exegese e do pensamento cristão. Como se pode ensinar a todos? Naturalmente, apenas se tornarmos o ensino extremamente simples. Ora, tal simplificação tende a se tornar cada vez mais uma racionalização. Somos forçados a ensinar o que pode ser entendido pela razão, em cursos de educação religiosa, porque é necessário que todos conheçam o que diz o catecismo e o que tudo isso quer dizer.

Em conseqüência dessa necessidade, as doutrinas tiveram que se tornar mais razoáveis a fim de serem entendidas. Dessa forma, a educação religiosa colaborou, juntamente com outras práticas, para o advento do iluminismo. Em geral, as pessoas que viviam na época do iluminismo pensavam que apenas preservavam a tradição religiosa. Mas diziam: "precisamos fazê-lo de modo razoável para que as pessoas entendam a religião". No protestantismo não se tem gente como as massas da Igreja Romana, que vão à igreja, ouvem a missa, talvez se confessem, e depois se vão. Os protestantes precisam manter relações pessoais com Deus, mesmo quando não vão à igreja. Precisam saber por si mesmos, sem depender de sacerdotes ou de mestres.

Portanto, a doutrina tem que se tornar compreensível. Não se esqueçam de que ainda enfrentamos o mesmo problema. Em contraste com os cristãos católicos romanos que aceitam tudo o que a igreja lhes ensina, nós precisamos conhecer por nós mesmos, posto que somos autônomos, não importando se leigos ou ministros. A educação liberal de nossa época enfrenta o mesmo problema: como é que essas coisas podem ser entendidas? É claro que o problema é maior, mas o lado educacional é muito importante para se ter uma idéia do desenvolvimento todo.

Estivemos examinando a revolta contra a ortodoxia a partir da teologia natural transformada pela própria ortodoxia num dos andares de seu sistema. A infraestrutura da teologia ortodoxa é a teologia natural, e a teologia natural é a teologia racional. Assim, a crítica racional da teologia revelado veio de dentro da própria ortodoxia. A teologia racional preocupou-se em formular argumentos em favor da existência de Deus, e coisas semelhantes, tentando construir uma teologia capaz de ser aceita universalmente pela razão pura. A revolta veio daí, da infraestrutura contra a super-estrutura. A infraestrutura baseava-se em argumentos racionais; a super-estrutura, que era a teologia revelada, se baseava nas fontes da revelação. Essas fontes, no protestantismo, são os escritos bíblicos, enquanto que no catolicismo acrescenta-se a tradição. A estrutura total tinha sido construída muito delicadamente, e as relações entre os dois andares eram extremamente vulneráveis. A razão podia, muito facilmente, rebelar-se contra a revelação, como se dizia, tradicionalmente. Esse tipo de discurso, no entanto, é muito pobre, como veremos mais adiante.

Como resultado dessa situação tivemos a polêmica do século dezoito entre as teologias naturalistas ou racional e a sobrenatural. A ortodoxia acabou enfraquecida, em conseqüência. O pietismo e o racionalismo, afinal, tinham um elemento em comum. O pietismo era mais moderno do que a ortodoxia. Estava mais próximo da mente moderna por causa da sua subjetividade. Se a palavra "subjetividade" conotar para vocês mero desejo, não deveria ser usada. A expressão, "participação existencial" será melhor. Sei bem que não é uma expressão muito adequada, mas pelo menos evita a péssima conotação de arbitrariedade usualmente ligada ao termo "subjetividade". O misticismo era o denominador comum presente no pietismo, ou avivalismo, como também é chamado, e no racionalismo. Esta é uma das mais importantes observações para se entender o desenvolvimento da teologia protestante depois da Reforma até hoje. Portanto, vamos discutir, agora, a relação que há entre o místico e o racional na teologia.

O racionalismo e o misticismo não se contradizem como, em geral, se pensa. Tanto na cultura grega como na moderna o racionalismo nasce do misticismo. O racionalismo vem da experiência mística da "luz interior" ou da "verdade interior" dos seres humanos. A razão aparece a partir da experiência mística, que é a experiência da presença divina em nós. O movimento quaker o demonstra muito bem. O quakerismo da época de George Fox era místico, com a experiência de êxtase, como os movimentos mais radicais da época da Reforma e depois dela. Já na segunda geração do quakerismo surgiu um racionalismo moral responsável pelos grandes princípios morais das atividades quakers modernas. Jamais imaginaram que sua moral racional, pacifista e, até certo ponto, burguesa, pudesse entrar em conflito com a experiência mística da intuição. O estudo do desenvolvimento do quakerismo nos ajuda a perceber a relação entre a interioridade mística e a racional. Ambas convivem em nossa subjetividade. O oposto de uma teologia da interioridade seria a teologia clássica dos reformadores, a teologia da Palavra de Deus que vem a nós de fora, coloca-se na nossa frente e nos julga, de tal modo que a aceitamos sob a autoridade das experiências reveladoras dos profetas e apóstolos.

Esse conflito é tremendamente importante para entendermos os movimentos teológicos que vamos estudar neste curso. O mesmo conflito também se deu em nosso século, entre a teologia liberal de Harnack[3] e a teologia da crise de Karl Barth. Para se entender todo o alcance desse conflito seria bom tomar conhecimento da correspondência entre eles. Assemelha-se ao encontro dos teólogos da Reforma com os anabatistas e outros movimentos espiritualistas. Infelizmente, o termo "espiritualista" e "espiritista" nos foram roubados pelos ocultistas e não podem mais ser empregados numa boa teologia. Na terceira parte da minha *Teologia Sistemática*[4], intitulada "Vida e Espírito", desenvolvo uma teologia do Espírito, mas não emprego esses adjetivos confusos. Se por acaso eu empregar um desses termos, não estarei pensando em espiritualismo no sentido de entrar em comunicação com almas que já morreram. Eu não estaria interessado nisso mesmo que fosse real. Os movimentos espiritualistas da época da Reforma chamavam-se "movimentos evangélicos radicais". Nós temos aqui esse mesmo tipo de conflito entre a ortodoxia e o pietismo que acabamos de discutir. No século dezenove o conflito se deu entre o idealismo clássico alemão e o renascimento da ortodoxia na forma da "teologia da restauração".

---

3. Adolf von Harnack, *What is Christianity?* traduzido por Thomas B. Saunders, New York, Harper & Brothers, 1957.

4. The University of Chicago Press, 1963.

Se por um instante eu puder ser pessoal, eu diria que o mesmo conflito existe entre a minha própria teologia e a de Karl Barth, a dele alcançando o homem de fora, e a minha, de dentro. Mas eu acredito que esses dois pontos de vista podem ser reconciliados por meio do conceito do Espírito divino. Já o apóstolo Paulo o utilizou. Paulo foi o mais importante teólogo do Espírito divino. O Espírito estava no centro de sua teologia. Segundo os teólogos protestantes clássicos, juntamente com Lutero, Melanchton, Calvino e Bucer, Paulo era o teólogo da justificação pela graça por meio da fé. Não estavam errados, é claro. Mas essa doutrina era apenas defensiva para Paulo. Desenvolveu-a na luta contra os assim chamados judaizantes que queriam transformar o evangelho numa outra lei. Exigiam que os pagãos ou gentios se submetessem à lei judaica, sendo Jesus, para eles, apenas um outro intérprete da lei. Paulo tinha que lutar contra essa idéia. Se não fizesse não teria havido igreja cristã nas nações pagãs. O cristianismo não teria passado de pequena seita judaica. Contudo, por mais importante que a doutrina da justificação tenha sido para Paulo, não foi jamais o centro de sua teologia. No centro estava sua experiência e a doutrina do Espírito. Assim, coloca-se ao lado daqueles que na teologia protestante dão ênfase à interioridade. Paulo vai ao ponto de afirmar o que muitos místicos sempre disseram desde então, que a oração verdadeira não é a que consegue o que pede, mas a que alcança o Espírito de Deus. É o própria Deus, Espírito, que ora em nós e dá testemunho juntamente com o nosso espírito. Vocês podem ler a respeito disso em Romanos 8. E perceberão claramente que Paulo é, na verdade, o teólogo do Espírito.

Embora eu não seja um teólogo místico, estou assim mesmo muito mais do lado da teologia da experiência e da interioridade, pois acredito que o Espírito está em nós. O conceito do Espírito sintetiza de modo supremo a Palavra de Deus que vem de fora e a experiência que ocorre dentro de nós. Tudo isso foi uma digressão, mas quando o teólogo sistemático ensina história, ele tem que expressar o que pensa das coisas. Não pode se limitar a enumerar fatos como se estivesse seguindo um manual. Vocês podem fazer esse tipo de estudo por conta própria. O problema é a diferença entre a teologia da Palavra que vem de fora, e a teologia da experiência interior, que se chama em geral, mas erradamente, de "Palavra interior". Não é um termo bom. "Luz interior" seria melhor. Falamos, na terminologia moderna, de "experiência existencial". A questão é que essas duas coisas não são mutuamente exclusivas. O conceito de Espírito é o poder mediador que supera o conflito entre "fora" e "dentro".

Já disse que os princípios da razão vieram de uma experiência mística geradora de certas percepções. Essas percepções podem ser racionalizadas. Como os princípios da

razão vêm de dentro de nós, e como a experiência mística original pode desaparecer ou diminuir, o Espírito pode se transformar em Razão no mais amplo sentido do conceito. Vamos examinar cuidadosamente esse assunto quando tratarmos do iluminismo. De qualquer forma, espero que vocês tenham entendido uma coisa: o oposto do misticismo não é racionalismo: o racionalismo nasceu do misticismo. O oposto do misticismo é a teologia da Palavra em termos de uma autoridade que vem de fora, à qual nos submetemos ao aceitar doutrinas ou ao cumprir mandamentos morais. Deveríamos evitar, ainda, as distorções da palavra "místico". Diz-se, por exemplo, que alguém é místico quando sua mente é nebulosa. Naturalmente, não se trata de um emprego sério do termo. Misticismo quer dizer interioridade, participação na Realidade Suprema por meio de experiência interior. Há casos em que os místicos tentam produzir essa participação por meio de exercícios ascéticos de auto-esvaziamento, e coisas semelhantes. Mas o misticismo não deveria ser identificado com esses exercícios.

Pensemos o que quisermos a respeito do misticismo abstrato de Plotino e do hinduísmo, muito semelhantes entre si. Devemos admitir a presença de elementos místicos em todas religiões e em todas as orações. Esse elemento místico é a participação interior na divindade e a experiência da presença de Deus em nós. Se esse elemento não existir, ficaremos apenas com o intelecto ou a vontade; teremos meros sistemas de doutrina ou de ética, mas não teremos religião. No protestantismo, especialmente em certos grupos protestantes nos Estados Unidos, sabemos o que acontece quando não se tem esse elemento místico. As doutrinas passam a ocupar lugar central e são colocadas sobre o altar, por assim dizer. Todos acham que são divinas e que ninguém as pode questionar. A teologia perde a importância. Reverencia-se uma certa ética. Os "ensinos de Jesus" passam a ser mal utilizados, e o próprio Jesus é representado como se fosse um mestre de segunda categoria. Jesus era mais do que mestre; seus ensinamentos expressavam seu ser, e, por isso, não eram ensinamentos no sentido comum do termo. Dessa forma, o protestantismo perde o misticismo e se transforma num sistema de mandamentos morais, esquecendo-se de sua base especificamente religiosa que é a presença do Espírito de Deus em nosso espírito. A história da teologia protestante refuta essa atitude e demonstra que se trata de completo desvio da genuína experiência da presença divina.

Há muitas razões para explicar como o racionalismo veio do misticismo tanto na cultura grega como na moderna. Não vamos entrar nessa explicação agora. Apenas observaremos que essa passagem se deu em larga escala no final do século dezessete e

no século dezoito. Os grupos protestantes místicos e seus líderes foram também os líderes do iluminismo. Esse fenômeno deu-se em muitos lugares e só pode ser entendido a partir da relação existente entre racionalismo e misticismo. O conceito da "luz interior" mostra bem essa relação. Procede da tradiço agostiniana-franciscana da teologia medieval, que foi renovada pelos movimentos sectários do período da Reforma, e aparece em boa parte da teologia protestante americana. A luz interior é a luz que todos carregam dentro de si porque todos pertencem a Deus. É por causa dessa luz que as pessoas podem receber a Palavra divina quando proferida para elas.

II. O ILUMINISMO E SEUS PROBLEMAS

A. A natureza do iluminismo

Vamos examinar agora os princípios fundamentais do iluminismo. Não vou me concentrar nos grandes pensadores do século dezoito, como Hobbes (realmente, do século dezessete) e Hume na Iglaterra, Lessing e Kant na Alemanha, e Rousseau e Voltaire na França, mas apenas nos seus princípios fundamentais. A maior parte de nossa vida acadêmica se baseia neles.

1. A definição kantiana de autonomia

Vamos examinar quatro conceitos principais sem nos deter nos pormenores de sua aplicação. O primeiro é "autonomia". À guisa de introdução, vou indicar como o entendeu Kant no final do século dezoito. Kant definia o iluminismo (*Aufklärung*) como a conquista humana do estado de imaturidade criado pelo próprio homem. Imaturidade é a incapacidade do uso da própria razão sem a orientação dos outros. A essência do iluminismo é o uso livre da razão. É precisamente esse o significado de autonomia. Kant achava que as pessoas vivem mais despreocupadas quando se deixam guiar por líderes religiosos, chefes políticos ou orientadores educacionais. Queria, porém, acabar com essa segurança. Achava que essa dependência contradizia a verdadeira natureza humana.

Era esse o sentido da idéia de autonomia para Kant. Considerava-a o princípio fundamental do iluminismo. A autonomia da razão podia ser experimentada por qualquer um. A palavra, "autonomia", no entanto, exige um pouco de interpretação. Vem de dois vocábulos gregos, *autos*, que significava "si próprio", e *nomos*, "lei".

Autonomia significa "ser lei para si mesmo". A lei não se encontra fora de nós, mas dentro de nós, enquanto nosso verdadeiro ser. A origem grega da palavra demonstra

claramente que a autonomia se opõe à arbitrariedade e ao mero desejo da vontade. Não se trata de subjetividade sem lei. Kant acentuava essa idéia quando reconhecia que a lei da razão era a natureza essencial da vontade humana. Qualquer desvio da lei fere a natureza essencial da vontade. Essa lei está implícita na estrutura racional do homem. Relaciona-se com o lado teórico e também com o prático, das atividades humanas. Refere-se ao conhecimento e às artes, ao desenvolvimento da personalidade e da comunidade. Tudo o que pertence à natureza humana participa em sua estrutura racional. O homem é autônomo. As leis da realização estética (obras de arte), da realização cognosciva (pesquisa científica), da realização individual na personalidade madura, da realização comunitária por meio do princípio da justiça - todas elas pertencem à razão e se baseiam na autonomia da razão dos seres humanos.

Preciso agora advertir vocês sobre declarações errôneas a respeito da autonomia. Há obras teológicos produzidas entre os neo-ortodoxos, por exemplo, que atacam a autonomia porque a julgam revolta contra Deus. Identificam-na com arrogância individual e com arbitrariedade. E assim deturpam o sentido de autonomia. A autonomia humana não se coloca contra a palavra ou a vontade de Deus - como se a vontade de Deus pudesse se opor à bondade criada do homem e à sua realização. Poderíamos definir autonomia como a memória humana de sua bondade criada. Representa a vida humana vivida segundo a lei da razão em todos os aspectos da atividade espiritual. É verdade que muitos filósofos do iluminismo identificaram autonomia com vontade divina sem nenhum senso crítico. Mas para os indivíduos, autonomia é coragem de pensar; coragem de se valer dos próprios poderes racionais. Essa idéia fica mais clara quando examinamos o termo oposto, "heteronomia".

A palavra "heteronomia" também vem de dois vocábulos gregos, *heteros*, que quer dizer "estranho", "estrangeiro", e *nomos*, "lei", como já vimos. Trata-se, pois, de uma inversão. Arrogância e arbitrariedade é que são heterônomas, não autônomas. Por quê? Porque, ao obedecer a autoridade estranha, de fora, mesmo se procedesse de Deus, teria de ir contra a vontade de nossa própria bondade criada e acabaríamos nos submetendo a algo que não mais seria a pura razão dentro de nós, como os nossos desejos, aspirações, o princípio do prazer etc. Buscaríamos, dessa forma, a segurança provinda dessa autoridade alheia que nos tiraria a coragem de usarmos a própria razão com medo de punições ou de cairmos em problemas insolúveis. E assim chegamos ao surpreendente resultado de perceber a heteronomia como tentativa para se escapar do medo, não por meio de coragem, mas submetendo-nos às autoridades que nos oferecem segurança. Nesse sentido a heteronomia apela indiretamente ao princípio do prazer e

nega a estrutura racional humana. Kant, por exemplo, bem antes de Freud e da moderna psicoterapia, sabia que a heteronomia religiosa também submetia as pessoas a leis estranhas - eclesiásticas ou bíblicas - e que as pessoas obedecem essas leis por temor. São levadas, em última análise, pelo princípio do prazer, subvertendo a bondade criada da estrutura racional humana.

Neste sentido, todas as autoridades religiosas podem se tornar heterônomas. A heteronomia, certamente, desaparece quando se transforma em teonomia (lei divina). A teonomia implica a experiência pessoal da presença do Espírito divino, dando testemunho da Bíblia ou da igreja. É interessante observar Calvino, que nos parece tão heteronomamente autoritário em muitos de seus escritos, afirmando claramente que a Bíblia só pode ser considerada autoridade para nós por obra do testemunho interno do Espírito Santo (do *testimonium Sancti Spiritus internum*). Se esse testemunho faltar, a autoridade da Bíblia perde o sentido. A obediência à sua autoridade seria mera sujeição externa e não experiência individual interior. Na autonomia seguimos a lei natural de Deus implantada em nosso ser. Quando experimentamos a verdade desta lei na Bíblia ou na igreja, somos autônomos, mas participamos também na dimensão do teônomo que está em nós. Quando não passamos por essa experiência, submetemo-nos à autoridade como pessoas imaturas, buscando segurança, e evitando as ansiedades provocadas pelo castigo e pelo perigo. Quando a autonomia adquire consciência de seu fundamento divino, passa a ser teonomia. Ao perder essa dimensão teônoma, degenera em simples humanismo.

A heteronomia tem sido quebrada em nossa época. É um perigo. As pessoas estão sempre buscando a segurança da heteronomia, especialmente as massas. A derrocada da heteronomia eclesiástica tem levado as massas a correr atrás de outras heteronomias, presentes em sistemas totalitários, em seitas fanáticas, ou na estreiteza fundamentalista, fechando-se em face de qualquer desenvolvimento de pensamento autônomo nos nossos dias. À luz desses princípios podemos entender por que o iluminismo foi uma das maiores revoluções de que temos conhecimento. Foi uma revolução burguesa, socialmente falando. Mas do ponto de vista espiritual, foi a revolução das potencialidades autônomas do homem contra os poderes heterônomos que não mais lhe convenciam. Mas não me entendem mal! Na medida em que o povo vivia suas tradições na Idade Média, sem as criticar - como respiramos o ar mesmo sem sabê-lo -, ainda se tratava de teonomia. Os grandes problemas vieram à tona assim que as pessoas, no final da Idade Média, começavam a fazer perguntas. A igreja respondia empregando todo o seu poder heterônomo para suprimir as mentes inquiridoras que não mais aceitavam

complacentemente seus decretos. Coisas novas começavam a acontecer. O homem tomava consciência de seu poder questionador radical. Que se poderia fazer? Suprimir o pensamento autônomo como já fizera a igreja com a Inquisição, ou tentar outra saída?

Procurar-se-ia encontrar dentro da autonomia a dimensão teônoma ou religiosa sem o enfraquecimento da autonomia? Foi o que se dispuseram a fazer tanto Hegel como Schleiermacher. Mas o problema permanece ainda hoje. Não podemos abandonar a autonomia, mas não podemos tampouco tê-la esvaziada, sob o risco de nos submetermos às seguranças dadas por autoridades falsas e por poderes totalitários.

Questões[1]

Na sua definição de teonomia, você mencionou experiências da presença interior do Espírito divino que dão testemunho da Bíblia ou da igreja. Você poderia descrever melhor esse Espírito de modo que eu pudesse reconhecê-lo dentro de mim? Ou se ele for auto-autenticador, como se o cultiva ou como se o alcança?

Você me pede uma mescla de teologia e de aconselhamento. Deixe-me dizer uma coisa. É óbvio que se falamos do Espírito agindo dentro de nós, ele é auto-autenticador. Mas que mais poderia ser autenticado? Se fosse por meio de alguma outra autoridade, por que haveríamos de reconhecer essa autoridade? Porque o Espírito assim nos diz. E assim voltamos ao próprio Espírito. Era essa a idéia de Calvino, por exemplo, quando se referiu à autoridade da Bíblia. O Espírito divino testifica a respeito do conteúdo da Bíblia, e é por isso que a Bíblia passa a ter autoridade. Somente por causa do testemunho do Espírito a Bíblia deixa de ter autoridade meramente externa. Mas há um problema na teologia de Calvino, neste ponto. O Espírito testifica a respeito de conteúdos particulares da Bíblia, de tal maneira que o seu testemunho se dá enquanto lemos a Bíblia, ou dá testemunho da Bíblia como tal, de tal modo que depois disso a Bíblia se transforma numa autoridade? Esta última idéia é que predominou na ortodoxia calvinista, passando daí também para o luteranismo, para se tornar o princípio da autoridade em qualquer tipo de ortodoxia. Vou repetir uma coisa que já disse antes. Se o Espírito divino dá testemunho da Bíblia como tal, sem qualquer consideração a seus conteúdos particulares, então, em princípio, qualquer pessoa poder escrever sua teologia. O que

1. Nota do editor: como era costume, Tillich pedia aos estudantes que submetessem perguntas antes do início da aula. Suas respostas invariavelmente relacionariam aspectos históricos e sistemáticos. O editor selecionou algumas perguntas e respostas para permitir esclarecimentos do próprio Tillich e, também, para conservar a atmosfera da sala de aula.

nos leva à idéia da *theologia irregenetorum*, à teologia dos que não nasceram de novo. Mas se o conteúdo particular é que estiver sendo atestado pelo Espírito, então, o teólogo precisa estar existencialmente envolvido com o conteúdo da Bíblia sempre que estiver lendo. O teólogo tem de participar de tal maneira que o Espírito opere nele e testifique a respeito da verdade da mensagem bíblica.

Mas também você quer saber que se pode fazer para receber o Espírito, se ele, de fato for auto-autenticador. Essa pergunta não pode ser respondida, pois se eu conseguisse respondê-la, então eu estaria lhe ensinando um método para obrigar Deus a fazer a sua vontade. Mas Deus destruiria um tal método da mesma maneira como destrói nossa auto-justificação moral. A única resposta consiste em permanecermos abertos aos impactos da vida - que podem vir de outras pessoas, da leitura da Bíblia, do culto, ou de atos de amor - por meio dos quais Deus age sobre nós. Podemos experimentar o Espírito escutando e esperando; mais do que isso não se pode dizer. Não existe nenhum método válido para forçar a vontade de Deus.

2. Conceitos de razão

Vamos estudar agora um outro conceito importante: o de razão. Precisamos de certa clareza semântica para purificar nossa imagem do passado. Trata-se de um conceito muito difícil e vamos apenas dar alguns passos para tentar interpretá-lo.

Por certo, não quer dizer o que em geral deixamos implícito em nossas conversas sobre razão e revelação. Esta aula não terá sido em vão se eu conseguir impedí-los de se lançarem logo em discussões sobre razão e revelação antes de termos aclarado o termo. Na linguagem comum, o termo razão é bastante respeitado. Mas significa muito menos do que no iluminismo e na história anterior do Ocidente. Hoje em dia significa a mentalidade calculista do homem de negócios, a análise do cientista natural, e a construção do engenheiro. Esses três aspectos determinam o conceito de razão. Não seria, pois, correto, do ponto de vista histórico, usar o conceito moderno de razão como modelo do que razão queria dizer no iluminismo. Quando falamos da "Idade da Razão", não queremos restringir a razão ao sentido moderno analítico e sintético.

Discutiremos quatro diferentes conceitos de razão, ponto por ponto.

a. Razão universal: O primeiro conceito de razão significa *logos* universal. *Logos*, em grego, quer dizer razão. Mas também significa "palavra". Tanto em Heráclito como no estoicismo, *logos* queria dizer as duas coisas. Os gregos queriam saber de que maneira a

palavra humana e a linguagem humana conseguiam apreender a realidade. Concluíram que o *logos*, forma universal e princípio das coisas criadas, está tanto na realidade como um todo como na mente humana. A palavra tem sentido quando a usamos porque consegue apreender a realidade. O oposto é também verdadeiro. A realidade apreende a mente humana de tal forma que o homem pode falar à realidade e também falar dela.

Esse é o conceito de razão derivado do *logos*. Ele aparece e reaparece constantemente na teologia cristã na forma de primeiro princípio. É o princípio da ordem e da estrutura na realidade. Como afirma o Quarto Evangelho: "Todas as coisas foram feitas por meio dele (isto é, do *logos*) e sem ele nada foi feito de tudo o que existe" (Jo 1.3). O *logos* é o princípio por meio do qual Deus criou o mundo. A teologia clássica sempre reconheceu essa idéia fundamental. A realidade e a mente têm a mesma estrutura derivada do *logos*. Enquanto estrutura da realidade e da mente, o *logos* inclui o nosso poder de conhecimento, a nossa percepção ou consciência ética, e a nossa intuição estética. São expressões do *logos* em nós. (Kant escreveu as críticas da razão pura ou teórica, e da razão prática, e a escola neo-kantiana acrescentou a razão estética, unindo as duas anteriores.) A razão ou *logos* está na árvore, por exemplo, e também no homem que a nomeia e depois descreve a imagem de arvoridade que reaparece em cada árvore capaz de ser captada pela mente humana ou, posto que o processo é mútuo, a mente humana é captada pela estrutura da árvore.

O universo foi criado por um poder inteligente, o fundamento divino, e desde que o mundo foi assim inteligentemente feito, a inteligência pode apreendê-lo. Podemos captar inteligentemente o mundo, porque o mundo foi criado inteligentemente. Ele tem estrutura. O que estamos dizendo é válido tanto para a filosofia como para a teologia. Não há conflito entre ambas no que concerne ao uso desse conceito. Há, em qualquer teologia, necessariamente, a presença do *logos*. Qualquer teologia que não reconheça o caráter universal da estrutura do mundo, baseada no *logos*, torna-se bárbara e deixa de ser teologia. Quando o *logos* desaparece da teologia, ela se transforma em fanática repetição de passagens bíblicas sem o necessário esforço para alcançar o seu sentido.

Acabamos de descrever um aspecto da heresia dualista que separa a criação da redenção, colocando-as em contradição. A criação contém o *logos*, mas se a redenção contradizer a criação, será Deus que se contradirá a si mesmo. E acabaremos tendo um Deus bom e um outro mau, o Deus bom da redenção e o Deus mau da criação. A igreja quase foi destruída nos primeiros séculos na luta para preservar a bondade da criação,

em outras palavras, para manter a estrutura da realidade como um todo baseada no *logos*. A igreja conseguiu, finalmente, superar a tentação do dualismo, classificando-o como tentação demônica, por causa da ruptura na divindade entre o Deus bom e o Deus mau. Entretanto, essa heresia continua a aparecer no cristianismo. Mostrou-se bastante forte nos primeiros tempos da neo-ortodoxia.[2]

A mesma coisa pode ser vista em outras formas menos refinadas e menos sofisticadas. Essa heresia dualista reaparece em boa parte da literatura existencialista que descreve a "pergunta" sem oferecer a "resposta", deixando o mundo ao diabo, por assim dizer.

b. Razão crítica: O conceito da razão enquanto *logos*, não foi o mais importante no século dezoito, embora tivesse sido, definitivamente, o pressuposto do tipo de piedade concentrado em louvar a glória da criação. Muito mais importante do que o *logos* foi o conceito de razão crítica. Foi em seu nome que se preparou a revolução francesa, que transformou o mundo. Antes disso, tivemos a revolução americana, que reuniu na constituição as dimensões religiosa e racional. Foi essa a sua grandeza. Mas na revolução francesa, por causa do conflito com o catolicismo, a razão se fez radical e até mesmo anti-religiosa. Destruiu as velhas instituições controladas pelas autoridades heterônomas da igreja e do Estado.

Precisamos entender o que era esta razão crítica. Nada tem a ver com a razão calculista que decide se vamos fazer isto ou aquilo, dependendo do que for mais vantajoso. Tratava-se, antes, da mais completa ênfase na bondade essencial do homem, apaixonada e revolucionária, em nome do princípio da justiça. Os burgueses revolucionários lutavam contra o feudalismo e contra as igrejas autoritárias. Diferindo de nossa atual razão, analítica e crítica, acreditavam apaixonadamente na estrutura da realidade baseada no *logos*, e estavam convencidos de que a mente humana poderia restabelecer essa estrutura por meio da transformação da sociedade. Poderíamos chamar essa razão tanto de crítica como revolucionária. Por causa de sua profundidade religiosa essa razão revolucionária e crítica superou os preconceitos da ordem feudal e a submissão heterônoma das pessoas ao Estado e à igreja. Conseguia tudo isso porque falava em nome da verdade e da justiça. Os filósofos do iluminismo eram extremamente

2. Nota do editor: Tillich expressou sua alegria em face da aparente mudança no pensamento de Barth, representada em seu pequeno livro, *A Humanidade de Deus*. Achava que era um sinal de esperança de superação do perigo de se colocar o Deus da revelação contra o Deus da criação e também de aproximação de seu próprio pensamento que sempre partia da situação humana.

apaixonados. Não eram positivistas. Não se interessavam em acumular fatos que não fizessem sentido para o programa revolucionário. Tornaram-se mártires porque a paixão lhes era dada pelo *logos* divino que habitava neles. Seria bom se houvesse mais dessa razão revolucionária tanto no ocidente como no oriente. Tanto na Rússia como nos Estados Unidos ela foi suprimida pela observação positivista dos fatos, sem a paixão pelo *logos* que é a manifestação do divino na mente e na realidade.

c. Razão intuitiva: Este é o terceiro conceito de razão. Chamo-a de intuitiva. Tem sido usada por todos os filósofos, de certa forma, em todos os períodos. Antigamente se identificava com a idéia de Platão da intuição das essências, e particularmente das essências universais do bem e da verdade. Hoje temos um outro termo para essa idéia. Chamamo-la de razão fenomenológica. Essa escola remonta ao platonismo e tem ligações com a Idade Média, talvez especialmente com a tradição franciscana. Entende, basicamente, que a mente humana pode intuir as essências. Ao contemplar um objeto vermelho neste instante, camisa ou vestido, a mente experimenta a essência do vermelho. A essência do vermelho aparece num objeto particular e pode ser apreendida pela mente. É o que chamo de razão intuitiva.

Hoje em dia a razão é vista em contraste com a intuição, embora isso não devesse acontecer. A razão intuitiva é não analítica e se expressa por meio de descrições. Esse método descritivo nos ajuda a entender as estruturas da vida e do espírito. Devemos, pois, usá-lo. Razão intuitiva quer dizer busca de significados, procurando entender os objetos; não é análise de objetos, sejam eles físicos ou psíquicos. A razão que analisa é de outro tipo. Nós usamos a razão intuitiva, como Platão em seus diálogos. Quando ele procurava saber o sentido de fortaleza, coragem, ou virtude, empregava este método intuitivo. Bem mais nos seus primeiros diálogos. Quando queremos saber o que quer dizer fortaleza, voltamo-nos para exemplos e tiramos deles, afinal, um conceito universal capaz de servir para todos eles e mostrar a identidade que existe entre eles.

Esse método é chamado de fenomenológico na filosofia moderna. E é absolutamente necessário para os estudos humanísticos. É necessário, pois, para se entender o sentido da literatura, da teologia e da filosofia. Embora não o tivesse inventado, Edmund Husserl (1859-1938) recuperou-o quando em 1900 publicou as suas *Logische Untersuchungen* (Halle, M. Niemeyer). Husserl foi um dos predecessores do existencialismo. É curioso observar que enquanto o existencialismo passou a ser geralmente aceito, o mesmo não se deu em relação a Husserl. Contudo, hoje em dia alguns filósofos e psicanalistas que aceitaram inicialmente o existencialismo para

fundamentar seu trabalho, estão voltando para a fenomenologia (razão intuitiva), porque descobriram que sem esse método, o existencialismo não teria sido capaz de pronunciar palavra alguma.

d. Razão técnica: E assim passamos ao exame do último tipo de razão, hoje predominante, que é a razão técnica. Analisa os menores elementos da realidade para chegar aos maiores. Einstein trabalhou com este tipo de razão por meio de sua física matemática, muito embora conservasse certas feições da razão intuitiva. Quis mesmo relacionar os dois tipos de razão no seu próprio processo de pensar. Pode-se ver, nas suas atividades políticas, também o elemento crítico. Nesse aspecto, seguia a tradição do século dezoito. Entendia como a razão via a justiça, mas, naturalmente, tinha que empregar outro tipo de razão nas suas descobertas científicas. Conhecia também o *logos*. Ao discutir comigo a idéia de Deus,[3] Einstein afirmou que o milagre da estrutura da realidade consistia no que chamamos de divino. Era 50 por cento do que eu denomino de conceito do *logos*.

Vocês estão vendo que o mais importante representante da razão técnica tinha consciência das outras dimensões da razão. O poder da razão técnica está em sua capacidade de analisar a realidade e daí fazer instrumentos. O positivismo lógico seria o exemplo mais radical desse uso. Não passa do meramente analítico. Trata-se de um instrumento empenhado em produzir outros instrumentos. Não devemos desprezar a razão técnica. Nós todos vivemos a partir dela. Especialmente os teólogos não devem desprezá-la se quiserem continuar sendo teólogos. Devemos conservar a pureza da forma analítica de pensamento utilizada na argumentação. Não se substitui a lógica pela emoção nem pela aceitação heterônoma das autoridades religiosas quando se entra numa discussão. Devemos nos valer da razão técnica, tão rigorosa e plenamente como os que desconhecem as outras formas de razão, com a única diferença de sabermos que há quatro formas fundamentais de razão.

3. Conceito de natureza

Vamos examinar, agora, o conceito de natureza. Esse exame se faz necessário em vista do conflito que se espalhou pelo século dezoito entre naturalismo e sobrenaturalismo. A teologia sobrenaturalista queria salvar a tradição com os mesmos

3. Cf. Paul Tillich, "Science and Theology: a Discussion with Einstein", em *Theology of Culture*, New York, Oxford University Press, 1959.

meios usados pelo naturalismo para transformar a tradição. Portanto, convém saber o que queria dizer natureza nessas controvérsias. Para falar autobiograficamente, diria que uma das minhas primeiras pesquisas científicas em teologia - que foi a minha *Habilitationsschrift* - tratava dos conceitos de naturalismo e sobrenaturalismo no período imediatamente anterior a Schleiermacher.[4] Comecei, então, a entender as complexidades do conceito de natureza nessas discussões, que influenciaram o meu pensamento. Faço distinção entre dois conceitos radicais de natureza: o material e o formal. O material se refere a coisas na natureza, em geral coisas não humanas ou sub-humanas. É o que chamamos comumente de natureza. São as realidades da física, da biologia, da botânica, etc. O conceito formal refere-se aos seres humanos, muito embora o corpo humano também pertença ao conceito material, como qualquer outro corpo animal. O corpo humano, no entanto, contém um elemento diferente: mente, ou espírito. Decorre daí a história. E, assim, contrastamos a natureza com a história.

Empregamos o conceito material de natureza quando queremos saber se a natureza também participa na queda, se pode ser salva, ou quando falamos em sair para a natureza, ou quando discutimos se podemos controlá-la por meio de nossas atividades técnicas, ou ainda se seria possível comungarmos com a natureza. Em todos esses casos lidamos com o conceito material de natureza. Mas o outro conceito tem maior densidade teológica. Vem do pensamento grego, da palavra *physis*, relacionada com crescimento. Seu oposto é *nomos*, algo produzido pela vontade humana, como as instituições da sociedade, as leis e as regras convencionais e todas as outras coisas que não são produzidas por meio de crescimento natural mas produzidas pelo homem que transforma as coisas naturais que crescem. Essa distinção nos ajuda a entender melhor a crítica social das escolas de filosofia surgidas depois de Sócrates: os cínicos, os hedonistas e os estóicos. Criticavam os elementos arbitrários da sociedade a partir de um conceito de lei natural que estaria dentro de nós desde o nascimento.

Em toda a literatura do mundo ocidental, desde os gregos, às fontes medievais e, talvez, até o século dezessete, o termo "lei natural" queria dizer "lei física", descoberta pelos físicos. Em geral queria dizer lei racional, particularmente, a lei moral ou a lei da razão cognosciva, isto é, as regras da lógica. Tudo isso se chamava de lei natural. Essa lei fazia parte da verdadeira natureza humana. A lei do *logos*, de que já falei, abrange tanto natureza fora do homem como o próprio homem. É dada pela criação: por isso é chamada de natural.

4. *Der Begriff des Übernatürlichen, sein dialektischer Charakter und das Prinzip der Identität, dargestellt an der supranaturalistischen Theologie von Schleiermacher.*

Precisamos distinguir entre esses dois conceitos de natureza para que nossas declarações teológicos sobre a natureza e o naturalismo tenham sentido. Há dois outros conceitos que se relacionam com o que acabei de falar, o não natural e o sobrenatural. O não natural seria a mera perversão da natureza de qualquer coisa. Por outro lado, não se deve pensar que o sobrenatural seja antinatural. Acredita-se que seja superior em poder e valor. Desse nível mais alto entraria e interferiria na esfera natural. Essa interferência se daria tanto fora do homem como em suas atividades mentais e espirituais. A mente ou espírito do homem (espírito com "e" minúsculo, é claro) são da esfera natural no sentido formal de natureza. A mente humana transcende o sentido material ao ser capaz de linguagem e de criar instrumentos.

O conceito de sobrenatural levanta um problema teológico. Que significa afirmar a existência de uma esfera superior à esfera humana em poder e valor? De que maneira a esfera sobrenatural interferiria na humana? Como se justificaria tal idéia de interferência? Se Deus interfere no natural que ele mesmo criou, não se acabaria na idéia de uma ruptura demônica na própria natureza divina? Será que Deus interfere mesmo? E se o faz, como? A teologia precisa considerar esses problemas, mesmo a teologia moderna. Hegel e Schleiermacher trataram desses problemas e escreveram teologias que transcenderam o natural e o sobrenatural. Esses problemas aparecem na teologia moderna quando discutimos doutrinas como a de Deus, da cristologia, da soteriologia ou da escatologia.

4. Conceito de harmonia

Chegamos ao quarto conceito, o conceito de harmonia. Fazia parte da crença fundamental do iluminismo. Na minha terminologia esse conceito equivale à "preocupação suprema". Todos os filósofos do iluminismo usaram este conceito direta ou indiretamente, explícita ou implicitamente. Seus sistemas foram orientados por ele. Nossa primeira observação será de natureza semântica. Hoje em dia o termo "harmonia" tem conotação musical, como aliás sempre teve. Mas também se deteriorou e quer dizer "bonito", como quando falamos de uma vida familiar harmoniosa. Naturalmente, não foi nesse sentido que os grandes filósofos do iluminismo empregaram o termo.

Tratava-se de um conceito paradoxal. Tinha que ser caraterizado pela expressão "apesar de". Os antigos pitagóricos falavam de uma harmonia universal ou cósmica, apesar dos diferentes caminhos trilhados pelos indivíduos. Mas nem por isso deixavam

de acreditar numa harmonia suprema. A palavra grega *cosmos*, que traduzimos por universo, queria originalmente dizer beleza e harmonia. Os pitagóricos descobriram fórmulas matemáticas para as harmonias musicais. Acreditavam na harmonia dos sons produzidos pelo movimento das estrelas. Por isso falavam da harmonia cósmica das esferas, cada uma com seu som diferente, mas reunidas para criar sons harmoniosos. Se deixarmos de lado os aspectos meio poéticos e mitológicos presentes nessas idéias, poderemos dizer que eles interpretavam a realidade de modo universal e místico. Naturalmente, os pitagóricos tinham consciência da ruptura na realidade, simbolizada por eles nos números pares e ímpares. Os números ímpares eram perfeitos. São completos. Os pares podem ser divididos e são, pois, incompletos. No pensamento grego o completo é o bem, e o incompleto é o mal.

Esse conceito de harmonia reaparece no conceito platônico-cristão de providência. Platão foi o primeiro a dar importância filosófica a esse conceito. Trata-se de um conceito fundamental na teologia cristã e mais ainda na vida cristã diária. A vida diária do cristão é determinada em larga escala pela providência. Os cristãos comuns têm nessa fé na providência certo tipo de segurança em face das vicissitudes da existência. Essa idéia cristã fundamental secularizou-se no iluminismo. E foi formulada em termos de harmonia.

A idéia cristã de providência não contém a noção mecânica de um Deus que tudo ordenou de um vez e depois se retirou para o seu trono para dormir enquanto o mundo se desenvolve. Os reformadores muito escreveram contra essa idéia deformada de providência. Providência significa, ao contrário, que Deus está criando momento após momento, e dirigindo a história à sua suprema realização no reino de Deus. É aí que entra o "apesar de". Apesar da finidade humana, apesar da sua alienação de Deus, Deus determina todos os momentos, de tal maneira que nessa trama total de bem e mal, verificada na história, o propósito divino haverá de prevalecer. A providência não se dá mecanicamente, mas dirige e orienta. Para os indivíduos, a providência significa que a qualquer instante do processo temporal, se pode andar na direção do reino de Deus. Esse conceito cristão é muito importante, tanto para a vida pessoal das pessoas religiosas, como para todos os cristãos. Antecipando o que vou falar mais adiante, este conceito era fundamental na teologia ritschliana.

Mesmo quando a idéia de providência se seculariza, como no iluminismo, certos traços são preservados, especialmente esse "apesar de". O cristianismo afirma que apesar do pecado e do erro, sempre será possível a realização de feitos significativos

na história, sob a orientação providencial de Deus. As filosofias do iluminismo também aceitavam essa idéia. Aplicavam-na a todos os domínios da vida. A primeira expressão clara desta doutrina, na esfera secular, pode ser vista na área da economia. Quem a empregou foi Adam Smith (1723-1790) da Escola de Economia de Manchester, por meio de sua idéia de harmonia. Achava que não obstante existir a motivação do interesse pelo lucro, cada qual buscando o seu próprio lucro, no final os alvos totais da produção e do consumo serão alcançados, segundo alguma lei desconhecida. Com certas qualificações, esta mesma idéia persiste na teoria do capitalismo moderno americano. Crê-se, fundamentalmente, na harmonia. Muito embora o produtor, o vendedor e o comprador lutem entre si, cada qual querendo ganhar mais, de certa maneira, as leis da economia agem nos bastidores para satisfazer, afinal, os mais altos interesses de todos os envolvidos e de toda a sociedade.

Naturalmente, a história tem mostrado que essa aparentemente misteriosa lei da harmonia dos interesses, em ação por detrás dos indivíduos na sociedade, orientados pelo lucro na sua vida econômica, ajudou a eliminar a pobreza ainda existente no século dezoito em todos os países ocidentais. Sem a crença nessa lei oculta da harmonia, a teoria de Manchester nunca teria surgido e funcionado.

O mesmo princípio aplica-se à política. Segundo os filósofos do iluminismo, a democracia pressupõe que se todas as pessoas seguirem a própria razão alcançar-se-ia o consenso da vontade da maioria para a vantagem de todos. A minoria teria apenas que se preparar para reconhecer que a vontade da maioria era a verdadeira vontade do todo, a *volonté générale* - conceito místico de Rousseau que distinguia a *volonté générale*, a vontade geral, da vontade de todos. A maioria não representa a vontade de todos, porque permanece a oposição, mas a vontade geral, a verdadeira vontade dirigida aos melhores interesses do grupo como um todo.

E fácil perceber a conseqüência dessa crença na harmonia. Se não acreditarmos nesta harmonia, a democracia não poderá funcionar, posto que a minoria não aceitaria a validade da decisão da maioria. Alguns países latino-americanos evidenciam abundantemente o que estou dizendo. Quando os militares não gostam de certa maioria democrática no poder, não demoram em instigar um golpe para derrubar o governo. Temos aí a principal caraterística da negação da democracia. A democracia se torna impossível sem a crença na harmonia, isto é, na validade providencial da decisão da maioria. Quando estive no Japão, muitas vezes me pediram para falar sobre os fundamentos religiosos da democracia, porque enfrentavam os mesmos problemas.

O Japão é também uma democracia, mas ela é ameaçada pela forte minoria que não aceita o conceito de vontade popular, de harmonia providencial.

O mesmo conceito aplica-se ao campo da educação. A educação é necessária para se chegar à maturidade capaz de levar as pessoas a reconhecer o princípio da harmonia na democracia. Crê-se que a educação pode desenvolver as potencialidades de todos os indivíduos levando-os a uma sociedade harmoniosa. Foi por isso que durante o iluminismo apareceram tantas escolas públicas. Havia apenas escolas das classes altas, ou da igreja, onde predominava o ensino eclesiástico. As novas escolas do iluminismo tornaram-se o verdadeiro centro da cultura. Fiquei surpreso, quando cheguei aqui (nos Estados Unidos), de ver como se leva a sério a educação, muito mais do que em qualquer país europeu que eu conheço. É que se crê com muito mais intensidade na harmonia. Mas guardemos isto: as escolas públicas foram criadas sob a influência da filosofia do iluminismo.

Até mesmo Deus era representado como educador. Acreditava-se que Deus educava a humanidade por etapas, e que agora, nesse grande século, o século do iluminismo, despontava a época da maturidade. Deus alcançava, afinal, o seu alvo educacional. A expressão clássica desta idéia encontra-se no livro *A educação da raça humana*,[5] do poeta, filósofo e teólogo alemão Gotthold Ephraim Lessing, o maior representante do iluminismo. Esse livro nos leva a compreender o iluminismo melhor, talvez, do que qualquer outro, do ponto de vista do sentimento pelo significado da vida.

O princípio da harmonia aplicava-se ainda na epistemologia, na teoria do conhecimento. É evidente em John Locke (1632-1704) e está na base de todo empirismo. Acredita-se que as impressões caóticas provenientes da realidade produzem em nossas mentes imagens compreensíveis da realidade, possibilitando o conhecimento e a ação. Pressupõe-se a operação, em nós, da lei da harmonia. É impressionante observar como boa parte dos empiristas estava dogmaticamente certa de que a lei da harmonia realmente funcionava.

A mais profunda expressão desta idéia de harmonia na filosofia se acha em Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), grande filósofo alemão. Todo o período clássico da filosofia alemã e da filosofia européia em geral dependeu dele, em grande parte. Foi

5. *Lessing's Theological Writings*, traduzido por Henry Chadwick, Stanford, Stanford University Press, 1957.

igualmente grande para os tempos modernos tornando-se querido dos filósofos analíticos contemporâneos, porque teve a esplêndida idéia de descrever a realidade em termos de cálculos lógicos. Empregou o vocábulo "harmonia", e falou de uma harmonia preestabelecida que possibilita as operações da realidade em todos os níveis. Baseava-se na separação cartesiana (de Descartes) entre os corpos materiais (*res extensa*) e a substância pensante, ou ego (alma) (*res cogitans*), e na questão da possibilidade da comunicação entre esses elementos. A resposta cartesiana achava-se numa terceira realidade, Deus. Dava-se em Deus a comunicação entre a alma e o corpo. A nossa alma não se comunicaria diretamente com o corpo. Nosso pensamento só influencia o corpo por meio de sua unidade transcendente, no fundamento divino.

Leibniz desenvolveu essa idéia de um modo bastante original. Aprendemos a respeito de mônadas na história da filosofia. A mônada vem de "um" em grego. As mônadas não se comunicam entre si. Estão separadas pelo corpo. Não obstante, enquanto mônadas individuais, nós podemos falar entre nós. Como é possível? Somente por meio da harmonia preestabelecida presente no fundamento divino em cada em de nós. Leibniz dizia: "As mônadas não têm janelas nem portas". Queria dizer que o ser humano individual está fechado em si mesmo. Esta teoria das mônadas tem sido interpretada como expressão simbólica da pulverização da comunidade medieval na sociedade atomizada dos tempos modernos. Essa interpretação me parece correta.

Permanecia a pergunta: "De que maneira podem os seres humanos se comunicar"? A resposta dizia que era por meio dessa harmonia preestabelecida por detrás das vidas individuais. Cada mônada individual, você e eu, contém dentro de si o universo inteiro. Cada indivíduo é um microcosmos. Mas cada um de nós materializa o universo segundo graus diversos de clareza. Podemos chegar ao mais alto grau de clareza. Potencialmente, tudo sabemos e tudo possuímos. Cada mônada tem a tarefa de desenvolver essa potencialidade. Tal era a idéia de Leibniz, a formulação metafísica do conceito da harmonia. Essa teoria, que nos parece fantástica, influenciou o iluminismo e a filosofia que veio depois.

Temos no protestantismo um conceito religioso equivalente a esse conceito de harmonia. Para os protestantes, a religião ou o cristianismo não precisava de uma autoridade central para dar respostas a todas as perguntas; não precisava de concílios nem de papas. Por outro lado, a existência de concílios expressava o princípio de harmonia, pois se acreditava que a opinião da maioria no concílio expressava o Espírito Santo. Naturalmente, o protestantismo tinha a sua autoridade, mais tarde chamada de

princípio formal, que era a Bíblia. A idéia de que a Bíblia pode provocar determinado impacto nos seus leitores por meio do Espírito divino expressava o princípio da harmonia. O princípio da harmonia agia por detrás dos leitores da Bíblia, possibilitando a harmonia universal e a existência da igreja. Apesar das inúmeras denominações diferentes e dos conflitos teológicos existentes, ainda se crê num único protestantismo. Não há, certamente, uma forma visível de unidade, não obstante o Conselho Mundial de Igrejas; o protestantismo permanece dividido. Mas qualquer um pode distinguir o protestantismo dos ortodoxos orientais, do catolicismo romano, do humanismo e de outras religiões. Existe certo tipo de unidade. Essa crença expressa o princípio da harmonia, embora sempre acompanhada da qualificação presente nas palavras "apesar de".

Depois de examinarmos todos esses aspectos do princípio da harmonia, espero que vocês entendam que quando desaparece a autoridade central sobrenatural, e permanece a individualização e outros conflitos na realidade, só se pode ter uma resposta possível tanto na religião como na cultura, na economia como na política, na epistemologia e na física, que é o princípio de uma harmonia preestabelecida produzindo indiretamente o que seria produzido diretamente pela interferência divina ou intra-histórica, como se deu na igreja romana medieval por meio de sua autoridade toda-unificadora. Essa autoridade sobrenatural era substituída, então, pelo princípio da harmonia. E, assim, chegamos a outra questão: "E se a harmonia não der certo?" Trata-se da pergunta existencialista surgida na segunda fase do romantismo no começo do século dezenove e repetida ao longo dos séculos dezenove e vinte.

Ainda se encontra entre a maioria de nossos intelectuais este tipo de otimismo paradoxal, idêntico ao conceito de harmonia. Vêmo-lo no marxismo e nos seguidores de Freud, no humanismo democrático comum e em tudo o que se chama de liberalismo na economia e na política. Contudo, já não é o mesmo que se via no século dezoito. Muitas coisas aconteceram desde então. O desenvolvimento teológico dessas décadas tem procurado respostas à questão: "E se os princípios da harmonia não funcionam?"

Questões

Que diferença há entre a sua definição de razão no sentido do logos ***universal*** *e o conceito de harmonia do iluminismo?*

Esses dois conceitos não estão no mesmo nível, tornando difícil a distinção. Mas

posso falar da relação entre eles. A razão, no sentido do *logos*, refere-se ao inteligível, à estrutura significativa da realidade em seu caráter essencial. O conceito de harmonia se refere à dinâmica da existência real, isto é, ao modo como no tempo e no espaço diferentes tendências se reúnem harmoniosamente. Em outras palavras, apesar da arbitrariedade dos indivíduos, o fluxo universal do movimento histórico é positivo e significativo. Assim, em resumo, diríamos que enquanto o *logos* trata com a estrutura formal da realidade na sua natureza essencial, a harmonia refere-se à dinâmica da existência no tempo e no espaço, com todas as suas ambigüidades. O primeiro é estrutura, o outro é movimento dinâmico.

Você disse que uma das doutrinas-chave do iluminismo era a harmonia da mente humana com o logos eterno. Em que sentido essa doutrina se assemelha ou difere da doutrina romântica do infinito dentro do finito? Se são semelhantes, até que ponto não seria o movimento romântico um retorno à doutrina básica do iluminismo depois de sua destruição por Kant?

O pressuposto dessa pergunta não corresponde aos fatos. Eu disse que uma das doutrinas-chave do iluminismo era a harmonia da mente humana com o *logos* eterno. Eu acho que você não entendeu o que eu disse em pelo menos 180 graus. O que eu realmente disse foi que a harmonia do iluminismo não era a harmonia da mente e que não tem nada a ver com o que nós chamamos hoje de harmonia, harmonia no sentido de repouso da mente, de nos sentarmos num belo jardim, contemplando as flores e sentindo a harmonia entre nós e a natureza. A sua pergunta talvez indique que eu não fui suficientemente enfático ao distinguir entre o conceito de harmonia do iluminismo e sua sentimentalização. Vou tentar novamente.

Ora, o conceito de harmonia é paradoxal. Nenhum de nós é harmonioso. Não há harmonia em nossa mente. Nem estamos em harmonia com Deus. Estamos em oposição a Deus e lutamos com ele. Não obstante, por detrás de todos, o destino ou a providência conduz a realidade de tal maneira que no fim tudo dá certo. Somos trazidos de volta a Deus ou a nós mesmos, apesar de tudo. O princípio da harmonia no iluminismo só pode ser entendido nos termos desse "apesar de". É melhor pensar na Escola de Economia de Manchester para ilustrar o que estou dizendo. Tanto o comprador como o vendedor brigam pelo lucro. Ambos se encontram no mercado, e nessa briga pelo lucro, surge um certo tipo de equilíbrio transitório que traz um lucro muito maior para a sociedade toda. Os indivíduos estão pensando apenas no benefício próprio, mas "apesar disso" a sociedade é servida. É daí que vem a idéia de que os vícios individuais

são benefícios públicos. Embora você seja um tremendo ganancioso e não queira pagar um centavo a mais ao seu vendedor, e embora ele também tenha a mesma atitude e brigue por isso, de certa forma, por detrás de tudo, há uma certa harmonia guiada pela providência. Trata-se do paradoxo da providência. Alguém fica agindo ocultamente, sem que o saibamos, seja o destino, ou Deus, ou o processo dialético em Hegel ou Marx. Embora sejamos avarentos e desagradáveis, o resultado será o melhor possível para os interessados. Eu dei exemplos disso em todos os domínios. Na democracia, por exemplo, apesar de todas as ofensas pessoais por ocasião das campanhas políticas, e de todas as promessas que os candidatos jamais pensaram em cumprir, persiste uma *volonté générale*. Embora ninguém saiba qual é a vontade verdadeira da sociedade, ela acaba aparecendo no decorrer do processo democrático. Depois da contagem dos votos, a decisão da maioria acaba representando a vontade geral e verdadeira da sociedade como um todo.

Assim, a idéia de harmonia não tem nada a ver com amabilidade. Nem supõe que sejam iguais a mente humana e o *logos* eterno. O iluminismo nunca pensou nisso. Apenas achava que a razão, unida ao *logos*, revela ao homem os princípios fundamentais da justiça. E se esses princípios fundamentais de justiça fossem violados, como o iluminismo achava que tinham sido na sociedade feudal, então se devia lutar contra os abusos sociais em nome dos princípios da lei natural pertencente à mente humana. Mas não havia união mística entre o homem e Deus, nem presença do infinito no finito como achava Nicolau de Cusa.

Apenas uma coisa está certa nessa pergunta, isto é, que o misticismo e o racionalismo não se contradizem e que o racionalismo se alimenta do princípio da identidade fundamentalmente místico, que é o princípio da presença da estrutura da verdade nas profundezas da mente humana. Esse ponto está certo. Existe essa relação. Mas nenhum filósofo do iluminismo aceitaria Espinosa. Todos rejeitaram Espinosa, que foi o verdadeiro herdeiro de Nicolau de Cusa e da tradição mística do mundo ocidental. O esquema sujeito-objeto era decisivo para Voltaire, Rousseau e outros representantes do iluminismo. Entretanto, percebiam a consciência da justiça na estrutura natural do ser humano. Era em nome dessa justiça que lutavam contra as deformações da sociedade.

B. A atitude dos iluministas

Depois deste exame de conceitos iluministas - autonomia, razão, natureza e har-

monia, vamos discutir a atitude dos iluministas, de seus grandes representantes e das conseqüências de suas idéias até nossos dias.

1. Caráter burguês

Em primeiro lugar, uma observação sociológica. O iluminista é burguês. A palavra vem do francês, *bourgeois* e eqüivale ao alemão *Bürger*, que significa "quem vive dentro dos muros da cidade". Não havia burgueses na Idade Média. O burguês é calculista e racionalista. Na Idade Média a auto-confiança, a consciência de si, e a idéia que as pessoas faziam de si mesmas não dependiam dos poderes da razão - razão em sentido amplo - mas da capacidade de enfrentar as situações em que haviam sido jogadas pelo destino transcendente. Os medievais tinham seu lugar na sociedade, fossem reis ou esmoleiros ou estivessem entre esses dois extremos. Cada pessoa se relacionava diretamente com a realidade suprema. A função do imperador consistia em manter unida a cristandade em todo o mundo conhecido. A função do esmoleiro consistia em dar oportunidade às pessoas comuns para praticarem a caridade, ajudando-lhes, pois, a salvar as almas. Todos os demais sentiam igualmente que ocupavam um lugar especial. Era uma sociedade de tipo hierárquico. As ordens sagradas se distribuíam umas depois das outras, representadas no céu e na terra. Esse conceito originara-se nos escritos do grande místico Dionísio Areopagita (c. A. D. 500). Fora retomado na Idade Média pelos escolásticos para descrever os lugares ocupados na sociedade pelas pessoas, incluindo não apenas a hierarquia eclesiástica mas também a secular, a política e a social. O corolário dessa idéia na reforma luterana foi o conceito de vocação. Todas as pessoas ocupavam o seu lugar porque Deus assim determinava por meio da vocação divina (*vocatio*). Aí, cada qual deveria permanecer sem tentar subverter essa vocação divina.

A orientação vertical da totalidade da vida na Idade Média opunha-se diretamente ao esquema horizontal da sociedade burguesa do iluminismo. Os burgueses queriam analisar e transformar a realidade para controlá-la. A linha horizontal era-lhes decisiva nessa tarefa. Queriam exercer esse controle por meio do cálculo. Era assim que procediam os homens de negócio. Caso contrário, perderiam. Por isso precisavam ir além do lugar onde estavam. Não poderiam aceitar o *status quo*. E para isso precisavam conhecer a realidade. Essa realidade que transcende o lugar limitado precisava ser conhecida para ser calculada e controlada. Essa tarefa pressupunha que a natureza fosse regular e que

a realidade se mostrasse por meio de modelos calculáveis. Os burgueses possuíam essa atitude calculista, e percebiam a natureza e a realidade mediante modelos regulares possíveis de confiança. Era o que possibilitava as transações comerciais.

2. O ideal da religião razoável

Devem, portanto, ser excluídos todos os elementos irracionais que interferem com esse modelo calculável da realidade. Em conseqüência, todos os elementos irracionais da religião devem ser eliminados. Os burgueses precisam de uma religião razoável que vê Deus lá longe, atrás do processo da vida. Ele teria feito o mundo mas o deixara às próprias leis. Sem mais interferir. Qualquer interferência de Deus poria em risco a calculabilidade. Tais interferências tinham que ser negadas, bem como qualquer revelação especial.

Assim, negavam-se todos os conceitos-limite da vida porque perturbavam as atividades calculadoras e controladoras do homem em face da realidade. Por exemplo, eliminava-se a morte porque interferia no pensamento progressista do controle da realidade. Era preciso fazer desaparecer a compreensão clássica da morte, que via a vida humana vinda da eternidade e voltando para ele, numa linha vertical. A pregação teológica burguesa, até mesmo no catolicismo romano, no começo do século dezoito, jamais se referia à morte. O grande conflito entre Pascal e os jesuítas envolvia essa vitória da burguesia que conseguira eliminar da pregação da igreja temas como a morte, a culpa e o inferno. Os jesuítas apoiavam a sociedade burguesa. Tranqüilizavam a consciência burguesa acabando com as situações-limite da teologia clássica. Omitiam as ameaças tradicionais da morte e do juízo final. Não eram assuntos de bom gosto. Falar em morte não agradava. Também se evita mencionar a morte na sociedade americana moderna. Nos Estados Unidos a gente não morre; a gente "parte". Não convém morrer numa sociedade progressista. Morrer seria o fim do controle e dos cálculos do homem. Seria o fim dos propósitos intra-mundanos.

Ataca-se com mais furor a idéia de pecado original. É claro que havia a crítica justificável da maneira supersticiosa e literalista como essa doutrina era pregada em conexão com a história do Paraíso. Mas era também criticada porque conflitava com a crença no desenvolvimento progressivo da situação humana na terra. A maior parte do humanismo atual segue ainda essa mesma crítica do iluminismo. Quando Reinhold Niebuhr conseguiu abalar essa visão humanista, foi um grande evento teológico.

Naturalmente, ele foi apoiado pelo estilo existencialista do século vinte em que vivemos. Apesar disso, a afirmação da melhoria progressiva da situação humana ainda está bastante em voga.

Diminuía o medo do inferno. O medo da morte é, na verdade, o medo do inferno. Por isso esse conceito foi abandonado. Desapareceu o seu sentido simbólico. Em conseqüência, também desapareceu o seu oposto, não só o símbolo mitológico do céu, mas também a idéia de graça. A ação da graça vem de fora das atividades autônomas do homem. Kant achava que expressava algo heterônomo. Se vem de fora, destrói o poder autônomo do homem. O que sobrava era uma religião razoável, como dizia Kant.[6] Nesse tipo de religião dispensava-se a oração porque relacionava o crente com o que o transcende. Os adeptos do iluminismo viam esse tipo de relacionamento com muita suspeita. Kant dizia que se uma pessoa fosse surpreendida por outras no ato da oração ela ficaria envergonhada. A situação da oração não lhe parecia digna do homem que controlava o mundo e possuía os poderes da razão.

Diluíam-se, dessa forma, tanto os elementos existenciais da finidade, do desespero e da ansiedade como o dom da graça. Permanecia apenas a religião razoável do progresso, a crença num Deus lá fora, que não se preocupa muito com o mundo que criou. Nesse mundo entregue ao seu próprio comando, persistiam certas exigências morais em termos de justiça e de estabilidade burguesas. Também se acreditava na imortalidade da alma, isto é, na capacidade humana de desenvolvimento progressivo mesmo depois da morte.

3. Moralismo do senso comum

O elemento básico da moral iluminista era a tolerância. O burguês dessa época era tolerante. Entendia a tolerância a partir das guerras de religião. Seu profundo repúdio às formas assassinas e destrutivas dessas guerras - só na Alemanha metade da população foi morta durante a Guerra dos Trinta Anos (1618-1648) - fez com que negasse qualquer afirmação absoluta da igreja. É provável que o espírito de tolerância tenha surgido com a Reforma. Mas os poderes seculares só se apropriaram desse princípio depois das sanguinolentas guerras religiosas quando perceberam que era impossível reunir as igrejas. Nada melhor do que forçar sobre elas esse espírito de tolerância.

---

6. Cf. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, traduzido por T. M. Greene e H. H. Hudson, New York, Harper & Brothers, 1960.

Os movimentos sectários e espiritualistas da época da Reforma também inspiraram esse sentimento de tolerância. Insistiam na crença de que todos os indivíduos se relacionam imediatamente com Deus. Não há tipos de relacionamento com Deus melhores do que outros. Esse mesmo sentimento domina boa parte da vida religiosa americana. Em comparação com o Espírito divino com quem cada indivíduo se relaciona imediatamente, a Bíblia e a tradição se tornam secundárias.

Uma outra razão do surgimento desse espírito de tolerância relaciona-se com o Estado secularizado. O Estado se seculariza porque tem que superar as divisões da igreja. Não podia se identificar com nenhuma igreja. Mas logo surgiu um outro problema, expresso com clareza por John Locke. Poderia haver tolerância completa? Poderíamos ser tolerantes com os católicos, por exemplo, quando sabemos que são intolerantes por princípio, especialmente quando no poder? John Locke achava que não. Os católicos não deveriam ser tolerados. Nem tampouco os ateus. É que o sistema moral da sociedade se baseava na crença de que Deus era legislador e juiz moral. Se essa crença desaparecesse todo o sistema entraria em colapso. Vemos, assim, que até mesmo os campeões da tolerância estabeleciam-lhe certos limites básicos.

Estamos discutindo a tolerância como um dos elementos da atitude da sociedade burguesa do século dezoito, expresso classicamente nos escritos de Locke a respeito. Indicamos que a tolerância vem da experiência do século dezessete, que foi o século das terríveis guerras de religião que quase devastaram a Europa. Quando se chegou à conclusão que nem os católicos nem os protestantes chegariam à vitória final, o Estado secularizado teve que intervir, sem se identificar com nenhum dos grupos. Da experiência dessas guerras religiosas, cruéis e devastadoras, nasceu a tolerância em face das diferentes tradições religiosas. Essas guerras acabam sendo as mais sanguinolentas porque nelas se expressa, de modo particular, a preocupação incondicional, sendo que esse modo particular se confunde com a preocupação suprema, muito embora não consiga se identificar com ela. E assim, temos como resultado a demonização da religião na sua pior forma.

Apreciamos o mesmo fenômeno hoje em dia. As quase religiões, com sua tendência para erradicar o inimigo, lutam contra ele, sob a alegação de defender uma fé absoluta e incondicional, imaginando que as expressões concretas e particulares dessa fé sejam o próprio "absoluto e incondicional". Entre os modernos fenômenos desse tipo, tivemos as guerras entre o nazismo e o comunismo entre nações e mesmo dentro de nações, bem como o espírito do absolutismo que permeia as guerras frias entre o humanismo

liberal no ocidente e o totalitarismo em partes do oriente. Observamos o horror que resulta da elevação demônica de algo finito à validade absoluta. Eu considero essa situação demônica, porque indivíduos e nações se tornam possessos e são levados a destruir tudo o que encontram pela frente. E desde que tudo isso se faz numa base finita, eles acabam se auto-destruindo. É assim que funciona a dialética do demônico. O demônico expressou-se primeiramente no campo das religiões concretas, na França entre os católicos e os huguenotes, e no resto da Europa entre os católicos e os protestantes. Os lados em conflito não se dão conta que Deus é maior do que as formas em que se manifesta. Entende-se que numa situação dessas tenha surgido o espírito de tolerância, sob o impulso do poder secular. Numa Europa quase destruída, o Estado secular trouxe salvação do fanatismo religioso, e foi apoiado no princípio de tolerância pela idéia religiosa mística do relacionamento imediato dos indivíduos com Deus. Acho que estas considerações são suficientes a respeito do princípio de tolerância. Vimos que não se tratava de uma tolerância sem limites porque, pelo menos para Locke, os católicos e os ateus não deviam ser tolerados: os católicos porque eram intolerantes por princípio, e os ateus porque negavam as bases religiosas da tolerância.

Vamos examinar agora outra caraterística da vida moral burguesa: a disciplina. A cultura burguesa se baseava na repressão dos elementos que haviam sido permitidos na sociedade aristocrática da época feudal. Em parte, esse senso de disciplina remontava aos dias de Calvino. O próprio calvinismo vinha de uma cidade, Genebra, onde a disciplina era fator fundamental. Na antiga sociedade aristocrática, pelo menos na classes mais altas - mas também entre os camponeses como bem o demonstram as cenas campestres pintadas pelos artistas holandeses do século dezessete - aceitavam-se os prazeres da vida, as expressões de vitalidade nas mais primitivas linhas do jogo erótico, o desejo de embriaguez para exaltar o sentimento de vitalidade, mas também o senso da beleza nas artes e da glória da natureza como na Grécia antiga. Quanto mais aristocrática a posição social tanto mais exuberante de vitalidade se expressava a vida. Os aristocratas não eram apenas os grandes proprietários de terras mas também mais tarde, os nobres nas cidades medievais.

Na sociedade burguesa tudo isso foi negado, em parte em nome da religião e, em parte, em nome das necessidades da estrutura sociológica e econômica da ordem burguesa. Na verdade, essas coisas são sempre interdependentes. As repressões e restrições se justificam pelo propósito de transformar a realidade por meio do trabalho. O trabalho exigia disciplina e auto-controle. O que se liga ao protestantismo de uma outra forma. O protestantismo abolira a forma monástica do ascetismo. Lutero e Calvino haviam

atacado violentamente as formas monásticas da ascese, juntamente com outros reformadores, descartando-as como válidas. Entretanto, surgia uma outra forma de ascetismo no protestantismo, desta vez voltada para o mundo em oposição ao monasticismo que abandonava o mundo. Essa nova ascese se desenvolvia entre os trabalhadores e valorizava o trabalho. Os trabalhadores eram importantes porque produziam os meios técnicos capazes de transformar a realidade a serviço da humanidade. Essa forma intra-mundana de ascese protestante foi descrita por Max Weber (1864-1920), grande sociólogo alemão.[7] A idéia do reino de Deus, tão importante no pensamento calvinista, adquiriu a conotação de trabalho para a transformação da natureza em favor da humanidade. É nessa luz que se podem entender fatos como a jornada de trabalho de catorze horas, vivida por trabalhadores que ganhavam apenas o mínimo para a subsistência e também vivida pelos proprietários que trabalhavam até mais que os empregados mas ficavam com o lucro. Assim, o cerne dos princípios éticos da sociedade burguesa eram o trabalho, a disciplina e o auto-controle. As formas da existência econômica da sociedade burguesa submetiam-se a essa ascese intra-mundana devotada à promoção do reino de Deus.

Vale a pena estudar casos onde esse tipo de auto-disciplina burguesa, afinal, se desintegrava. Tão logo começava a desintegração, o sistema todo começava a ruir. Conhecemos pesquisas históricas e econômicas do século dezenove, na Alemanha, que mostram o que aconteceu com a vitória gradual da sociedade burguesa. Essa vitória veio atrasada na Alemanha, pois a Alemanha esteve por mais tempo do que a França, a Inglaterra, a Holanda e a Bélgica, sob o sistema feudal. Foi só por volta do final do século dezenove que a burguesia, afinal, triunfou na Alemanha. Aí se pôde ver a seguinte lei sociológica em ação, embora leis desse tipo nunca sejam estritas porque a liberdade humana pode mudá-las. Em primeiro lugar, todos os gerentes das grandes companhias e empresas submetiam-se, como regra, à severa disciplina de trabalho. Essa disciplina se reproduzia ainda na segunda geração, porém, em base menos ascética. Já se admitia certo luxo. A terceira geração, gozando de padrões de vida bem mais altos, passou a se comportar como os *playboys* de nossa época. Na Alemanha, procuraram as formas luxuosas de vida e deram expressão tanto às formas sensuais como às artísticas. Alguns construíam grandes mansões; outros colecionavam obras de arte. Esta lei das três gerações nos ajuda a analisar a sociedade burguesa, e nos mostra que quando a repressão decresce coexistindo com a dedicação ascética ao trabalho, começa a desintegração dos pilares dessa sociedade.

7. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York, Charles Scribner's Sons, 1930.

4. Sentimento subjetivo

Uma das palavras mais comuns na literatura do século dezoito era "lágrimas". Todas as pessoas choram; chora-se em êxtases de desespero ou de felicidade. Sempre que se descrevem cenas de felicidade, as pessoas choram. Não conseguem agir de outra forma. Que quer dizer isso? Era o século da razão e, no entanto, havia todo esse sentimentalismo. Como se relacionam razão e sentimento? Havia uma aliança desses dois pólos. As pessoas choravam diante do que permanecia depois que os princípios da razão se realizavam. O racionalismo ensinava que os elementos emocionais deveriam ser excluídos da racionalidade. As emoções eram irrelevantes em face das coisas sérias da vida, como a produção e as transações comerciais da indústria burguesa. Então, quando as emoções são excluídas da razão e não mais se submetem ao critério da lógica tornam-se selvagens e acabam em todas as formas de emocionalismo descontrolado. Essas coisas também acontecem nos seres humanos de nosso século vinte. Gente completamente racionalista no terreno do pensamento cai, de repente, em momentos de emocionalismo descontrolado em suas vidas pessoais.

Quando o homem é dividido em duas partes, em racional e emocional, a razão se ausenta das emoções. Quando o emocionalismo se alia à ignorância, a situação se torna perigosa. Um dos perigos desse emocionalismo ignorante, especialmente nos Estados Unidos, se vê na propaganda da guerra fria, que poderá explodir no futuro desembocando na destruição de muitas instituições democráticas. É o perigo de todos os movimentos fascistas desde o macartismo até suas formas atuais. Precisamos nos dar conta de que se os filósofos permanecem fechados em suas pesquisas lógicas, e não entram nos problemas importantes da vida, abandonam a realidade da existência a movimentos dominados pelo emocionalismo ignorante.

C. Conflitos intrínsecos ao iluminismo

Vamos agora tratar de conflitos dentro do próprio iluminismo. Precisamos examiná-los para entender o desenvolvimento teológico. Há conflitos dentro do iluminismo, que nos mostram que nossa imagem cinzenta do período não é verdadeira. Trata-se, certamente, de uma época infinitamente mais rica do que em geral imaginamos. Na verdade, nunca deveríamos pensar que há períodos históricos monolíticos. Ao estudar a Renascença não devemos imaginar que todos os camponeses do sul da Bavária

representavam-na. Seria ridículo pensarmos assim. Os representantes da Renascença não passavam, na Europa, de alguns poucos milhares de pessoas. Essas pessoas eram as que tinham consciência da situação e que se tornaram os líderes intelectuais do futuro. Assim, nem a Renascença nem os períodos seguintes foram monolíticos.

Na época do iluminismo, havia inúmeros movimentos subterrâneos. Ocasionalmente subiam à superfície e se revoltavam contra a situação da superfície. Nunca conseguiram dominar a situação, é verdade. Nem chegaram a impedir o triunfo da burguesia no terreno intelectual ou no econômico, que era, sem dúvida, o mais importante nesse tipo de sociedade, tanto para as revoluções políticas como para a religião. Os movimentos subterrâneos não chegaram a derrubar as atitudes otimistas e progressistas do iluminismo. Contudo, estavam lá e apareciam sempre que a burguesa vitoriosa sofria conflitos internos, preparando o caminho para a nova situação do século vinte. Precisamos mencioná-los porque representaram importante papel nas discussões teológicas posteriores.

1. Pessimismo cósmico

O primeiro movimento subterrâneo que minava o iluminismo era o pessimismo cósmico. Tratava-se de reação a eventos naturais de proporções catastróficas. Qual foi a atitude dos teólogos do século dezoito? Tomaram o rumo do otimismo que eu chamaria de teleológico. *Telos* significa alvo ou propósito, em grego. Havia um otimismo básico relacionado com o propósito divino na criação do mundo. Qual era o propósito de Deus? Criar o universo de tal maneira que todas as coisas concorressem para o bem do homem. As descrições dos teólogos do iluminismo sempre mostravam a sabedoria divina retratada num Deus maravilhosamente técnico que construíra a melhor máquina possível para a glória e bem estar do homem. Com esse mesmo propósito criara a lua e o sol. Cuidara para que o sol não aparecesse de noite a fim de não perturbar o sono de suas criaturas. Via-se a sabedoria e a bondade de Deus até nas menores coisas na criação do melhor dos mundos possíveis, por causa do homem. Tudo era teleológico e tinha um propósito para a raça humana. Por que não ser otimista e progressista, e fruir todas as coisas que Deus em sua sabedoria criara para o bem humano?

Mas eis que nos sobrevém um desastre. A cidade de Lisboa foi abalada por terrível terremoto no meio do século dezoito e muita gente morreu. Comparando com os horrores do século vinte talvez esse terremoto não represente muita coisa para nós.

Mas naquela época, quando a população da terra era pequena e os seres humanos muito valorizados, representou tremendo choque. Sessenta mil pessoas foram mortas nesse terremoto de Lisboa. Essa catástrofe adquiriu dimensões inimagináveis numa época em que se acreditava num Deus que criara o mundo com o propósito de servir os homens. Esse evento sacudiu o otimismo e o progressismo do século dezoito. Também simbolizou de modo dramático as coisas que podem acontecer a qualquer momento e que nós, tão facilmente, deixamos de considerar.

É curiosos observar como os filósofos ficaram alarmados. Esse evento marcou profundamente o jovem Goethe (1740-1832). Foi depois desse terremoto que Voltaire (1694-1778), o representante clássico do iluminismo francês, escreveu o romance pessimista, *Cândido*, que nos aconselha a nos retirarmos para o nosso jardim e a abandonar os horrores da história mundial. Essas coisas, porém, não conseguiram inibir o progresso constante da sociedade burguesa, da qual surgiram no século dezenove as idéias evolucionistas. De qualquer maneira, o pessimismo latente continuava pronto a eclodir na forma de influentes movimentos filosóficos, como de fato se vê na fase madura de Schelling (1775-1854) e em Schopenhauer (1788-1860). Apesar disso, a filosofia dominante do iluminismo continuava a ser otimista expressando-se mais caracteristicamente no princípio da teodicéia de Leibniz. A palavra "teodicéia" vem de duas palavras gregas, *theos*, Deus, e *dike*, justiça. Teodicéia significa, pois, "justificar Deus em face dos males do mundo".

A teodicéia de Leibniz era, no entanto, bem mais profunda do que o uso que dela fazia a filosofia otimista do iluminismo. Achava que se Deus criasse um mundo finito, não poderia superar os limites da finidade. Deus teria que aceitar esses limites juntamente com os males daí decorrentes. Tinha que tomar esse risco. Supondo que Deus, afinal, se decidiu pela criação desse mundo, fê-lo o melhor dos mundos possíveis. A frase se transformou em *slogan*. Quando a reação pessimista predominou, ela passou a ser usada ironicamente. Olhem para as sessenta mil pessoas desaparecidas em Lisboa, e digam ainda que este é o melhor dos mundos possíveis! Era a reação. Mas, naturalmente, não era justa em face de uma grande filosofia. Essas coisas sempre acontecem. O mesmo sobreveio a Hegel. O que Leibniz realmente queria dizer não era que o mundo fosse totalmente bom, mas que tendo que haver mundo, este era o menos mau ou, em outras palavras, o melhor mundo possível, porque Deus não poderia fazer um mundo finito que fosse ao mesmo tempo absolutamente bom. Queria dizer que a finidade carrega em si a necessidade do mal.

Todos os teólogos do século dezenove vão se envolver com esse problema filosófico fundamental. Vão tratar do problema da teodicéia. O mundo criado por Deus será considerado bom, mas por causa de sua finidade, não poderá ser perfeito. A frase de Leibniz será retirada do contexto, mal interpretada e, finalmente, voltada contra ele com ironia.

2. Valores culturais

Outra pergunta: de que maneira se dá o progresso na sociedade burguesa? Os filósofos do iluminismo percebem curioso paradoxo nesse problema, especialmente Rousseau (1712-1778). No seu primeiro livro[8], Rousseau trata da seguinte questão: As ciências e as artes contribuíram positivamente para o desenvolvimento da moral da sociedade? Essa pergunta fora formulada pela Academia de Ciências, como tema de um concurso literário. Rousseau ganhou o concurso. A questão proposta já denotava a existência de certo ceticismo sobre a glória da civilização entre os intelectuais franceses. A resposta de Rousseau fora negativa: as artes e as ciências não haviam contribuído para o desenvolvimento da moral nem para a felicidade da humanidade. Na verdade, promoviam a imoralidade, não no sentido restrito em que usamos hoje esse termo, mas no sentido mais amplo de desenvolvimento ético e de sensibilidade moral, ou melhor, de seus opostos, isto é, de desenvolvimento anti-ético e de insensibilidade.

Rousseau alegava que no novo estado da sociedade, o aumento do prazer de uns poucos se baseava na miséria de muitos. Não estava pensando apenas na sociedade burguesa, mas no desenvolvimento social desde os tempos primitivos. O avanço da ciências e da produtividade técnica cindira profundamente a sociedade entre os possuidores de bens e os que nada tinham. O período primitivo tornara-se para Rousseau o "paraíso perdido" enquanto os tempos modernos, o "estado negativo". Essa situação surgira do estabelecimento da propriedade privada, desconhecida nos tempos primitivos. Dessa forma, Rousseau descrevia vividamente a situação política e econômica do século dezoito, antes da eclosão da revolução francesa. De um lado a luxúria e a preguiça; de outro, a exploração e a miséria. Rousseau questionava a crença no desenvolvimento progressivo da moral por meio da civilização. Seria bom o progresso cultural? Não! Seria a sociedade progressista moderna, com suas artes e ciências, melhor do que o estado natural dos selvagens, mais tarde chamados selvagens nobres? Muitos respondiam com Rousseau, Não! A palavra de ordem era retornar ao estado natural primitivo.

8. *Discours sur les sciences et les arts*, 1750.

Rousseau demonstrou que era um profeta em sentido duplo. Com seus escritos políticos acabou sendo o pai da revolução francesa e porta- voz da sociedade burguesa. Ninguém conseguiu prever com tanta acuidade a revolução francesa, como ele. Por outro lado, com sua atitude crítica em face do progresso da civilização, veio a ser o predecessor do romantismo, período que sucedeu o iluminismo e que o superou. Rousseau representou os dois movimentos ao mesmo tempo. Na verdade, os grandes realizadores dos idéias do iluminismo foram os que também o superaram: David Hume, na Inglaterra, Immanuel Kant, na Alemanha, e Rousseau na França. Como vocês observaram, estivemos falando dos conflitos intrínsecos do iluminismo. Esses conflitos se mostravam muito claramente em Rousseau. O pai da revolução francesa foi igualmente o predecessor do romantismo.

3. Vícios pessoais

Surgiu um outro problema. Quando a sociedade se baseia no sistema econômico de vendas e compras, é preciso despertar os desejos humanos para que essa economia se torne possível. Irrompe, assim, no meio do iluminismo e da sociedade burguesa um princípio anti-puritano. Se todas as pessoas apenas trabalhassem e ninguém comprasse os produtos industrializados, é óbvio que logo não haveria mais trabalho a ser feito e o sistema todo entraria em colapso. Portanto, não era apenas bom, mas essencial, despertar no povo o desejo de comprar. Como resultado, introduz-se o princípio do prazer na dinâmica da sociedade burguesa, em oposição ao princípio do trabalho com suas feições ascéticas, caraterístico do calvinismo original e da burguesia anterior. Diríamos, numa frase, que os *vícios pessoais fomentam o bem comum*. Vamos examinar mais adiante, como Mandeville relatou o que se passou na Inglaterra.

Devemos dizer alguma coisa sobre os pressupostos filosóficos da ética do eudemonismo desenvolvida depois do período ascético da sociedade burguesa. Em geral empregamos a palavra "materialismo". Usâmo-la na propaganda da guerra fria, pois os comunistas são chamados de materialistas. As pessoas que empregam esse termo na propaganda não estão interessadas no seu sentido, para que sua paixão pela propaganda não venha a diminuir - o que seria uma pena! Mas aqui, numa sala de aula, devemos procurar descobrir o que essa palavra realmente quer dizer.

Há diferentes formas de materialismo. O materialismo marxista, por exemplo, é completamente diferente do materialismo francês do século dezoito. Este último é de tipo ontológico ou metafísico. Marx combateu-o veementemente. Mas existiu um

filósofo no século dezoito que vale a pena ser estudado, porque a ética teológica até hoje não se cansa de tentar refutar suas idéias. Trata-se de *Helvétius* (1715-1771) que em latim quer dizer "Suíço". Era francês e representava o materialismo. Ele achava que o homem age movido apenas pelo amor próprio. Nunca se esforçou em analisar esse amor próprio, mas basicamente significa que ninguém deseja os objetos por causa deles. Segundo a sua psicologia, as pessoas amam as coisas para seu próprio prazer. Não existe fundamento algum para a idéia da consciência moral capaz de distinguir entre o bem e o mal. A consciência resulta do castigo. Sua tese era esta: "O remorso começa quando termina a impunidade". Queria dizer que apenas nos arrependemos quando somos punidos e que não há remorso se conseguimos escapar do castigo. Psicologicamente, ele não estava totalmente errado, embora não se possa dizer que sua tese fosse verdadeira enquanto princípio. Segundo Helvétius os maiores homens tiveram sempre grandes paixões e puderam satisfazê-las. Mesmo se chegássemos à igualdade na educação, nas oportunidades e no talento, ainda permaneceria a diferença na paixão. O poder da paixão carrega em si a diferença toda.

O elemento de poder é um dos mais importantes nos movimentos subterrâneos do iluminismo. O poder era constantemente reprimido e mantido sob controle. Pertencia ao mundo subterrâneo. Maquiavel (1469-1527) era tabu no século dezoito e nos dois séculos precedentes, não porque estivesse errado mas porque todos os que agiam segundo os seus princípios não queriam ouvir a sua teoria. Permitiam-se todas as formas de poder, até mesmo o envenenamento e outros tipos de assassinato desde que fossem para o bem do Estado. Todos os políticos eram maquiavélicos, mas não o confessavam. Se expressassem essas idéias, perderiam o poder. Esse poder funciona melhor quando não se fala a seu respeito. Nesse contexto, a luta pelo poder era importante elemento subterrâneo do século dezoito. Veio depois, no século dezenove, um outro filósofo que fez o mesmo que Maquiavel fizera, porém, não mais em forma política e diplomática, mas de modo mais universal e metafísico: Friedrich Nietzsche, com sua idéia da "vontade de poder". Nietzsche sacudiu o iluminismo e fêz com que a idéia de poder viesse à tona. Foi, também, um dos principais predecessores da filosofia existencialista do século vinte.

Naturalmente, negava-se a religião. O poder dos sacerdotes baseava-se na credulidade estúpida das massas. Nietzsche teve que negar a igreja porque ela considerava a paixão pecado, quando eram precisamente as grandes paixões, segundo ele, as responsáveis pelas maiores conquistas. As grandes virtudes, igualmente, eram as da

paixão, capazes de mais fazer para o bem de todos. A religião contradiz as paixões e prazeres acessíveis a todos. A religião reprime. Abandonemos, pois, a religião.

4. Progresso baseado na imoralidade

O naturalismo demônico surgiu também nos subterrâneos do iluminismo, e só subiu à superfície por volta do final do século dezoito. Expressava-se, principalmente, por meio de idéias sexuais. Na Inglaterra, era mais filosófico: o progresso vinha da imoralidade, da negação dos princípios éticos. Essa era a idéia de Helvétius, mas quem a formulou filosoficamente foi Bernardo de Mandeville (1670-1733). Semelhantemente à teoria econômica de Manchester, dizia que a necessidade das trocas econômicas exigia da sociedade a satisfação de seus instintos e prazeres. O progresso dependia das pessoas ávidas por luxo, capazes de comprar artigos caros. Lembremo-nos de que essas idéias apareceram no contexto do puritanismo inglês onde o princípio do prazer havia sido suprimido desde muito tempo. Podemos, pois, imaginar o conflito surgido com a glorificação do luxo, sob a alegação de que era necessário economicamente. O progresso social desmoronaria se fossem eliminadas as diversões, os prazeres e o luxo. Para que a economia triunfasse, desenvolvia-se o privilégio e o *status*. Assim, se acreditava que os vícios pessoais dos poderosos sempre em busca de prazer, glória e *status* social, mantinham em movimento a máquina da sociedade capitalista.

Ao estudarmos esta situação, logo percebemos que a sociedade do século dezoito podia ser qualquer coisa menos monolítica. Os problemas examinados sob o título de análise existencialista da situação humana faziam parte dos subterrâneos do iluminismo, prontos para vir à tona, como de fato aconteceu mais tarde.

D. Os realizadores e os críticos do iluminismo

Vamos estudar agora o pensamento de Rousseau, Hume e Kant, a quem já nos referimos antes.

1. Rousseau, a revolução francesa e o romantismo

Acho que não preciso acrescentar muito mais ao que já disse a respeito de Rousseau enquanto pai da revolução fancesa. Seus princípios também influenciaram a revolução

americana. Eram os princípios da razão natural. O que fez de Rousseau o filósofo da revolução francesa foi o uso da razão crítica, como a chamo, derivada, en última análise, dos estóicos. Era a aplicação da crença na harmonia, da crença de que a vontade da maioria é a verdadeira vontade da sociedade e o que há de melhor para ela. Mas em Rousseau também temos um outro conceito de natureza. Vocês talvez se lembrem de que lhes falei de dois conceitos de natureza, o material e o formal. O conceito material refere-se ao que está fora do homem, embora inclua o seu corpo físico. O formal refere-se, por exemplo, ao espírito humano. Rousseau, enquanto pai da revolução fançesa, usava o conceito formal de natureza ao identificar a natureza com a razão. Tirava essa noção de natureza ou de razão da idéia de um estado original e paradisíaco da humanidade, que era em estado de perfeito comunismo. Não empregou a palavra "comunismo", mas falou da "ausência de propriedade privada" entre os selvagens. A natureza existia numa forma preparatória, de uma comunidade natural de todos os seres reunidos, numa espécie de ecologia produzida pela natureza, como se diz agora, onde o homem se integra ao todo. Esta noção era intensificada pelo sentimentalismo de que já falei, responsável pela volta à natureza. O *Petit Trianon*, de Versailles, ilustra o que estou dizendo com seus pastores e pastoras. Trata-se da mistura da frivolidade com o desejo de escapar da civilização.

Esses impressionantes edifícios expressam bem o espírito de Rousseau. Combinam de maneira estranha os dois conceitos de razão. De um lado, a razão crítica responsável pela filosofia revolucionária da revolução francesa e, também, por alguns dos princípios básicos da revolução americana; do outro, o apelo romântico e sentimental da natureza, fora do homem, onde Rousseau acreditava ter encontrado o "natural" que aí se materializara desde tempos remotos, antes do começo da civilização. Este segundo aspecto do pensamento de Rousseau preparou o caminho para a superação do iluminismo ainda atuante na revolução francesa, e abriu as portas para o romantismo do período seguinte. Temos, assim, em Rousseau, a realização do princípio da razão do século dezoito e a sua superação.

2. Hume, a história da religião e o positivismo

Voltamo-nos agora ao segundo pensador em quem observo, de certa forma, a mesma coisa. Trata-se de David Hume, na Inglaterra (1711-1776). As tendências do iluminismo expressas classicamente por John Locke terminaram em Hume. Sua

epistemologia criticava a confiança do iluminismo em seus princípios racionais. Fazia desmoronar a certeza da crença na validade do que temos chamado de razão intuitiva e razão crítica. E com isso ruiriam também os fundamentos metafísicos da lei natural em que se baseava o iluminismo.

Os principais conceitos teológicos do iluminismo eram Deus, liberdade e imortalidade. Hume derrubou-os com o seu ceticismo epistemológico básico. Sua crítica contra a certeza racional do iluminismo foi vista na Inglaterra como um golpe mortal. Hume desmantelava a grande tentativa dos homens modernos de tratar com a razão todos os problemas da vida. É por isso que ele pode ser considerado importante ponto de partida para o que chamamos de positivismo na filosofia moderna.

A burguesia havia conquistado todos os inimigos em várias revoluções e aumentava o seu poder. Se os princípios pelos quais a burguesia ganhara poder fossem ainda válidos na nova situação, acabariam ameaçando a própria burguesia. Portanto, a razão crítica passava a ser substituída pela aceitação positivista da razão observadora e calculadora. A paixão crítica dos grandes pensadores do iluminismo cedia lugar. agora, ao positivismo da filosofia nominalista dos tempos modernos. Que quer dizer, afinal, positivismo? Aceitar o positivamente dado, observando-o e descrevendo-o sem criticá-lo e sem tentar construir um sistema a partir desse dado. Temos em Hume, pois, a grande mudança que veio a ser importante para a Europa toda por meio do impacto de Hume sobre Kant.

Essa nova orientação foi significativa para os três países onde, então, se desenvolvia a filosofia moderna: França, Grã-Bretanha e Alemanha. Na França de Rousseau a razão lutava contra a tradição até o advento da revolução francesa. A França era católica e o iluminismo se alimentava, em parte, da atitude crítica da maçonaria. Até hoje a mente francesa foi dividida entre os que seguem a igreja católica e os que a rejeitam. As grandes disputas do começo deste século entre a igreja e o Estado na França, com a separação radical entre ambos, e com as profundas divisões internas, só se compreendem a partir das principais idéias do iluminismo, em conflito com o sistema autoritário da igreja romana, e também com o seu conteúdo. Não há sintomas nos últimos cinqüenta anos de que essa tremenda cisão possa ser superada nalguma síntese. Essa é a situação francesa até hoje.

A situação britânica foi determinada pela atitude positivista de Hume. Hume nunca atacou a igreja estabelecida, mas a crença de que, pela razão, se justifique essa igreja. Os símbolos do cristianismo passaram a ser vistos com muito ceticismo, do ponto de vista

da razão, mas sem o ódio e a radicalidade experimentada na França. Essa mesma atitude ainda persiste na Inglaterra de hoje. Temos aí duas posições que não se hostilizam abertamente, convivendo uma ao lado da outra, mas que quase se desconhecem entre si. De um lado, lá está a igreja oficial com todas as sua tradições e simbolismo, protegida pela Rainha, símbolo do império e do passado, sem muito poder. Do outro, a maioria dos intelectuais, desenvolvendo suas atividades sem se preocupar com a Igreja Anglicana, mas também indiferentes a seus símbolos tradicionais. Não se tenta síntese alguma. É por essa razão que a igreja inglesa quase não tem contribuído para o enriquecimento da teologia sistemática. O mesmo não se pode dizer da Igreja da Escócia. Já o catolicismo francês tem feito uma grande contribuição à teologia, principalmente no campo da apologética. A teologia alemã do século dezenove também trouxe a sua grande contribuição por causa da necessidade urgente de encontrar uma síntese.

Mas, nestes dias atuais, está acontecendo na Inglaterra um fato surpreendente, que me chamou a atenção porque, de certo modo, estou envolvido nele. Apareceu um livro escrito pelo bispo John Robinson, de Woolwich, com o título *Um Deus diferente*[9]. Os que leram a página de religião do *Time* já sabem do que se trata. Foi por essa revista que tomei conhecimento do livro, antes que o bispo me mandasse um exemplar. Ele escreve seus pensamentos teológicos a partir da situação alemã que busca respostas para conflitos entre a tradição religiosa e a mentalidade secularizada. Robinson refere-se a boa parte dos meus escritos e dos escritos de Bonhoeffer, o teólogo martirizado pelos nazistas, que escreveu cartas da prisão.[10] Nessas cartas Bonhoeffer trata dos mesmos problemas que eu tratei em meus livros; a busca de solução para os conflitos entre a tradição religiosa e a mente moderna. As formulações de Robinson provocaram enorme reação porque abalaram o tradicionalismo da igreja. A igreja nunca se preocupou seriamente em descobrir a ligação que existe entre a tradição e a mente moderna nem de expor o significado de seus símbolos ao homem moderno. Assim, o livro sacudiu a igreja. É certo que houve na igreja anglicana raras exceções, como o Arcebispo Temple, que procurou assimilar algumas idéias básicas da teologia européia. Mas, em geral, a situação britânica tem-se caraterizado pela incapacidade de sacrificar a segurança de sua tradição baseada na liturgia, em favor de um pensamento teológico radical. Portanto, não tem respondido as questões implícitas na existência do homem moderno.

9. *Honest to God*, Philadelphia, The Westminster Press, 1963.
10. Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, traduzido por Reginald H. Fuller, New York, The Macmillan Company, 1953.

3. Kant, religião moral e mal radical

Vamos nos concentrar agora na Alemanha que fez muito mais do que qualquer outro país pela teologia nos séculos dezenove e vinte. Naturalmente, incluiremos nesse quadro a Suíça porque do ponto de vista da língua e da teologia insere-se na mesma situação. Karl Barth, por exemplo, lecionou teologia na Alemanha por muitos anos antes de retornar à Suíça.

Talvez Kant (1724-1804) tenha sido muito mais importante para a teologia do que Hegel e Schleiermacher. É a terceira dessas personalidades que realizaram os ideais do iluminismo e depois o superaram.

Seguia Hume ao criticar a filosofia que acreditava estabelecer por meio de argumentos racionais as idéias religiosas de Deus, liberdade e imortalidade. Esse procedimento lhe parecia impossível porque a razão humana era finita.

A mente humana finita não podia alcançar o infinito. Este argumento passou a ser aceito por quase todos os pensadores dos séculos dezenove e vinte. Era um pressuposto básico. Os poucos teólogos que não o aceitaram na íntegra, pelo menos modificaram-no para tentar salvar ainda o que poderia ter sobrado da teologia natural depois do tremendo ataque de Kant. Até Karl Barth, tão firmemente ancorado na tradição clássica, aceitou plenamente a crítica da teologia natural elaborada por Kant.

A doutrina da estrutura categorial da mente, desenvolvida por Kant, era a base dessa crítica à teologia natural. As categorias do pensamento e das formas da intuição, tempo e espaço, constituem a estrutura da finidade humana, e são, portanto, válidas apenas para a compreensão das interrelações das coisas finitas. Quando se transcendem as coisas finitas e suas interrelações, as categorias da causalidade, da substância, da quantidade, da qualidade, etc., já não são válidas. A conseqüência imediata é que não mais se pode pensar em Deus em termos de causa ou de substância universal. Essas categorias são válidas para a física e para outros cálculos científicos; precisam ser pressupostas. Na verdade, são pressupostas por todas as pessoas. Até Hume que as criticava não deixava de pressupô-las. De qualquer modo, não se pode ir além delas. A categoria da causalidade, por exemplo, descreve a interrelação entre experiências finitas. O tempo é a principal forma finita da transitoriedade, incapaz de ser fixado num momento. Se o fixamos, ele deixa de existir. Essas categorias só podem ser utilizadas no domínio dos fenômenos, que são as coisas aparecendo no tempo e no espaço. É por isso que os conceitos de Deus, liberdade e imortalidade não podem ser empregados nessa estrutura

racional, como a teologia natural havia feito.

Esse argumento era tão fundamental e radical que Kant passou a ser considerado o demolidor da teologia racional do iluminismo. Mas há outras decorrências desse fato. A primeira conferência filosófica que ouvi em minha vida foi dada por Julius Kaftan (1848-1926), teólogo sistemático da Universidade de Berlim. Eu estudava ainda no *Gymnasium* e deveria ter dezesseis anos. Na Alemanha não existe o *college*; estuda-se diretamente no *Gymnasium* até a idade de dezoito anos e, depois, se entra diretamente na universidade. Essa conferência me fascinou e nunca a esqueci. Tratava-se de uma enorme simplificação, muito impressionante, e cheia de verdade. Kaftan, nessa ocasião, era a principal autoridade da escola ritschliana influenciada por Kant. Ele disse que havia três grandes filósofos correspondentes a três grupos cristãos: Platão e os grego-ortodoxos, Aristóteles e os católico-romanos, e Kant e os protestantes. Ora, isso é muito engraçado, porque hoje em dia no movimento ecumênico talvez Platão, Aristóteles e Kant estejam reunidos num debate celestial. Seja como for, em que base se poderia dizer que Kant é o filósofo do protestantismo? É que foi ele que conseguiu ver de maneira clara e precisa a finidade do homem e sua incapacidade que transcende os seus limites para alcançar o infinito.

Sua doutrina das categorias do tempo e do espaço como estruturas da mente humana, constitutivas do mundo finito, além das quais não se pode ir, deu-lhe certo senso de humildade em face da realidade. Essa mesma humildade também se encontra na filosofia empírica quando aceita o fenômeno empiricamente dado. Mas Kant se aprofunda existencialmente muito mais do que a filosofia empírica.

Nós somos finitos e temos que aceitar esse fato. A idéia protestante de que só nos acercamos de Deus por meio dele, de que somente a graça supera o pecado, a culpa e a alienação em face de Deus, e não nós mesmos, de que as boas obras não nos ajudam, tudo isso pode ser estendido para o terreno do pensamento. Não conseguimos chegar a Deus, por nós mesmos, nem no pensamento. Ele precisa vir a nós. Essa mudança fundamental contrasta com a arrogância metafísica do iluminismo que acreditava no poder da razão - com todas as suas diferentes formas - para colocar o homem, imediatamente, na presença de Deus. Os homens se encontravam numa espécie de prisão, por assim dizer. Kant encerrava os homens na prisão da finidade. As tentativas de escape, promovidas pelo misticismo e pelo racionalismo, a nada levavam. A única possibilidade era a aceitação da finidade. É claro que, nesse aspecto, Kant representa, até certo ponto, a atitude protestante.

Mas seria tudo? Não é o homem mais do que finito? Como pode a filosofia falar de finidade sem alguma coisa que a transcenda? Os animais são finitos sem o saber. Nunca vão além da finidade. Kant, então, escreveu a sua segunda crítica, a crítica da razão prática. Tinha a ver com a idéia do imperativo moral. Chamava-se de categorial ou incondicional. Observa-se uma ruptura, não no domínio do pensamento teórico, mas em termos da experiência da exigência incondicional do imperativo moral. Não, diretamente, com Deus. Kant criara um argumento em favor da existência de Deus que acabava sendo criticado por sua própria filosofia e que jamais veio a ser realmente aceito. Mas demonstrou uma coisa, que existe na estrutura finita de nosso ser um ponto de validade incondicional. Esse ponto seria o imperativo moral e a experiência de seu caráter incondicional.

Assim, não temos certeza a respeito de Deus, da liberdade ou da vida eterna, mas temos certeza de pertencer a algo incondicional que experimentamos como tal. É óbvio que Kant não estava pensando em determinados conteúdos particulares desse imperativo moral. Fora suficientemente educado em etnologia para saber que existem vastas diferenças de conteúdo no imperativo moral de cultura para cultura. Mas a forma exigente desse imperativo, seu caráter incondicional, independe de qualquer conteúdo. Assim, o sentido dessa ruptura não veio a Kant do conteúdo moral do imperativo mas da sua forma radical. É como se a mente humana, afinal, rompesse com a prisão da finidade em que fora colocada pela razão teórica.

Mas havia ainda um outro aspecto na filosofia de Kant que chocava os contemporâneos, até mesmo gente como Goethe que já transcendera o iluminismo. A exigência incondicional do imperativo moral era dada a nós. Mas nós que vivemos sob as condições do tempo e do espaço não conseguimos assimilá-lo em nossa vontade. Embora faça parte da vontade essencial, daquilo que faz da nossa vontade a verdadeira vontade, na realidade ela se perverteu. O princípio da ação ou a máxima, como Kant dizia, segundo a qual agimos, se perverteu. Tratava-se do mal radical no homem. Lembremo-nos de que o ponto de ataque mais apaixonado do iluminismo contra o cristianismo era a doutrina do pecado original, ou do mal radical, como dizia Kant, ou ainda da alienação universal trágica, como eu prefiro chamá-la. "Mal radical" significa que o mal vai à *radix*, "raiz" em latim. "Mal radical" quer dizer que a perversão da vontade essencial do homem se encontra na raiz da existência humana.

A idéia Kantiana do mal radical era o pecado sem perdão do ponto de visto do iluminismo. Kant foi muito atacado por ter feito essa afirmação. Mas Kant foi seguido

por diversos outros que até mesmo aprofundaram a idéia e levaram-na às primeiras fontes do existencialismo, como se pode ver no segundo período da obra do filósofo Schelling. Nesse ponto Kant se desviou completamente do iluminismo. Essas idéias estão em seu livro, *A Religião dentro dos limites da razão apenas*, contendo uma verdadeira filosofia da religião. Eu poderia chamá-lo também de uma pequena teologia sistemática. Esta teologia sistemática está por detrás do que acontece hoje em dia nos Estados Unidos. As idéias de Kant foram desenvolvidas depois pela escola de Ritschl e passaram para a teologia americana por intermédio de Walter Rauschenbusch (1861-1918) e do movimento do Evangelho Social. Esse movimento foi muito forte até pouco antes da segunda guerra mundial quando Reinhold Niebuhr o atacou.

Vamos examinar agora, brevemente, as idéias teológicas de Kant. Via a história como luta contínua entre o mal, o mal radical e o bem. O princípio do bem está presente na humanidade; é idêntico à natureza essencial do homem, que é boa. Apareceu no Cristo que representa a bondade essencial dos homens em oposição à perversão do mal radical. Em Cristo essa perversão foi vencida e se restaurou a unidade entre Deus e homem. O reino de Deus na terra começa com a vitória de Jesus sobre o princípio do mal. A igreja é o corpo invisível dos que são determinados pela razão essencial e que assumem o poder da reunião com Deus. É inevitável a transição dessa igreja invisível às igrejas empíricas, bastante ambíguas. As igrejas empíricas precisam ser constantemente criticadas pelos padrões da igreja essencial da razão pura. Segundo Kant essa crítica é tão radical que, na verdade, acaba negando as igrejas empíricas. Estas são vistas por ele como grupos governados por superstições, sujeitos a autoridades eclesiásticas. Portanto, os que pertencem à igreja essencial deveriam procurar superar essas igrejas empíricas que aniquilam a autonomia por meio de autoridades heterônomas, e destróem a razão com as superstições. Todos deveriam tentar suprimir tais elementos, até mesmo as igrejas empíricas.

O ataque mais severo foi desfechado contra o governo sacerdotal da igreja, porque se opunha ao governo autônomo da razão. Segundo Kant, era preciso eliminar-se todos os elementos de imediatez entre Deus e homem. Já mencionei essa idéia quando falava sobre a sua crítica dos argumentos em favor da existência de Deus. Podemos perceber a existência de um determinado tipo religioso expresso nestas idéias de Kant. Não acredita na presença do Espírito divino no espírito humano, com suas manifestações de êxtase. Nega radicalmente a presença mística do divino. A escola de Ritschl foi influenciada por Kant. Ritschl e seus discípulos desferiram o mais radical ataque contra

o misticismo da história do cristianismo. Harnack, a maior figura dessa escola, estava na mesma linha. Ficava-se com esse tipo de finidade em que o único elemento capaz de elevar o homem acima da existência animal era o imperativo moral. A moral dignificava o homem. A luta entre o bem e o mal era a luta moral. Graça e oração não tinham lugar nesse esquema.

A graça, supostamente, desvaloriza a liberdade autônoma do homem em face do bem e do mal, e a oração é um espécie de experiência mística da qual nos envergonharíamos se fôssemos pegos de surpresa no ato. Esses eram os sentimentos básicos de Kant. E, naturalmente, o êxtase na natureza, para o qual usamos a palavra milagre, é uma violação da estrutura essencial e universal da realidade. Sobra apenas a filosofia do reino de Deus, identificado com o estabelecimento do homem moral sobre a terra. Esta noção não inclui apenas a moral individual, mas também a implantação da justiça social e da paz na terra. Kant escreveu um pequeno livro clássico sobre a paz eterna que se tornou a base da religião ligada ao Evangelho Social no final do século passado e no início deste.

Kant escreveu ainda uma terceira crítica, a *Crítica do Juízo*. Procurou com grande cuidado escapar da prisão da finidade. Seus seguidores no período clássico da filosofia alemã entenderam-na como uma espécie de saída. Mas seria melhor se disséssemos, do ponto de vista de Kant, que nessa obra ele apenas ampliou a prisão e tornou-a mais bonita, mas não acabou com ela. Mas os seus seguidores entenderam diferentemente. Na *Crítica do Juízo*, Kant pretendeu reunir as duas críticas divergentes, a da razão pura e a da razão prática. Mostrou possíveis uniões entre elas. Entretanto, falava apenas de possibilidades e não de asserções. Ou melhor, descrevia visões da realidade sem saber se a realidade de fato correspondia às visões.

É nessa obra que Kant desenvolve a sua noção de natureza. E se torna o pai da moderna teoria da *Gestalt* refletida em todas as formas de organicismo e nas artes. Percebeu que nesses dois campos os juízos eram possíveis: o juízo de que a natureza é um organismo como um todo bem como nas estruturas orgânicas particulares, e o juízo de que a arte possui um alvo interior presente em todas as representações de significados. Não afirmava que a natureza era da maneira como a descrevia, acrescentando sempre a qualificação "como se" *(als ob)*. Deixou-se fascinar pelas leis naturais de Newton e pela forma como a matemática e a ciência entendiam a natureza. Mas dizia que embora a natureza real com a qual nos relacionamos fosse a física de

Newton, poderíamos não obstante considerar a natureza *como* se tivesse estruturas inteligíveis, ou organismos, e também o universo *como* se tivesse o mesmo aspecto orgânico.

Destarte, Kant introduziu, com muita precaução e restrição, o princípio que seria mais tarde adotado pela filosofia romântica, somente sem o "como se". Essa era a grande diferença A partir dos pressupostos da prisão da finidade de Kant só se pode falar com esse "como se". Mas se em diversos pontos se puder quebrar a prisão, então será possível afirmar como é, de fato, a realidade ou a natureza. Essa foi a linha divisória entre a filosofia crítica e a filosofia ontológica posterior.

Kant, como Rousseau e Hume, também ajudou a desenvolver o iluminismo, mas como eles, o superou. Sua grandeza foi ter entendido a finidade da criatura humana a partir, naturalmente, de seu protestantismo meio pietista. O elemento pietista foi abandonado, mas o existencialismo e o pietismo sempre estiveram relacionados entre si. Sempre me recordo do sermão ateu que Heidegger pregou uma vez para nós, com suas categorias pietistas. Kant sempre foi muito apreciado pelos teólogos do século dezenove por ter demonstrado a finidade da criatura humana ou, como diríamos hoje, a sua situação existencial. Mas a mente humana e a alma humana não poderiam permanecer nesse nível. Portanto, todos os movimentos do século dezenove, embora baseados em Kant, procurariam ultrapassá-lo. No meu tempo de estudante se dizia: "entender Kant significa transcendê-lo". Todos nós tentamos fazer isso. Vou mostrar para vocês os diversos modos em que a teologia tem procurado realizar essa tarefa.

III. A REAÇÃO CLÁSSICO-ROMÂNTICA CONTRA O ILUMINISMO

Estudamos duas personalidades francesas, Voltaire, representante da mentalidade clássica, e Rousseau, realizador e ultrapassador do iluminismo. Também duas da Inglaterra, John Locke, clássico, e David Hume, que realizou em si os ideais do iluminismo e os ultrapassou. Da Alemanha apresentei apenas o realizador e superador do iluminismo, Kant, mas não a figura clássica, Gotthold Ephraim Lessing.

A. Lessing, crítica histórica e redescoberta de Espinosa

Lessing tinha mente universal. Era poeta, filósofo e teólogo. Suscitou uma das maiores tempestades na história da teologia protestante, quando na qualidade de bibliotecário de uma pequena cidade alemã, editou uma obra escrita pelo historiador Reimarus.[1] Reimarus iniciava a moderna pesquisa a respeito do Jesus histórico. Lessing, o bibliotecário, publicava certos fragmentos da pesquisa de Reimarus sobre a vida de Jesus sob a orientação da crítica histórica radical. Era muito perigoso publicar uma obra dessas. Reimarus já tinha morrido, mas o manuscrito estava nas mãos de Lessing. A tempestade foi enorme quando os fragmentos apareceram impressos. O principal pastor de Hamburgo, Goetze, procurou defender a ortodoxia com argumentos, às vezes, bons, às vezes, maus. Mas o clima intelectual já não era o mesmo. A mudança era irreversível. Nenhum teólogo poderia, daí para a frente, examinar os documentos da história de Jesus ignorando as questões levantadas por Reimarus sobre a confiabilidade dos evangelhos sinóticos.

1. Os estudos de Hermann Samuel Reimarus foram publicados por Lessing depois da morte de Reimarus em 1768, numa coleção chamada *Wolfenbüttel Fragments*. A tradução inglesa se chama *The Object of Jesus and his Disciples, as Seen in the New Testament*, editada por A. Voysey, 1879. Cf. também o livro de Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, aparecido na Alemanha com o título, *Von Reimarus zu Wrede*.

Foi dessa maneira que o problema da crítica histórica apareceu na metade do século dezoito. Muita gente se chocava naqueles dias, da mesma maneira como em nossa época diante da descoberta dos Rolos do Mar Morto. A situação não era basicamente diferente do ponto de vista teológico, embora hoje em dia saibamos muito mais a respeito de Palestina do primeiro século do que eles. A coragem de Lessing de publicar esses fragmentos radicais de pesquisa foi um dos fatores que o tornaram grande.

É também importante o pequeno livro de Lessing, *A educação da raça humana,* em que expressa de maneira clássica o seu pensamento progressivista a respeito de filosofia e de religião. Achava que a humanidade atingira, afinal, a idade de razão. A descrição dessa razão autônoma assemelha-se à idéia do grande profeta do século doze, Joaquim de Fiori, que profetizara o advento da era do Espírito divino quando as pessoas seriam ensinadas diretamente pelo Espírito e não haveria mais a necessidade da existência de autoridades. Já lhes falei a respeito das relações estreitas entre esse tipo de misticismo espiritual e o racionalismo. Lessing representava muito bem essa unidade. A idade da razão, para Lessing, era a realização da era do Espírito. Achava que o movimento de Joaquim de Fiori estava entre seus predecessores.

Lessing desenvolve uma outra idéia fascinante, também compartilhada por outros iluministas. Era a idéia da reencarnação dos homens. Os que morreram antes do surgimento da era da razão retornariam para participar na plenitude da verdadeira humanidade. O que nos parece uma idéia bastante irracional procura responder a um difícil problema enfrentado pelo pensamento progressista. Sempre que se anuncia a vinda, no futuro, de uma era da razão, de paz e justiça etc., todos querem saber o que vai acontecer com os que já morreram. Estarão excluídos para sempre dessa plena realização? Se não houver uma realização transcendental, por certo estarão excluídos. Para os iluministas, naturalmente, não podia haver essa realização transcendental. Pelo menos, essa idéia não podia ser aceita assim tão simplesmente como na tradição cristã. Por isso, tinham que encontrar uma saída no tempo e no espaço. A idéia de renascimento ou de reencarnação era a única que lhes podia ajudar.

Talvez devamos acrescentar mais uma observação a respeito de Lessing. Ele escreveu uma peça de teatro chamada *Natã, o sábio*, que foi traduzida e é bastante representada. Essa peça descreve o encontro entre o islamismo, o cristianismo e o judaísmo. O herói da peça é um sábio judeu. O tema é o relativismo das religiões. Na história do cristianismo o encontro com o islamismo levantou a questão do relativismo do própria cristianismo.

O cristianismo tornou-se fanático quando se sentiu ameaçado. O paganismo nunca representou verdadeira ameaça, mas o islamismo, por certo, chegando a conquistar até metade do cristianismo. Esse fato levantou a questão das relações entre as duas religiões.

Uma última observação. No seu leito de morte, Lessing se encontrou com o filósofo Jacobi (1743-1819)[2] que representava importante papel na época. Depois da morte de Lessing, Jacobi publicou que nessa conversa com Lessing o filósofo romântico confessara ser grande admirador de Espinosa. Segundo esse relato, Lessing chegara mesmo a se considerar espinosista. Foi um escândalo! as coisas espirituais eram, na época, levadas extremamente a sério. Assim, a idéia de que um homem como Lessing, grande figura do iluminismo, pudesse ter sido espinosista só podia produzir tremendo choque. Espinosa era tabu tanto na ortodoxia cristã e judaica - fora expulso certa vez da sinagoga de Amsterdã - como no iluminismo, porque o cerne de seu pensamento, uma espécie de vulcão por baixo de um sistema geométrico e congelado, era o misticismo judaico da Idade Média. Pode-se demonstrar esse origem, historicamente. Se lermos a *Ética* de Espinosa não buscando a validade de suas definições e conclusões, sempre dadas de modo geométrico (*more geometrico*), como ele dizia, mas percebendo nas entrelinhas a paixão, o alvo supremo diante do homem, sua participação no amor eterno com que Deus se ama a si mesmo, aí entenderemos por que se pode falar desse vulcão místico escondido debaixo dessa superfície geometricamente glacial.

Como resultado, Espinosa começou a se tornar popular. Schleiermacher chegou mesmo a escrever um hino a Santo Espinosa. Na verdade, Espinosa foi mesmo um "santo" em sua vida pessoal como qualquer outro santo católico. Schleiermacher pedia aos contemporâneos que oferecessem sacrifícios de pensamento e de emoções a este santo que fora igualmente um solitário, e que em sua solidão chegara a ser um dos maiores e mais profundos pensadores de todos os tempos. Todavia, todos esses homens eram kantianos. A revolução copérnica de Kant, como ele mesmo dizia, sacudira todas as fundações filosóficas de então. De que maneira Espinosa poderia ser recebido pelos kantianos?

B. A síntese de Espinosa e Kant

A relação entre Espinosa e Kant acabou sendo o principal problema teológico e

2. F. H. Jacobi seguia Kant deslocando a certeza religiosa da esfera da razão para a da fé. Diz-se que se considerava "pagão na cabeça, mas cristão no coração".

filosófico. Por que haveria de ser tão difícil? De um lado tínhamos o panteísmo místico de Espinosa, como em geral se diz. Haveria uma única substância eterna e todas as coisas existentes seriam apenas modos dessa substância. Essa substância possuía inúmeros atributos, embora só conheçamos dois deles, a mente e a extensão, como ensinara Descartes, professor de Espinosa. A substância está presente em todas as coisas. Aí está o que chamamos de princípio de identidade. Todas as coisas se identificam na substância eterna e divina que tudo fundamenta. Entre o infinito e o finito a identidade é completa. O fascínio exercido por Espinosa desde sua época até hoje sobre tantos pensadores deve-se a essa base mística. Goethe, por exemplo, sempre esteve mais perto de Espinosa do que de Lessing.

A filosofia de Kant levantava-se contra esse sistema panteísta místico. Afirmava o princípio da distância, da finidade que o homem deve aceitar, e da transcendência do divino além da apreensão humana, fora do homem. Todas as críticas de Kant partem da finidade do homem e da sua incapacidade de jamais alcançar o infinito. Assim, todos os seguidores de Kant e toda a filosofia européia tiveram que enfrentar esta questão: de que modo se pode conciliar o misticismo com o princípio protestante; de que modo conciliar o princípio da identidade, que é a participação do divino em cada um de nós, com o princípio da distância, e da obediência moral sem qualquer participação no divino?

Minha tese de doutoramento foi sobre essa tensão. Baseava-se num único pensador, Schelling, predecessor, amigo e, depois, inimigo de Hegel. Procurei descobrir de que maneira Schelling tentou resolver o problema dessa tensão. O título de meu livro era *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung*, 1912.[3] Vemos aí duas coisas. Em termos mais abstratos, essa tensão poderia se expressar por meio da relação entre o princípio de identidade e o de contraste, ou de contradição, pelo menos em sentido moral. Temos aí os motivos fundamentais para se tentar criar uma grande síntese nas pegadas de Kant. Essa tentativa já começava a surgir nos próprios dias de Kant, mas só foi plenamente desenvolvida depois de sua morte, por Hegel e Schleiermacher. Posteriormente, essa grande síntese acabou sendo destruída em parte, pelo menos, em nome do *slogan* "volta a Kant". Esse *slogan* queria dizer que deveríamos abandonar o princípio da identidade, aceitar a finidade e nos contentar com uma religião limitada pela obediência moral.

3. O título em português seria *Misticismo e consciência de culpa no desenvolvimento filosófico de Schelling*. Não há tradução. (N. do T.)

Essa é a grande síntese de Kant e Espinosa que, naturalmente, contém muitos outros elementos. Reunia os princípios de identidade e de distanciamento ou contraste. Os filósofos românticos, acima de todos Schleiermacher, grande teólogo do período, caraterizaram-se por essa busca de síntese. Eram teólogos protestantes; haviam tomado conhecimento da destruição da teologia natural por Kant; ninguém mais duvidava disso. Por outro lado, vinham de tradições místicas. Por exemplo, Schleiermacher vinha da tradição pietista de Zinzendorf. Todos eles achavam que era possível reunir esses contrastes aparentemente irreconciliáveis.

A tensão entre esses dois princípios foi uma espécie de dínamo da história da teologia pelo século dezenove afora. Se vocês se inscreverem num seminário sobre Karl Barth, verão novamente o protesto contra o misticismo, e contra qualquer forma do princípio de identidade. Mas ainda há teologias resultantes da união entre Kant e Espinosa.

C. A natureza do romantismo

Antes de estudarmos Schleiermacher, precisamos entender o que é romantismo. Só assim entenderemos também porque Schleiermacher é considerado um filósofo romântico. Karl Barth, que detesta o romantismo, acusa-nos, todos, de sermos românticos. Pelo menos ele se mostra suficientemente justo ao reconhecer a sua própria dependência da grande tradição romântica antiiluminista dos séculos dezenove e vinte.

Para falarmos a respeito da natureza do romantismo precisamos primeiramente, como sempre, partir da semântica. Quando vim para os Estados Unidos, ouvi de meu amigo e colega no Seminário Unido de New York, Reinhold Niebuhr, uma caracterização do romantismo muito parecida com o que eu sempre chamei de utopismo. Utopismo é a idéia de uma sociedade plenamente realizada no futuro, e de uma sociedade original e justa, nas linhas da idéia dos selvagens nobres de Rousseau. Niebuhr chamava isso de romantismo. Na Europa continental ninguém chamaria esse utopismo de romantismo, embora certos elementos de Rousseau, como o desejo sentimental de volta à natureza, se relacionassem de fato com o romantismo. Mas o romantismo dos principais países onde surgiu, França, Inglaterra, e Alemanha, era bem diferente. Quero mostrar para vocês, agora, quais foram os elementos constitutivos do romantismo procurando descobrir por que teólogos e filósofos como Schelling, Schleiermacher, Schlegel e Rothe foram românticos. De onde veio a grande poesia romântica na Alemanha? De que

maneira o romantismo influenciou a filosofia naturalista dos fins do século dezenove de homens como Nietzsche? Tampouco deveríamos nos esquecer da grande música romântica de Schubert e Schumann, até Brahms. De onde teria vindo?

1. Infinito e finito

Nossa primeira consideração tem a ver com o relacionamento do infinito com o finito. Precisamos remontar aos primórdios da Renascença, a Nicolau de Cusa, notável cardeal da Igreja Católica Romana, nascido em 1401 em Cues (Cusa) na Moselle. Era homem muito importante, mas muito mais conhecido no século vinte que no século dezenove. No século dezenove, sob a dominação da filosofia neo-kantiana, Descartes era considerado quase que exclusivamente o fundador da filosofia moderna. Mas agora, é claro que devemos conhecer muito mais do que apenas o criador do método da filosofia moderna, Descartes, que influenciou tanto o empirismo como o racionalismo. Devemos conhecer também Nicolau de Cusa que representa as bases metafísicas da mente moderna.

Quem nos ajudou a redescobrir Nicolau de Cusa foi Ernst Cassirer,[4] que também veio para os Estados Unidos graças a Hitler. Eu conheci o pensamento de Nicolau de Cusa muito cedo em meu trabalho acadêmico por meio da influência que ele exercera na linha de pensamento que culminava em Schelling.

Semelhante a Descartes, sua mente era fundamentalmente matemática, muito embora tivesse utilizado a educação matemática mais para a ontologia do que para a metodologia. Seu princípio fundamental era a *coincidentia oppositorum* (coincidência dos opostos), a coincidência do finito e do infinito. O infinito se faz presente em todas as coisas finitas. O infinito é o poder da unidade criadora do universo inteiro. Do mesmo modo, o finito está no infinito, potencialmente. O divino desenvolve-se no mundo; mas o mundo se envolve em Deus. O finito está no infinito, potencialmente. O infinito está no finito enquanto ato. Um está no outro. Nicolau de Cusa emprega a metáfora geométrica para dizer que Deus, ou melhor, o divino, é o centro e a superfície de todas as coisas. Ele está em todas as coisas como centro, embora transcenda a todas; mas é também a superfície de todas as coisas porque as abraça a todas. Todas as coisas estão longe dele, mas ao mesmo tempo ele está nelas.

4. Os livros de Ernst Cassirer sobre o renascimento e o iluminismo são: *O indivíduo e o Cosmos na Filosofia da Renascença*, 1927; *O Renascimento Platônico na Inglaterra*, 1932; e *A filosofia do Iluminismo*, 1932.

Convém observar que Lutero, nas suas discussões a respeito da presença do divino nos elementos sacramentais do pão e do vinho, empregou fórmulas semelhantes, provavelmente sem qualquer inspiração em Nicolau de Cusa. Não se sabe se Lutero o teria conhecido, mas as fontes tanto de um como de outro foram, sem dúvida, as mesmas: o misticismo alemão e o misticismo neo-platônico. Lutero dizia que Deus estava mais próxima das coisas do que as coisas delas mesmas. Deus estava completamente presente no grão de areia, mas o mundo inteiro não podia compreendê-lo. Transcendia todas as coisas finitas, embora estivesse em todas elas. Percebemos em ambos o mesmo desenvolvimento que se projeta na mente moderna por meio de sua preocupação suprema, por assim dizer, refletida nos princípios fundamentais de sua interpretação de Deus e do mundo.

Essa postura representa tremenda mudança do ponto de vista comum de que Deus estava no céu, e deixava na terra apenas os seus poderes de ação. Tanto para Nicolau de Cusa como para Lutero, no seu lado místico - misticismo esse bastante aberto, no início, mas depois escondido - os dois lados da realidade se interpenetravam. A mente moderna não aceita esse severo dualismo de uma esfera divina no céu e outra, humana, na terra, tão comum no mundo antigo. O divino não se encontra em certo lugar ao lado ou acima do mundo, mas se faz presente em todas as coisas humanas e naturais. Até certo ponto, se poderia dizer que o naturalismo moderno nasceu da idéia mística da coincidência dos opostos. Não se tratava de mera questão metodológica sobre a realidade, racionalista ou empirista. Por detrás dela estava a experiência de que a natureza não se situa fora da realidade criadora, mas potencialmente, até mesmo antes da criação, em Deus - naturalmente, não em sentido temporal, mas lógico. É por isso que, depois da criação, o divino permanece dentro da natureza. Com isso se entende que o finito não é apenas finito, mas numa certa dimensão, é também infinito e tem o divino em seu centro e como seu fundamento. Este princípio da relação entre o finito e o infinito é o primeiro princípio do romantismo e desse princípio depende todo o resto. Sem esse princípio não se pode entender nem o romantismo nem um teólogo como Schleiermacher.

Vou tentar expor, agora, a linha de pensamento que vem dos inícios da Renascença (Nicolau de Cusa) e vai até os séculos dezoito e dezenove. O próximo pensador com quem nos vamos ocupar é Giordano Bruno (1548-1600), mártir do naturalismo renascentista. Seu naturalismo nada tinha do naturalismo calculista que submetia a natureza à análise e à tecnologia. Estava ligado ao êxtase. Bruno não se cansava de falar do entusiasmo que tinha pelo universo, coisa que lhe trouxe a morte pela Inquisição.

Morreu dessa forma porque todo o sistema da autoridade se baseava no princípio do distanciamento, da não-participação, no princípio da autoridade, da mediação entre Deus e homem. A interioridade mística de Nicolau de Cusa não era aceita.

Nicolau de Cusa conseguia ser um dos mais influentes cardeais em Roma sem ser atacado, embora tivesse escrito uma obra muitíssimo mais perigosa do que qualquer escrito de Giordano Bruno, *De Pace Fidei*[5]. Nesse livro discorreu sobre a paz da fé no céu, onde há uma assembléia para ensinar a todos que o Logos, a palavra divina, está presente em todas as religiões - segundo a interpretação de Paulo - e que as disputas entre as religiões não são necessárias. Essa idéia de uma paz baseada em algo capaz de transcender as expressões religiosas particulares era uma idéia muito perigosa. Tocava num tema explosivo desde o encontro com o islamismo e durante as discussões teológicas com o judaísmo no cristianismo medieval. Nicolau conseguia se sair bem com tais idéias nos primeiros tempos da Renascença, mas Bruno tinha que enfrentar a contra-Reforma. É provável que a igreja sentisse que o seu naturalismo entusiasta acabava por banir o divino da realidade.

Tivemos, na Inglaterra, Shaftesbury (1671-1713), notável representante do princípio da harmonia, que o aplicou numa interpretação organicista da natureza. Na Alemanha, o melhor representante desta linha de pensamento não foi o filósofo Schelling, mas o poeta Goethe. Aqui, novamente, se vê o entusiasmo pela natureza. Goethe não expressava essa atitude apenas em sua poesia, mas também nas suas pesquisas científicas naturais que anteciparam, até certo ponto, a teoria moderna da *Gestalt*. Segundo essa teoria, a natureza não é a mera reunião causal de átomos isolados, mas se compõe de estruturas. Essas estruturas podem ser encontradas na natureza. São fenômenos originais. Eqüivalem, no terreno psicológico, aos arquétipos de Hume. Esses fenômenos originais de Goethe, e os arquétipos de Hume remontam às idéias ou essências de Platão, que transcendem a realidade empírica.

Podemos, assim, dizer que em Goethe, os motivos de Nicolau de Cusa, de Giordano Bruno, e do Earl de Shaftesbury se combinaram para formar uma imagem da realidade que seria mais tarde, na segunda metade do século dezenove, superada pelas ciências empíricas. Não obstante, haveria constante reação às ciências empíricas nos séculos dezenove e vinte. Havia também Nietzsche, o naturalista extático, como Giordano Bruno, sem, no entanto, os elementos místicos.

Em Goethe se percebia, por certo, a idéia do infinito na natureza, mas equilibrada

5. *Sobre a paz da fé.*

com o finito. É o que chamamos de atitude clássica de Goethe, voltada completamente contra o iluminismo. Na atitude de Goethe para com a natureza revive o espírito grego, principalmente nesse equilíbrio de elementos em forma clássica. Naturalmente, em certo sentido essas coisas não eram mais possíveis. Todas as tentativas, na base do cristianismo, de volta à Grécia haviam fracassado. Não se pode voltar ao passado. O humanismo moderno é e permanece sendo cristão, e até mesmo os humanistas mais anti-cristãos, como Nietzsche, em geral são filhos de clérigos protestantes, como Nietzsche também o era. A substância cristã não se perde assim tão completamente. Não foi por acaso que tantos pensadores clássicos, como Schelling e outros, vieram de lares de clérigos protestantes. Os pastores protestantes nos países ainda bastante bárbaros do norte da Europa eram os mantenedores da cultura superior. Em geral, se deixavam dominar pelo espírito da Grécia a tal ponto que o único caminho viável parecia-lhes ser o do retorno. Mas, como já vimos, o retorno não era possível.

De qualquer forma, o problema do relacionamento do infinito com o finito foi resolvido durante o breve período clássico de Goethe. Esse período era o da maturidade de Goethe. É curioso observar que os períodos clássicos são como a cumieira de um telhado; muita coisa acontece antes que esse ápice possa ser visto. É preciso haver certo iluminismo, como o dos sofistas gregos; um *Sturm und Drang* (tempestade e tensão), um movimento de juventude, por fim, um movimento intelectual. O mesmo aconteceu com Platão. O clássico Platão acha-se nos diálogos da maturidade. O mesmo se dá com a escultura grega. O período clássico dura apenas um pequeno tempo entre o período arcaico e o naturalista. Da mesma forma, o período clássico foi representado apenas por pouco tempo na vida de Goethe. Aí irrompeu o romantismo. E destruiu o equilíbrio clássico do infinito com o finito, por meio do poder dinâmico do infinito que transcende todas as formas finitas.

Temos aqui uma outra caraterística do romantismo plenamente desenvolvido. Num certo sentido, nós somos todos românticos, porque nosso pensamento é dinâmico e não quer se submeter a forma alguma. Por detrás disto está a doutrina de Kant a respeito da liberdade que muito influenciou o romantismo, especialmente na forma como foi interpretada por Fichte (1762-1814), na sua filosofia do ego absoluto. O ego é criativo, e todas as demais coisas do mundo nada mais são do que limite ao ego. Mas a natureza interior da realidade é a liberdade. Aprendera essas idéias com Kant e sua doutrina da razão prática. Fichte concebera o mundo como a luta entre o princípio da liberdade em cada eu individual e um não-ego, um "id", como Freud o chamaria.

Esse não-ego rebelava-se contra a liberdade. Essa luta era incessante. Tratava-se, de novo, da dinâmica romântica emergindo nas formas particulares. Com certas implicações. Tomemos, por exemplo, determinada estrutura social onde vivemos hoje, certa estrutura suburbana nos Estados Unidos dos anos 60. Como poderia alguém transcender tal estrutura? Pela imaginação, é claro. O romantismo era uma filosofia da imaginação. Quem não consegue transcender a situação dada em que vive por meio de sua própria imaginação mantém-se prisioneiro da situação.

Nunca houve nos Estados Unidos um verdadeiro período romântico. Houve alguma importação da Inglaterra, mas a vida das pessoas mais educadas não recebeu muita influência do romantismo. Em conseqüência disso, nunca se deu muita importância à imaginação. Mas é a imaginação que nos leva a transcender o estado vigente das coisas e a conceber as potencialidades infinitas que nos são dadas a cada novo momento. É assim, também, que o infinito vence o finito. Mas esse infinito não tinha, como em Nicolau de Cusa, a dimensão de subir e descer, semeando a presença do divino nos indivíduos de maneira mais estática ou menos estática, mesmo com esse entusiasmo pelo cosmos. O romantismo moderno vem do período barroco do mundo moderno, que tinha o dinamismo dirigido para a linha horizontal. Não se trata de um infinito *acima*, mas também *na frente*, pressentindo em cada momento novo a infinita variedade de possibilidades para nova criatividade. A idéia de criatividade, de criatividade cultural, que é um elemento romântico, também foi aceita neste país. Essa idéia veio, em geral, da idéia romântica de Fichte, de que a cultura é criatividade humana, e que essa criatividade é infinita na linha horizontal.

Aqui, o infinito irrompe contra o equilíbrio alcançado na crítica ou negação clássica do iluminismo, a intrusão do infinito na linha horizontal. Precisamos entender esse fato para entendermos a redescoberta da história no romantismo. O romantismo sempre esteve envolvido com a compreensão da história. Mas, antes de entrarmos nesse problema, precisamos examinar os elementos emocionais e estéticos do romantismo.

2. Elementos estéticos e emocionais do romantismo

O romantismo, como eu disse, se opunha ao iluminismo. Não é que falte emoção no iluminismo, mas ela não passa de emoção subjetiva ou sentimental. As lágrimas não param de correr o tempo todo. O romantismo não é sentimental porque não precisa complementar, por assim dizer, a racionalidade do iluminismo, sua razão crítica, combativa e calculista. Se o infinito se faz presente em todas as coisas finitas, é pela

intuição que se percebe o fenômeno. O misticismo é completo. Trata-se de um misticismo ao mesmo tempo natural. A intuição mística não se divorcia da emoção; objetiva-a tomando-a no próprio ato da intuição. A emoção romântica não é sentimental, mas reveladora e cheia do *eros* platônico. Não foi sem razão que Schleiermacher se tornou o grande tradutor romântico de Platão. Se vocês lerem suas traduções logo perceberão que são interpretações românticas de Platão. São belíssimas traduções, mas as traduções sempre são interpretações. Talvez apenas os nascidos na Alemanha poderão perceber claramente o que estou dizendo. A linguagem de Schleiermacher nessas traduções mostra-se impregnada do *eros* platônico. Nesse *eros* criativo unem-se os elementos emocionais com os cognoscivos e se fazem presentes na intuição do infinito no finito.

As conseqüências são imediatas para a estética romântica. O romantismo olha para o mundo por meio de categorias estéticas. Kant realizara a análise científica da natureza juntamente com o caráter incondicional ou categórico do imperativo moral. Na sua terceira crítica, a *Crítica do juízo*, Kant descobrira o princípio unificador da razão prática ou teórica com a intuição estética da realidade. Encontrou, aí, o que transcendia a consideração científica da natureza, o newtoniano, como se dizia, bem como os princípios morais. O moral sempre exige enquanto o teórico apenas analisa. Haveria certa unidade entre esses dois elementos? Haveria algo na natureza, por assim dizer, capaz de realizar as exigências do imperativo moral e transcender a mera análise científica da natureza? Kant descobriu, como já vimos, o orgânico na natureza e o estético na cultura. Era o que ainda se chamava de belo, mas que eu chamaria de expressivo, unindo os dois elementos de que falamos.

O romantismo, pois, utilizava a *Crítica do Juízo* de Kant mais do que qualquer outra coisa porque Kant oferecia nessa obra a possibilidade da aceitação das restrições fundamentais de suas duas *Críticas* anteriores, transcendendo-as.

A filosofia romântica, dessa maneira, substituía a religião pela intuição estética. Sempre que alguém disser que arte é religião, estamos na esfera da tradição romântica. Segundo Schelling, no seu período estético, arte é o grande milagre, o único milagre da história. Esse milagre teve que aparecer no mundo para nos convencer da presença do supremo. Chama-a de identidade que supera o sujeito e o objeto, transcendendo o teórico e o prático. A mesma intuição estética se encontra no universo dos *Discursos sobre religião* de Schleiermacher. A intuição estética enquanto intuição participante leva a arte a sério achando que ela é revelatória.

3. Volta ao passado e valorização da tradição

A idéia da presença do infinito no finito possibilitou ao romantismo um novo relacionamento com o passado. O conflito com o iluminismo nesse ponto foi enorme. Para o iluminismo o passado se mantinha, até certo ponto, submerso em superstição. Com o advento da era da razão desapareciam as superstições da Idade Média. Era assim que o iluminismo percebia a história. Lessing, no seu pequeno livro sobre a educação da humanidade, afirma que na presente era a vitória da razão já começara. O romantismo, por outro lado, tinha uma atitude diferente para com o passado. O infinito também aparecera no passado por meio de formas expressivas de vida bem como nos seus grandes símbolos. Os períodos da história passada também haviam sido revelatórios. Era preciso, pois, levar a sério o passado histórico. A tradição era importante para o romantismo enquanto o iluminismo preferia analisá-la com olhos críticos. De certa forma, o protestantismo também olhava para o passado e para a tradição com o mesmo olhar crítico.

A nova atitude para com a história tornou-se muito importante para a historiografia. Os grandes historiadores românticos do século dezenove se deixaram influenciar por essas idéias românticas. O infinito estivera presente no grande passado; revelara-se na Idade Média e na Grécia. Era, portanto, inaceitável a idéia de que tudo recomeçava totalmente nesta era da razão. Goethe ridicularizara essa idéia no *Fausto*, seguido por todos românticos. Muitos românticos queriam voltar à Idade Média para restabelecer a sua cultura. Também aplicavam o conceito filosófico do mundo orgânico à sociedade. Tinham a idéia de uma sociedade orgânica. O socialista religioso francês, Saint-Simon (1760-1825), via na história períodos orgânicos e períodos críticos. Era muito fácil demonstrar que a Idade Média se constituía num período orgânico. Por outro lado, o iluminismo do século dezoito teria sido um período crítico em que as estruturas orgânicas foram atacadas, por causa de sua deterioração em termos de tirania, superstição etc. Saint-Simon e os socialistas religiosos aguardavam a vinda de um novo período orgânico. Boa parte dos movimentos religiosos socialistas europeus, que vieram depois, - e eram muitos, - baseava-se na idéia de uma sociedade orgânica em contraposição à sociedade atomizada de massas. Essa era a idéia de Saint-Simon e de sua escola; era também a idéia dos socialistas religiosos que lhe sucederam mais tarde em vários países europeus, incluindo o próprio movimento religioso socialista ao qual pertenci.[6]

6. Ver, mais adiante, a discussão do socialismo religioso.

Esses movimentos não teriam sido possíveis sem a redescoberta do orgânico na sociedade e sem a idéia da presença divina nos períodos passados da história. Com isso, entendo melhor as características da sociedade americana que vem de uma linha quase ininterrupta de tradição iluminista até hoje. O romantismo nunca se desenvolveu na tradição americana. Apareceu, é certo, em algumas manifestações literárias, mas nunca foi um poder transformador como na Europa. O que se considerava na Europa conservadorismo político, aqui se chama de extremo liberalismo, e o liberalismo daqui está mais perto do socialismo europeu. A terminologia e o sentimento para com a vida são diferentes. Em conseqüência, a história não tem sido tão levada a sério como na Europa. Nem mesmo os historiadores empíricos de hoje levam-na a sério; "sério" quer dizer existencialmente importante para nossas existências aqui e agora. Quando os historiadores românticos tratavam da Grécia clássica ou da Idade Média queriam, naturalmente, descobrir o sentido da história passada para melhor nos interpretarmos a nós mesmos hoje em dia.

Quando essas questões existenciais não são levantadas, o estudo da história restringe-se meramente aos fatos do passado sem levar em conta a nossa própria situação em termos desse passado. Acredito que a resistência dos estudantes americanos a levar a história a sério se deve, em parte, ao fato de o romantismo nunca ter exercido uma influência profunda neste país. A Constituição americana é um grande documento político do iluminismo; não há elementos românticos nessa Constituição. Não por acaso. O sentimento iluminista da inauguração de novo começo faz parte da experiência americana.

Portanto, o conceito de conservadorismo é muito ambíguo. Na Europa o conservadorismo associa-se sempre à afirmação romântica do passado. Significa a manutenção das tradições, o encontro do infinito nas tradições religiosas e culturais do passado, saudades da Idade Média, da cultura cristã primitiva e da cultura grega. A palavra "conservadorismo" nos Estados Unidos, por outro lado, não tem o mesmo significado tradicional. Tem mais a ver com o individualismo da sociedade capitalista. Esse individualismo nunca seria chamado de conservadorismo na Europa. Assim, o termo conservadorismo pode ser usado aqui para descrever movimentos fascistas, como o da Sociedade John Birch, que eu notei nos meus dois meses de Califórnia. Mas, na verdade, tais movimentos não têm nada a ver com conservadorismo. Baseiam-se na cultura de massa do presente e pretendem excluir todos os elementos liberais, não por causa da Idade Média, ou por alguma outra época do passado, mas para a manutenção do poder das classes altas na sociedade capitalista. Conhecer a história nos ajuda a

entender o significado dos termos que usamos às vezes sem muita precisão.

4. Busca de unidade e de autoridade

Eu disse que o romantismo quer retornar à Idade Média e à sua estrutura orgânica, mas essa estrutura orgânica sempre se identifica com certa estrutura hierárquica. Sempre há certo grau de não-autoritarismo no caráter orgânico das grandes cidades, que chamamos de orgânico apenas num sentido muito limitado. Em geral, o orgânico tem caráter hierárquico, facilmente derivado do conceito do orgânico na natureza. O homem, enquanto organismo, mostra-se também hierarquicamente constituído. No centro de si, o eu representa o cume da hierarquia que tudo dirige. Assim, a idéia do restabelecimento da autoridade tinha muita força no romantismo, e foi daí que surgiu a reação contra as tendências democráticas das revoluções americana e francesa. Essa reação era bastante visível na Alemanha, mas também podia ser apreciada na França. Se vocês quiserem entender uma personalidade como Charles de Gaulle, vocês precisam entender as tradições românticas e o desejo de organizações hierarquicamente organizadas que sempre vão e vêm na história da França.

Entendia-se a hierarquia não tanto como um fato político isolado, mas como algo de natureza religiosa e política, um retorno à reunião dos campos político e religioso. Richard Rothe (1799-1867), por exemplo, aluno de Schleiermacher, estava muito interessado na idéia de uma cultura em que a igreja e o Estado fossem novamente idênticos, exatamente o contrário do princípio americano da separação entre igreja e Estado. O Estado seria a forma toda-abrangedora da cultura. Temos a mesma coisa em Hegel quando chamava o Estado de divino na terra. Mas não entendamos mal. Quando se fala do Estado como o divino na terra, ou quando Bonhoeffer afirma que o divino se manifesta verdadeiramente não na esfera da religião, mas do mundo secular, não se está pensando no Estado como a administração exercida pelos políticos. Esse seria o conceito democrático de Estado, pressupondo a separação entre igreja e Estado. Está-se pensando no Estado como a unidade de todas as atividades culturais. Trata-se de um conceito cultural do Estado. Nele, o lado político é menos decisivo do que o religioso-cultural.

Obviamente, se tivermos tal conceito de Estado em mente, podemos retornar romanticamente à cidade-estado grega onde a religião não se mantinha do lado de fora da vida política. A vida política inteira era permeada pela presença dos deuses, e os funcionários d cidade eram os sacerdotes. Se vocês lerem os fragmentos de Hegel

vão encontrar uma descrição romântica da cidade-estado grega, sendo a identidade de igreja e Estado a porção mais importante de sua idéia. Novalis (1772-1801), poeta romântico, escreveu um conhecido panfleto ou ensaio, *Die Christenheit oder Europa*[7], para descrever a reunião de todas as manifestações culturais dentro das religiões na Europa, superando as demarcações de fronteira, para restabelecer uma Europa nos termos de uma autoridade religiosa-política semelhante à do papa. Neste ensaio, Novalis descreve a imagem que qualquer romântico tinha do futuro da sociedade.

5. Romantismo negativo e demônico

Permitam-me dizer, agora, algo a respeito do lado negativo e demônico do romantismo. A primeira coisa a considerar é a existência de dois períodos no romantismo. Percebi a existência desses dois períodos muito cedo quando comecei a estudar Schelling que é, de fato, o protótipo dessas duas linhas. Schleiermacher e o jovem Schelling pertencem à primeira parte, e o Schelling maduro e Kierkegaard, à segunda. Talvez se pudesse localizar a passagem de um período para outro por volta dos anos 20 do século dezenove. O primeiro período do romantismo salientava a presença do infinito no finito. Veremos o que esse fato queria dizer para o desenvolvimento de Schleiermacher. No segundo período uma outra coisa aconteceu. A dimensão da profundidade, a dimensão do infinito, não permanece apenas no divino, mas desce ao demônico. Esta descoberta, feita por poetas e filósofos, é extremamente importante para a nossa situação, porque no segundo período do romantismo se formam quase todas as idéias que vão se desenvolver no existencialismo do século vinte.

O existencialismo do século vinte não reflete apenas Kierkegaard, mas também e primeiramente o segundo período de Schelling, que exerceu decisiva influência sobre Kierkegaard e muitos outros. Manifesta-se aí a profunda escuridão no entendimento humano e na situação humana. O conceito do inconsciente vai ter importância decisiva desde então até nossos dias. Esse conceito não foi inventado por Freud, como vocês devem saber. É, na verdade, mais antigo do que mesmo esse segundo período do romantismo. Já o tínhamos em gente como Jacob Boehme e Franz Baader, entre outros. Mas, talvez, tenha sido mais importante do que tudo isso a sua redescoberta e expressão na filosofia da natureza de Schelling. Sua filosofia da natureza se baseava no conflito entre o princípio do inconsciente e do consciente. A filosofia do inconsciente

7. *Cristandade ou Europa*, não traduzido.

de Schopenhauer se desenvolveu a partir daí, e Freud descobriu a categoria do inconsciente em Eduard von Hartmann (1842-1906), aluno de Schopenhauer. Daí para a frente Freud desenvolveu esse princípio nos seus métodos psicológicos e empíricos, trazendo-o ao centro de nossa atenção hoje. Mas a verdadeira descoberta do inconsciente, e sua expressão em termos poderosamente filosóficos contra a filosofia cartesiana da consciência, vem do segundo período do romantismo.

O elemento negativo transforma-se em elemento demônico no romantismo. Desvendam-se as profundezas demônicas da alma humana, coisa de que o iluminismo mal suspeitava. Depois da formulação da presença do infinito no finito, expressava-se a presença do demônico no finito. A luta entre os princípios do bem e do mal na filosofia da religião de Kant transformava-se agora na luta entre o divino e o demônico. Apesar de todo o naturalismo que percorre o século dezenove, tem-se intensa consciência das forças demônicas atuando na realidade durante essa época, muitas vezes de modo profético antecipando a explosão dessas forças em nosso próprio tempo.

Questões

Você disse que o romantismo representava a irrupção do infinito contra o equilíbrio clássico na linha horizontal. Que você quer dizer com linha horizontal?

Sua pergunta me faz lembrar um aspecto particular do pensamento romântico, que é o conceito de ironia. Há, especialmente, um pensador que tratou disso e que é muito importante. Chama-se Friedrich Schlegel (1772-1829), amigo de Schelling e membro do círculo romântico de Berlim. Expressava algo típico do período. Era a ironia. A palavra "ironia" significa que o infinito é superior a qualquer coisa finita e leva a outros tipos de concreção finita. O ego do romântico, no sentido de Schlegel, liberta-se da escravidão à situação concreta. Situação concreta quer dizer tanto a situação espiritual, com sua forma concreta de fé, como a situação em relação aos seres humanos, por exemplo, as relações sexuais que representavam importante papel na atitude romântica, ou a experiência da transcendência mística de qualquer situação particular finita. Todas essas coisas estavam implícitas no conceito romântico da ironia. A ironia deve ser entendida em termos do princípio fundamental da relação entre o infinito e o finito. Eu disse que no período clássico de Goethe havia um equilíbrio expresso no desejo de se encontrar uma forma em que o infinito se realizasse no finito, enquanto o romantismo transcendia qualquer atualização particular do infinito numa determinada situação finita.

Ora, a ironia romântica irrompia no meio das formas sociológicas como, por exemplo, o paternalismo luterano tradicional, a idéia da família, as relações entre pais e filhos, a estabilidade política, etc. Todas essas formas eram então questionadas. Todos os conteúdos especiais das tradições dos países europeus transformavam-se em assuntos de "sim" e "não". Ironia não era apenas ataque. Possuía em si um "sim" muito embora o "não" predominasse. Sempre estava pronta a dizer "não" às soluções concretas dos problemas da vida.

Nos grupos românticos mais avançados a ironia sempre ia além, transcendendo as formas estabelecidas da existência social. Em conseqüência, dissolvia-se a ética tradicional. Nessas situações, o sujeito individual é sempre elevado, segundo a ironia romântica, acima das formas vigentes. Mas quando isso acontece e se perde o senso do concreto, vem o vazio. Schlegel sentia que ao se questionar as formas da vida, as crenças e os laços éticos familiares etc., se chega a uma situação em que não há mais conteúdos, pelo menos conteúdos obrigatórios. Resulta daí o sentimento do vazio em face do significado da vida. Vocês vêem que o problema central do século vinte, que é o problema do significado da vida, o problema do vazio da geração jovem, não é original de nosso século como somos muitas vezes inclinados a pensar. Surgiu muito fortemente no segundo período do romantismo. Posso formular o resultado em apenas uma sentença. Schlegel, o mais refinado representante crítico da ironia romântica tornou-se católico romano. Sua conversão significa que do sentimento do vazio desejou submeter-se a um sistema autoritário no qual os conteúdos lhe vinham de fora. Essa situação radical tem sido repetida inúmeras vezes entre os intelectuais europeus, tanto no século dezenove como no vinte, especialmente depois das guerras mundiais que foram as grandes catástrofes européias. São muitas as pessoas que depois de experimentar a falta de sentido na vida e a perda de conteúdos normativos, obrigatórios e produtores de comunidade, etc., ingressam na Igreja Católica Romana na busca da mãe protetora e aconchegante. É isso o que eu quero dizer com o rompimento do romantismo na linha horizontal. É essa insatisfação com as situações concretas, o solapar irônico de todas as coisas, não em termos de ataque revolucionário, nem para transformar a realidade como a sociedade burguesa já o tentara, mas apenas para questionar, para minar etc., em termos de "sim" e de "não".

Encontramos essa atitude também em Kierkegaard. Estava longe de ser um revolucionário. Politicamente era até conservador. Mas aprendera do romantismo a capacidade para questionar todas as situações da vida.

D. A síntese teológica clássica: Friedrich Schleiermacher

Vamos nos ocupar agora com o pensamento de Friedrich Schleiermacher (1768-1834). Tudo o que estudamos até agora é necessário para entendermos o seu pensamento. Se não tivermos assimilado bem todas essas idéias contentando-nos com algumas frases retiradas de textos escolares, seria melhor não estudar Schleiermacher. Não faria sentido algum. Vocês não poderiam defendê-lo nem, tampouco, atacá-lo. Se o atacassem, seria por motivos errados, e se procurassem defendê-lo não seriam capazes. Vocês precisam entender as idéias a partir de suas fontes. Vocês precisam conhecer as implicações negativas, as lutas em que o autor esteve envolvido, os inimigos contra os quais teve que reagir, e os pressupostos que aceitava. Se vocês não conhecem tudo isso, não vão entender uma figura da importância de Schleiermacher. É por isso que não comecei diretamente com ele estes estudos sobre a teologia protestante nos séculos dezenove e vinte. Ele é o pai da teologia protestante moderna. Era esse o seu título oficial nos séculos dezenove e vinte até que a teologia neo-ortodoxa procurou deserdá-lo, tirando-lhe essa paternidade, e fazendo dele um deformador da teologia.

Trata-se de um problema bastante sério, porque nesse conflito sobre Schleiermacher, que eu vivi nos meus tempos de estudante e que durou até mesmo um pouco mais, a teologia tinha que tomar uma decisão básica, ou construir uma síntese, pela direita, com todos os elementos teológicos que já descrevi, ou, pela esquerda, voltando à tradição ortodoxa com algumas modernizações. Se o caminho fosse este último, Schleiermacher teria que ser abolido. Mas, se fosse o outro, então Schleiermacher era, de fato o pai da teologia protestante moderna. Assim, vocês também precisam tomar essa decisão. De minha parte, se posso antecipar, fiquei completamente do lado de Schleiermacher, apenas com uma qualificação. Nem ele nem Hegel, que foi até mesmo maior do que ele e que tentou a mesma coisa, realmente conseguiram o que queriam. A partir desse fracasso tanto os grupos ortodoxos do século dezenove como os neo-ortodoxos de nosso século chegaram à conclusão de que tal esforço é impossível. Mas eu acho que a tentativa deve ser renovada, e que se não pode ser novamente tentada seria melhor abandonarmos a teologia como tarefa sistemática e nos contentarmos em repetir passagens bíblicas ou, na melhor das hipóteses, limitarmos a teologia à interpretação do Antigo e do Novo Testamento.

Mas se a teologia sistemática ainda fizer sentido, devemos insistir na sua elaboração, mesmo depois do fracasso das sínteses de Schleiermacher e de Hegel. Na verdade, essa síntese tem sido tentada inúmeras vezes tanto na segunda metade do século dezenove

como agora em nosso século vinte. Ora, mesmo se o resultado tenha sido uma história de fracassos, esse ainda não é um bom argumento contra a teologia sistemática. Tudo isso faz parte da situação humana que sempre envolve falhas quando se corre riscos e se tem coragem. Além disso, essas falhas nos têm dado novas possibilidades de compreensão muitíssimo mais importantes do que a correta repetição de fraseologias ortodoxas. Não estou me dirigindo contra Barth que escreveu um belíssimo livro sobre a teologia do século dezenove e um outro sobre filosofia e música no século dezoito. Nessa obra ele escreveu maravilhosos parágrafos sobre Mozart e Schleiermacher. Ele tem sido muito mais justo do que todos os seus discípulos neo-ortodoxos e seus oponentes. Assim, não estou escrevendo diretamente contra Barth, mas apenas indiretamente. Na verdade, Barth produziu inúmeros discípulos que não têm a mesma grandeza e herdaram apenas alguns elementos circunscritos à sua atitude inicial ainda ditatorial.

1. Elementos formativos do pensamento de Schleiermacher

Schleiermacher representa o que chamo de grande síntese no terreno teológico. Toda a teologia protestante posterior vem daí, incluindo suas falhas. Só há uma alternativa à vida sem fracasso: é o sucesso sem vida. Schleiermacher pode ser considerado um vitorioso sobre o iluminismo no terreno teológico. Não negou a filosofia iluminista, mas procurou superá-la num outro nível. Por exemplo, dizia que um verdadeiro filósofo pode muito bem ser também um verdadeiro crente. Conseguia combinar piedade e filosofia, e havia muita piedade em Schleiermacher em conseqüência de suas antigas associações com os morávios. Conseguia combinar a piedade com a coragem de cavar nas profundezas do pensamento filosófico. Ou, como diria: "os pensamentos mais profundamente filosóficos identificam-se completamente com o meu sentimento religioso mais íntimo".

Quando falamos dele como alguém que triunfou sobre o iluminismo, não devemos imaginar que tenha separado a teologia da filosofia, que tenha detestado a filosofia ou que a tenha excluído completamente de sua tarefa teológica. O iluminismo reduzira a religião ao conhecimento de Deus nos limites dos argumentos em favor de sua existência ou, mais precisamente, à teologia natural e à moral. O lado moral era ainda muito forte em Kant. A filosofia da religião de Kant é um apêndice de sua filosofia moral, determinada por sua filosofia prática. A religião não passa de mero instrumento para a realização do imperativo moral. Essa ênfase no conhecimento religioso, e na teologia

moral, contribuiu finalmente para o fracasso da grande e abrangedora síntese de Hegel.

A base da teologia do iluminismo era a separação entre Deus e mundo, entre Deus e homem. O deísmo inglês já o prenunciara. O deísmo do começo do século dezoito na Inglaterra vinha da filosofia de John Locke. Era uma filosofia da religião onde a existência de Deus se estabelecia pela teologia natural, mas de tal modo que não interferisse nas atividades da sociedade burguesa. Esse era importante pré-requisito para a admissão da existência de Deus. Se Deus pudesse interferir de alguma forma, não seria então reconhecido como tal. Deus foi, então, posto ao lado do mundo como o seu criador ou como o relojoeiro - imagem bastante usada - que depois de ter feito o relógio dera-lhe corda e deixara que funcionasse sem a sue intervenção constante. Os deístas entregaram os homens - isto é, os representantes intelectuais da sociedade burguesa produtora e comerciante - à sua própria razão e, em particular, à sua razão calculadora. Se isso podia ser feito, era também possível criticar a tradição cristã por meio dessa mesma razão calculadora e crítica. E o fizeram de modo radical, mesmo antes de Rousseau e de Voltaire, na França. O deísmo lhes precedeu. Também veio antes da atitude positivista de Hume que colocava a religião, enquanto igreja estabelecida (oficial), ao lado da razão crítica sem nenhuma tentativa de relacioná-las.

Esses deístas formavam um bando muito curioso. Eu digo "bando", porque era assim que eram considerados na Inglaterra pelos grupos representantes da aristocracia que cooperavam com a alta burguesia e que não gostavam desse tipo de atitude crítica. Os deístas eram considerados vulgares. Até hoje ainda se considera vulgar na Inglaterra qualquer crítica à religião em nome da razão. A religião deve ser aceita como um dado positivo; talvez se possa até descrevê-la sociologicamente, mas nunca criticá-la. Não é nobre nem aristocrático proceder dessa maneira. Em conseqüência dessa atitude os pensadores deístas, como Toland e Tindal, entre outros, eram considerados pensadores que operavam abaixo da razão, numa razão desenfreadamente selvagem. De fato, corriam desenfreadamente. O título de um dos principais livros deístas era, por exemplo, *O cristianismo não é misterioso* (1696) que procurava acabar com todos os elementos sobrenaturais e miraculosos. Criticavam a literatura bíblica e, de certa forma, foram os inauguradores da crítica histórica, chegando a resultados que anteciparam boa parte da teologia histórico-crítica dos tempos modernos. Reimarus, por exemplo, de quem Lessing publicou controvertidos fragmentos, dependia dos deístas ingleses, e foi ele que criou a revolução sobre as fontes bíblicas na Alemanha. Também vinha dos deístas ingleses a idéia racional de Deus em Voltaire e no iluminismo francês. Esses deístas

também se faziam presentes nas bases da teologia de Schleiermacher. Vocês observarão que ele se refere muitas vezes a esses típicos teólogos do iluminismo.

Mas havia um outro lado. Já falamos a esse respeito quando estudamos Espinosa. O princípio fundamental de que Deus existe ao lado do mundo era aceito tanto pelos racionalistas consistentes como pelos sobrenaturalistas. Contra o princípio deísta de um Deus existindo ao lado do mundo, nunca interferindo no mundo, como diriam os racionalistas, ou interferindo ocasionalmente, como queriam os sobrenaturalistas, ressurge agora o princípio de *deus sive natura* (Deus ou natureza) de João Escoto Eriugena, grande teólogo do século nono que se encarregou de mediar a teologia mística para a teologia medieval posterior. Esse princípio gerava uma forma bastante nova de se pensar a respeito da religião, e era uma verdadeira antítese em face do iluminismo. Quando discutimos o romantismo chamei esse princípio da presença do infinito no finito, o princípio da mútua inter-relação.

Espinosa, naturalmente, era modificado. Não se tratava mais do Espinosa geométrico. Os que conhecem um pouco sobre Espinosa sabem que sua obra principal, *Ética*[8], era denominada por ele de *more geometrico*, ética a partir do método geométrico. Enquanto título já se trata de algo extremamente interessante. Ele procurava usar os métodos matemáticos todo-poderosos para discutir assuntos como metafísica, ética e política. Tudo apresentado de tal forma que o mundo acabava sendo um todo geometricamente descritível. Tratava-se de um conceito muito estático do mundo e do fundamento divino do mundo. Era o que chamava de "substância". De qualquer forma, essa idéia se achava no princípio da identidade contra o princípio do distanciamento e da separação no iluminismo. Deus está aqui e agora. Está nas profundezas de tudo o que existe. Não é igual a todas as coisas, das quais é fundamento e unidade, e não é a soma de todos os particulares. Não conheço nenhum filósofo na inteira história da filosofia que tenha afirmado que Deus é a soma de todos os particulares. Portanto, a palavra "panteísmo" que pode ser traduzida pela expressão, "Deus é tudo" é inadequada e enganosa. Eu gostaria que todos os que acusam Lutero ou eu mesmo de panteísta pudessem definir o termo antes de usá-lo. Naturalmente, muitos outros têm sido acusados de panteísmo, como Nicolau de Cusa, Schelling, Hegel e Nietzsche. Dessa forma, quem não fôr sobrenaturalista deísta ou teísta - a maneira como o termo teísmo é empregado hoje nos Estados Unidos quer dizer a mesma coisa que deísmo sobrenaturalista - é panteísta. Sempre que alguém ouve a respeito do princípio da

8. Editada com uma introdução de James Gutman, New York, Hafner Publishing Co., 1949.

identidade, vai logo dizendo que se trata de panteísmo, o que supostamente quer dizer que esta mesa é Deus.

É certo que Lutero dizia que Deus está mais perto das coisas do que de si mesmo. Ele diria isso até mesmo a respeito desta mesa. Ninguém pode negar que Deus seja o fundamento criativo desta mesa, mas outra coisa é dizer que Deus seja a combinação de todas as mesas, mais todas as canetas e todos os homens. Essa afirmação já seria absolutamente absurda. O princípio da identidade quer dizer que Deus é o fundamento de todas as coisas que existem. O que eu não gosto é dessa maneira fácil de proferir frases que nem esta: o teísmo é tão maravilhoso e o panteísmo tão terrível. Com frases desse tipo a história da teologia se torna impossível.

2. Religião é sentimento

O princípio de identidade em contraste com o princípio do dualismo deu a Schleiermacher a possibilidade de criar uma nova compreensão da religião. Foi o que expressou em seu conhecido livro *Sobre a religião, discursos dirigidos aos cultos dentre seus detratores.*[9] É um livro de teologia apologética do tipo mais claro. "Apologizar" quer dizer, em grego, responder, responder diante de um tribunal. Por exemplo, se alguém é acusado, o que se diz em defesa dessa pessoa é uma apologia. Assim, teologia apologética é teologia responsiva. Eu diria que todas as teologias devem, de certo modo, tentar responder às questões da mente humana através dos tempos, e que o elemento apologético nunca deveria ser esquecido. Historicamente, a teologia cristã surgiu das necessidades apologéticas da igreja no Império Romano, respondendo politicamente aos ataques dos pagãos durante as perseguições aos cristãos, e respondendo teologicamente às críticas dos filósofos. Era uma teologia que dava respostas, e os apologistas do segundo século, que formaram uma escola particular de teologia, representam muito mais do que essa escola. Representam o caráter responsivo de toda a teologia cristã até Agostinho.

A teologia de Schleiermacher era assim. Respondia às pessoas cultas dentre os detratores da religião, como diz o próprio título do livro. E dessa teologia apologética surgiram novas possibilidades. O argumento de Schleiermacher nessa obra é o seguinte: O conhecimento teórico de tipo deísta - racionalista ou sobrenaturalista -, e a obediência

9. *On Religion, Speeches to its Cultured Despisers*, traduzido por John Oman, New York, Frederick Ungar Publishing Co., 1955.

moral do tipo kantiano, pressupõem uma ruptura entre sujeito e objeto. Aqui estou eu, o sujeito, e lá adiante está Deus, o objeto. Ele é apenas um objeto para mim, e eu sou um objeto para ele. Temos aí diferença, distanciamento e não-envolvimento. Mas essa diferença precisa ser superada no poder do princípio da identidade. Essa identidade está em nós. Dentro de nós. E aqui Schleiermacher cometeu um grande engano. O termo que ele empregou para a experiência dessa identidade foi "sentimento". Religião não era conhecimento teórica nem ação moral: religião era sentimento, sentimento de dependência absoluta. O termo era bastante questionável. Logo os psicólogos apareceram e interpretaram o conceito de sentimento de Schleiermacher como se fosse função psicológica.

Mas "sentimento", em Schleiermacher, não deveria ter sido entendido como emoção subjetiva. Em vez disso, era o impacto produzido pelo universo sobre nós nas profundezas de nosso ser, capaz de transcender sujeito e objeto. É óbvio que essa era a intenção de Schleiermacher. Portanto, em vez de ter falado de sentimento, poderia ter falado de intuição do universo, e essa intuição ele poderia ter descrito como divinação. Esse termo se deriva, naturalmente, de "divino", e significa percepção do divino imediatamente. Quer dizer que existe uma percepção imediata daquilo que transcende o sujeito e o objeto, que é o fundamento de tudo o que existe, dentro de nós. Ele cometeu o grande erro de ter chamado essa intuição de "sentimento". É lamentável que um homem como Hegel não tivesse conseguido entender Schleiermacher principalmente em vista do fato de ambos, Hegel e Schleiermacher, terem sido alunos de Schelling e experimentado igualmente o significado do princípio da identidade. Hegel e Schleiermacher, ambos da Universidade de Berlim, não se gostavam. Hegel fazia o que em geral filósofos e teólogos alemães sempre fizeram: interpretavam o inimigo, aquele a quem atacavam, *in pejorem partem*, que significa segundo o pior significado possível do que o inimigo afirmava.

Aqui nos Estados Unidos, por outro lado, tenho a impressão de que a moderação do espírito britânico nas discussões teóricas produziu o desejo de se entender a pessoa de quem discordamos *in meliorem partem*, isto é, da melhor maneira possível. Por isso é muito melhor ser membro de uma congregação de professores num seminário teológico americano do que numa faculdade de teologia alemã. Mas há também desvantagens. Às vezes se tem a impressão de que os assuntos teológicos não são levados a sério com a mesma intensidade com que são tratados na Alemanha. Talvez esta minha observação seja bastante simples, mas eu gostaria de dizer, do ponto de vista de *agape*,

que prefiro a atitude americana.

De qualquer forma, a melhor evidência de que quando Schleiermacher falava de sentimento não queria dizer emoção subjetiva é que em sua teologia sistemática, *A fé cristã*, emprega a expressão "sentimento da dependência incondicional". Quando essas palavras são assim combinadas, "sentimento da dependência incondicional", transcende-se o terreno meramente psicológico. Pois todas as coisas no sentimento, entendido no sentido psicológico, são sempre condicionadas. São correntezas constantes de sentimentos, emoções, pensamentos, vontades e experiências. Por outro lado, o elemento incondicional, sempre que aparece, difere bastante do sentimento subjetivo.

Portanto, sua própria frase, "sentimento de dependência incondicional",[10] revela que esse sentimento não é o sentimento subjetivo dos indivíduos e mostra que a crítica de Hegel não é justa. Essa expressão produziu muitos malentendidos nas igrejas alemãs. Quando a religião passou a ser pregada como sentimento, os homens deixaram de ir aos cultos. Reagiram, pois, ao ouvir que a religião não era assunto de conhecimento claro nem de ação moral, mas sentimento. Posso lhes falar disso a partir de minha própria participação na situação do século dezenove. As igrejas se esvaziaram. Nem os jovens nem os homens sentiam-se satisfeitos com "sentimento". Buscavam significados morais e pensamentos profundos nos sermões. As pessoas perderam interesse na igreja quando a religião se reduziu ao sentimento e se enfraqueceu com hinos sentimentais, em lugar dos grandes hinos antigos cheios do poder religioso da presença do divino.

O conceito de religião como sentimento, de Schleiermacher, teve conseqüências infelizes também nos Estados Unidos. Quando discuto teologia com certos colegas anti-teológicos, eles se sentem felizes quando conseguem citar alguém que reduz a religião ao obscuro canto do mero sentimento subjetivo. Nesse cantinho a religião não oferece nenhum perigo. Sentem-se livres para pronunciar suas palavras científicas e políticas, e fazer suas análises lógicas e éticas etc., sem qualquer relação com religião. As igrejas acabam afastadas também para a margem. As igrejas não podem ser levadas a sério porque tratam apenas de sentimentos subjetivos. Nós, os cientistas, não participamos em coisas desse tipo, mas se há pessoas que gostam disso, que vão às igrejas. Não nos importamos. Mas no momento em que são desafiados por uma teologia que interfere no processo científico, não de fora, mas de dentro, e mexe com os movimentos políticos, com os princípios morais, e mostra que dentro de todas as pessoas, e deles também, existe uma preocupação suprema, como eu gosto de chamar, ou uma

10. Em alemão, *"das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit"*.

dependência incondicional, como Schleiermacher a denominava, então começam a reagir. Aí preferem que a religião volte para o terreno do sentimento. Quando a teologia ou a religião permitem que isto aconteça, estão prestando um desserviço. A pregação do sentimento religioso presta enorme desserviço à religião.

Schleiermacher não se protegeu suficientemente contra a crítica que classificava esse sentimento meramente como um sentimento oceânico, nas palavras de Freud, querendo significar, "um sentimento do indefinido". Mas era muito mais do que isso, e Schleiermacher, em outra passagem, esclarece a questão. Distingue entre duas formas de dependência incondicional. A primeira é causal, que significa apenas a dependência de alguém em face de outro como a criança depende da mãe, ou a nossa dependência do tempo até certo ponto; a outra é teleológica, dirigida para um fim, do *telos* grego, que seria a realização moral do imperativo moral. A importância dessa idéia está em classificar o cristianismo como religião de tipo teleológico, e não ontológico, como as religiões místicas da Ásia. A dependência teleológica possui o caráter incondicional do imperativo moral. Ora, esses dois elementos estão presentes, mas segundo Schleiermacher, o elemento dominante na religião ocidental é o teológico-moral. Vê-se aí claramente a influência kantiana, e, por conseguinte, quão injusto é classificá-lo entre os que achavam que o "sentimento" era indefinido. Segundo Schleiermacher, o sentimento é bem definido no sentido moral; é também definido em sentido místico. Não se trata, pois, de "sentimento subjetivo oceânico".

Schleiermacher estava preocupado com a essência do que chamamos de experiência religiosa, ou seja, da presença de algo incondicional além do conhecimento e da ação conscientes. Naturalmente, essa experiência tem o seu conteúdo emocional como, aliás, acontece com todas as coisas que nos envolvem, mas esse elemento emocional não define o caráter da religião.

Foi nessa base que Schleiermacher sugeriu o encerramento das discussões entre o iluminismo e a ortodoxia, e entre o racionalismo e o sobrenaturalismo, na sua forma já modificada pela ortodoxia. Todos esses lados estariam errados em face desse novo princípio. O sobrenaturalismo estava errado. Coisas como intervenções milagrosas de Deus, inspirações especiais e revelações jazem abaixo do nível da verdadeira experiência religiosa. Esses eventos são objetivos e podem ser constatados de fora como existindo ou não, num debate, mas a religião trata do imediato, da relação imediata com o divino. Esses eventos exteriores e objetivos nada acrescentam à experiência fundamental da dependência incondicional ou da divinização de Deus no universo.

Conseqüentemente, são também desnecessárias as autoridades que garantem tais interferências sobrenaturais. Acaba-se com qualquer autoridade religiosa, bíblica ou eclesiástica, encarregada de fomentar tais interferências. Assim, a ciência moderna se liberta das interferências religiosas. Desmorona completamente a pretensão sobrenaturalista sobre a suspensão das leis da natureza para a realização de milagres.

Mas outras coisas também desmoronam a partir daí. Desmoronam também a idéia de uma pessoa chamada "Deus", a idéia de imortalidade. Schleiermacher nega em seus *Discursos* toda essa herança sobrenaturalista. Vamos examinar, mais adiante, a maneira como ele redefine a essência dessa herança em sua obra *A fé cristã.*

A primeira declaração apologética fundamental e radical feita por Schleiermacher é a seguinte. A unidade com Deus, a participação nele, não é questão de vida depois da morte; não se relaciona com um legislador celestial; em vez disso, é questão de nossa participação atual na vida eterna. É isso que importa. E nisso segue o Quarto Evangelho. Os filósofos clássicos alemães diziam que este era o verdadeiro evangelho, não porque contivesse, historicamente falando, relatos confiáveis sobre Jesus - eles sabiam que não se tratava disso - mas porque o evangelho de João chegara mais perto do que os outros dos princípios que podiam superar o conflito entre racionalismo e sobrenaturalismo. Uma das idéias que mais acentuavam era a da vida eterna aqui e agora, e não continuação da vida depois a morte. Essa participação na eternidade se dava antes do tempo, no tempo e depois do tempo, significando, também, além do tempo.

Essa mesma crítica acabava sendo dirigida a todos os mediadores entre Deus e homem. O princípio de identidade e todos os misticismos sempre foram muito perigosos para os sistemas hierárquicos e para a mediação sacerdotal entre Deus e homem. Tanto no catolicismo como no protestantismo. As igrejas protestantes foram tão hostis aos grupos místicos quanto a Católica Romana. Foram hostis aos quakers, por exemplo, que afirmavam de certa forma o princípio de identidade. Suspeitavam do misticismo porque possibilitava a imediata união com o divino sem a mediação da igreja. Schleiermacher reagia contra sacerdotes e autoridades; não eram necessários, uma vez que todas as pessoas eram chamadas ao sacerdócio e podiam receber o Espírito divino. A partir desse ponto de vista pode-se entender a resistência da igreja em face dos movimentos espiritualistas, em face de movimentos em que o indivíduo se encontra com Deus imediatamente e é tomado pelo Espírito. Vocês podem muito bem entender as razões pelas quais o Espírito, sempre que aparece, é imediatamente submetido à letra da Bíblia. Os reformadores, que originalmente lutaram contra a Igreja romana no poder do

Espírito, logo enfrentaram grandes dificuldades na sua luta, agora, contra os movimentos espiritualistas do período da Reforma. Felizmente havia nações como a Grã-Bretanha, a Holanda, e os Estados Unidos para onde os representantes desses movimentos podiam fugir de cruéis perseguições tanto de católicos romanos quanto as igrejas reformadas.

Em lugar de ver a religião mediada pelas funções da igreja, achava que a religião era um espécie de acompanhamento musical das melodias particulares da vida cotidiana. Com essa imagem poética afirmava a presença da preocupação religiosa, da preocupação suprema, em todos os momentos da vida. Trata-se, diríamos, da antecipação idealista da vida eterna na qual certamente não existe religião mas a presença de Deus em todos os momentos. Expressa, assim, o ideal que, nas palavras do Novo Testamento, seria "orar sem cessar". Se tomamos essa expressão literalmente, será absurda. Mas, se tomada no sentido original, faz muito sentido. Significa a possibilidade de considerarmos todos os momentos de nossa vida secular preenchidos com a presença divina, ao contrário de empurrar essa presença para os cultos de domingo, para logo após esquecê-la.

A fim de experimentarmos a presença do divino no universo como Pitágoras, ao falar da harmonia das esferas em termos musicais, cada qual, com seus diferentes tons, contribuindo sinfonicamente para a harmonia do cosmos, nós precisamos experimentar primeiramente essa presença dentro de nós. A humanidade é a chave do universo, e cada indivíduo espelha singularmente essa humanidade. Se não tivéssemos o universo dentro de nós jamais poderíamos entendê-lo. O divino está no centro do universo e de nós mesmos. Por causa da presença do divino em nós, podemos *re*-conhecer (sublinho propositadamente essa primeira sílaba) no universo o infinito que está em nós. E qual é a chave para entendermos essa presença em nós? É o amor. Mas não no sentido de *agape*, do amor cristão, mas no sentido do *eros* platônico. *Eros* é o amor que nos une ao bem, ao verdadeiro e ao belo e que nos leva do finito para o infinito.

Todos os períodos da história humana expressam este encontro entre o infinito em nós e no universo todo por meio de diferentes imagens. As muitas religiões são necessárias por causa da singularidade dos indivíduos e dos diferentes períodos da história. A multiplicidade das religiões e as diferenças nas mesmas tradições religiosas em diferentes períodos históricos resultam basicamente do reflexo do infinito em nós e no universo sempre diferente. Assim, o espírito romântico de Schleiermacher levou-o a acentuar a concreticidade das religiões históricas. Com isso deu um tremendo passo para além da idéia iluminista da religião natural que reduzia todas as religiões a três princípios: Deus, liberdade e imortalidade. A posição deísta, de tipo racionalista

ou sobrenaturalista, era superada pela redescoberta da riqueza, concreticidade, e plenitude das religiões particulares. Desse modo, Schleiermacher aplicando o princípio da imanência do infinito no finito, mostra a improcedência dos modos naturalista, racionalista e sobrenaturalista de abstrair das religiões concretas alguns princípios que seriam supostamente válidos para todas as religiões ao mesmo tempo em que obliteravam o concreto nelas.

Sem a valorização da individualidade na Renascença e sem a intuição e o êxtase no romantismo, nada disso teria sido possível. O pensamento religioso conseguiu retornar às religiões positivas. Todo o iluminismo se mostrou incapaz de perceber o significado das religiões concretas ou positivas. Limitou-se a princípios religiosos abstratos. A partir da redescoberta das religiões positivas e concretas - positivas queria dizer "historicamente dadas" -, Schleiermacher passou a acentuar um cristianismo positivo.

Os *Discursos sobre religião* (1799) de Schleiermacher tiveram tanto êxito que quando surgiu a terceira edição (1821), ele escreveu na introdução que em vez de ainda ter de se defender contra os detratores da religião, iluministas, ele precisava agora atacar os fanáticos ortodoxos que em nome de sua defesa do cristianismo retornavam à tradição ortodoxa pré-iluminista, procurando solapar todo o desenvolvimento em que se havia baseado para elaborar seu livro.

3. Definição positivista de teologia

O romantismo, geralmente falando, foi uma ponte para a apreciação das coisas dadas positivamente. Mas bastante diferente do tipo inglês de positivismo. David Hume era um positivista ligado à ciência empírica, com uma epistemologia crítica que apenas aceitava fatos dados e impressões sensoriais. Na Europa continental o positivismo nascera do romantismo que valorizava os dados transmitidos pela história e pela tradição. Quando Schleiermacher escreveu o seu livro *A fé cristã*, foi sintomático ter-lhe dado o título *Glaubenslehre* (doutrina da fé). Não o chamou "doutrina de Deus", que é o sentido de teologia. Não ousaria dar um título desses porque é a fé cristã que nos é positivamente dada. Trata-se de uma realidade dada. Essa mesma idéia encontra-se entre os morávios pietistas, em Zinzendorf, e em muitas igrejas. Schleiermacher pertenceu a muitos desses grupos ao longo de sua vida. Assim, teologia sistemática é a descrição da fé professada pelas igrejas cristãs. É nessa base positivista que a teologia se sustenta. O teólogo não precisa decidir sobre verdades ou falsidades da religião em geral e do cristianismo em particular. O cristianismo é um fato histórico empírico. Precisamos, apenas, descrever

o significado dos símbolos que ele usa.

A teologia é, então, conhecimento positivo de uma realidade histórica. Schleiermacher fazia rigorosa distinção entre essa teologia positiva e a assim chamada teologia racional do iluminismo. E ia além. Afirmava que a teologia cristã era a totalidade das regras práticas e dos conceitos teóricos sem os quais o governo da igreja não seria possível. Nunca se havia dado uma definição dessas na história da teologia. Ele passava claramente da teologia racional para a teologia positiva. A questão da verdade não aparece nessa definição. O conceito é altamente positivista. É como a descrição positivista de determinado grupo social encontrado na história, cuja existência não pode ser negada. Podemos descrever suas mais importantes idéias e as regras pelas quais se rege. Os novos teólogos são educados, então, com a finalidade de liderar a igreja. Precisam conhecer o que vão praticar mais tarde. Nesse positivismo a questão da verdade não entra.

Esse caráter positivista da teologia se torna ainda mais pronunciado na seguinte idéia. Fazia-se distinção entre teologia filosófica, histórica e prática, como ainda se faz hoje em dia, mas com uma diferença. A diferença é que a dogmática e a ética pertenciam à teologia histórica e não à teologia filosófica. Pertenciam à teologia histórica porque representavam o desenvolvimento sistemático da doutrina que existia na igreja ou numa dada denominação em diferentes épocas. Não se pode ser mais positivista do que isso. Essa doutrina que existe hoje deve ser descrita pelo historiador. Ele chama essa tarefa de teologia sistemática. Essa é uma expressão bastante singular do positivismo, e eu acrescentaria que embora não tenha sobrevivido, exerceu, todavia, certa influência. Agora nós temos teologia filosófica e teologia sistemática, que se distinguem da teologia histórica e da teologia prática. Temos essas quatro. Às vezes, inserimos a teologia filosófica na própria teologia sistemática.

Questões

Admitindo-se que Schleiermacher não entendia sentimento como emoção subjetiva, mesmo assim seus Discursos não são desprovidos de emoção, e sentir emoção inegavelmente faz parte do ser humano. Qual é o papel das emoções na vida religiosa para você e para Schleiermacher?

Sua pergunta é válida em vista da ambigüidade do termo "sentimento" em Schleiermacher e em boa parte da teologia que veio depois dele. Contudo, é óbvio que Schleiermacher está aqui na mesma situação em que todos nós estamos. Ninguém

pode excluir o sentimento das experiências em que nos envolvemos pessoalmente, e talvez mais em religião do que em qualquer outro terreno. É claro que o responso de nosso ser inteiro em termos de imediatez - que talvez seja a verdadeira definição de sentimento -, possa ser visto numa oração fervorosa ou numa reunião de culto em nossa comunidade, ou ainda ao ouvirmos a palavra profética. O elemento emocional se faz presente nesses momentos. Tomemos um exemplo do mundo das artes. Somos profundamente tocados por um quadro que contemplamos ao visitar determinada galeria de arte; somos tomados por ele; vivemos nele e nossas emoções são fortemente despertadas. Mas se alguém nos disser que a experiência estética não passa dessa emoção, diríamos que a experiência estética é mais do que essa emoção. Se fosse apenas emoção, não teria o caráter definido que nos é dado por este ou aquele quadro particular. Reconhecemos, no momento em que somos emocionalmente tocados, certa dimensão da realidade que jamais perceberíamos de outra forma, ao mesmo tempo, também, certa dimensão em nós mesmos que jamais alcançaríamos a não ser por meio dessa participação no quadro.

Eu diria a mesma coisa a respeito da música. Muitas vezes se diz que a música se situa completamente nos domínios do sentimento. É verdade. Mas se trata de um tipo muito especial de sentimento relacionado com figuras e formas musicais particulares que fazem da música uma obra de arte. Essa obra nos revela certa dimensão do ser, incluindo o nosso próprio ser, que não nos seria revelada se não se produzisse esse impacto musical em nós. Assim, podemos dizer que embora o elemento emocional esteja sempre presente em nossas experiências, não podemos igualmente dizer que essas experiências se reduzam a emoções. Tomemos a experiência do amor. Não se pode dizer que amor *seja* emoção. O amor inclui emoção, por certo, mas não é puramente emoção. É, isso sim, uma reunião, como eu gosto de dizer, de entidades separadas e que se pertencem eternamente. Essa experiência não pode ser identificada com a reação pessoal que chamamos sentimento.

O que Schleiermacher chama de dependência incondicional na religião tem muito a ver, naturalmente, com boa dose de sentimento. Esse sentimento foi definido por Rudolf Otto (1869-1937), em sua obra *O Sagrado*[11] como o sentimento de fascínio e ao mesmo tempo de sobreexcitação. Tais sentimentos contrastantes encontram-se aí. Mas não constituem o ato religioso como tal. O que constitui o ato religioso é o aparecimento do incondicional em nós. Em geral eu o denomino de "preocupação

11. Traduzido para o português por Prócoro Velasques Filho, Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião e Imprensa Metodista, 1985. (N. do T.)

incondicional" em nossa existência. Essa preocupação é também mental; perguntamos a respeito de sua veracidade; atinge nossa vontade; somos levados a fazer alguma coisa depois dessa experiência. Ela modifica nossa existência inteira. Todas essas dimensões fazem parte do quadro. Se tudo não passasse de mero sentimento, teríamos certo prazer estético sem qualquer envolvimento pessoal, e nada mais. Às vezes, Schleiermacher tem sido mal entendido mas, naturalmente, o verdadeiro Schleiermacher é outro.

Ao procurar responder sua pergunta sobre Schleiermacher também respondi a respeito de mim mesmo, porque essa "dependência incondicional" é apenas uma forma mais estreita de dizer "preocupação incondicional". É certo que "preocupação incondicional" não acentua o elemento de dependência da mesma forma como o faz Schleiermacher. Mas tenta transcender o esquema sujeito/objeto. Participa dos mesmos motivos e expressa a mesma experiência total, a experiência do sagrado. Não há diferença dogmática, mas apenas de conotação, entre preocupação suprema e sentimento de dependência absoluta.

♦

Em nossa última aula sobre Schleiermacher falávamos a respeito de seu conceito positivista de teologia cristã. Chamei a atenção de vocês para o surpreendente fato de ter incluído a ética e a dogmática na teologia histórica sob a alegação de que fazem parte do desenvolvimento sistemático da doutrina como aparece numa determinada igreja e num determinado período. Chamamos a isso de positivismo. Teologia seria a descrição da realidade da religião cristã empiricamente dada. Se tudo terminasse aí, Schleiermacher não teria sido considerado um teólogo sistemático; teria sido um historiador da igreja interessado na presente situação da igreja.

Mas essa feição positivista foi logo contrabalançada - de maneira logicamente não muito clara -, pelo conceito geral de comunidade religiosa universalmente manifesta na história da humanidade. Ele tirou daí o conceito de essência da religião. E, assim, abandonava a perspectiva positivista.

Ficava com a análise filosófica da essência das coisas. Fazia-se necessário o exercício de julgamento construtivo para se saber o que é essencial e o que não é essencial. O conceito do sentimento da dependência incondicional era, por certo, um conceito de tipo universal e filosófico. Submete o cristianismo a um conceito de religião que, pelo menos por intenção, não deriva do cristianismo mas do panorama total das religiões do mundo. Na verdade, naturalmente, a derivação proposta pelo filósofo da religião

é determinada pela sua visão de mundo. Neste caso, tratava-se do cristianismo pietista. Em todas os conceitos filosóficos acerca da religião pode-se traçar a presença da própria posição religiosa do filósofo. Ninguém é capaz de abstrair este elemento subjetivo de sua definição, pois para se chegar a qualquer conceito sobre a realidade, é preciso que se participe, antes, na vida dessa realidade. Por exemplo, não se pode elaborar conceitos a respeito das artes sem se participar na experiência das obras de arte.

Em conseqüência disso, o cristianismo passa a ser uma religião entre as outras. Há outras religiões além do cristianismo. Em geral, nessa base, o cristianismo tem sido descrito pelos teólogos cristãos como a mais alta, a mais verdadeira e a mais plena de todas as religiões. Esse tema é muito mais importante porque tem estado à frente dos debates teológicos dos últimos cinqüenta anos por causa dos desafios de Barth. Olhando para a história do protestantismo temos o livro de Zwínglio, reformador suíço, intitulado, *De vera et falsa religione*[12] em que descreve o cristianismo como a verdadeira religião em contraposição às falsas religiões que deformaram a revelação divina (cf. Rm 1). Mas Paulo, na Epístola aos Romanos, não falava da religião cristã. Ele falava de Cristo. Jamais diria que a religião cristã era a coisa mais importante da vida. Seria bom relermos as cartas de Paulo para ver como atacava a religião cristã que já existia na sua época. Atacava o legalismo judeu-cristão e as suas distorções gnósticas, que negavam toda lei. Enquanto Paulo criticava todas as religiões, não excluía o cristianismo dessa crítica. Não punha o cristianismo contra as outras religiões. Em vez disso, colocava o Cristo contra qualquer religião, mesmo contra a religião cristã que aparecia aqui e ali nas comunidades que fundara.

Essa distinção entre Cristo e cristianismo não é clara nem em Zwínglio, nem nos reformadores em geral nem mesmo na teologia ortodoxa. Se colocarmos o cristianismo no alto da pirâmide, somos obrigados a perguntar se ele não se submete ao mesmo julgamento das outras religiões, em vista de suas próprias distorções. Quando examinamos a história da idolatria, descobrimos que boa parte dela se deu em nome do cristianismo. Na verdade, o caráter absoluto do cristianismo, como Troeltsch diz, não é da religião cristã, mas do Cristo acima de todas as religiões. A superioridade do cristianismo estaria na sua capacidade de testemunhar contra si mesmo e contra todas as outras religiões em nome do Cristo. Barth percebeu muito bem essa dificuldade. Por essa razão preferia evitar o conceito de religião e não aplicá-lo ao cristianismo.

12. Huldreich Zwínglio, *Da verdadeira e da falsa religião.*

Quando se procede dessa maneira, evitando chamar o cristianismo de religião, em geral apenas se está elevando a religião cristã e não apenas o Cristo, acima das outras religiões. Mas acho que Barth não tinha essa intenção.

Seja como for, o conceito de religião é necessário em face da realidade religiosa empírica. Percebe-se enorme semelhança entre todas as religiões. Quando rejeitamos a palavra "religião", precisamos, em seguida, encontrar outra que nomeie a realidade religiosa dada, como a palavra "piedade" ou algo semelhante a ela. O termo "religião" é inevitável. Posso lhes falar de minha própria experiência. No início dos anos vinte escrevei um artigo com o título, "A superação do conceito de religião na filosofia da religião".[13] Estava na linha de pensamento de Barth, mas já naquela época eu tinha consciência de que o abandono do conceito de religião só poderia se dar se o cristianismo pudesse ser superado enquanto religião na própria filosofia da religião, e se houvesse alguma coisa na religião que pudesse se levantar contra a própria religião. Se não fosse assim, não havia verdadeira superação. O impacto de Barth era tão forte na Alemanha que quando lá voltei em 1948 fui imediatamente criticado por meus amigos por ainda estar usando o termo "religião". Essa palavra havia sido, digamos, erradicada do vocabulário teológico alemão.

A situação mudou, muito embora ainda se note certo ressentimento contra o conceito. Acredito que se trata de mero engano, porque outras palavras têm sido empregadas como substitutas da palavra "religião". Necessitamos, isso sim, saber que o método de Schleiermacher, Troeltsch, Harnack e outros, não é suficiente, ao definir o cristianismo como religião e logo após proclamar que é a religião superior e absoluta. Os barthianos também se enganam dizendo que o cristianismo é a religião revelada em contraposição às outras que são apenas esforços humanos para alcançar Deus sem qualquer base na revelação.

Se acharmos conveniente abandonar o conceito de religião por nos parecer relativizar o cristianismo, seria melhor apresentar o Cristo contra todas as religiões, ou Deus manifestando o seu julgamento na cruz contra todas as religiões, sem procurar elevar o cristianismo como religião particular.

Vamos examinar, agora, a maneira como Schleiermacher entende a essência da religião. Em todas as histórias da teologia ele é visto como quem teria corrigido as distorções do iluminismo a respeito, que a intelectualizava e moralizava. Mas a religião,

13. "Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie", *Kant-Studien*, Berlim, XXVII, n. 3/4, 1922, 446-469.

para ele, não era essencialmente pensamento ou ação. Eis aí o lado negativo de Schleiermacher. Afirmava, entretanto, que a religião era o sentimento da dependência incondicional, a consciência imediata do incondicional no homem, a relação existencial imediata anterior ao ato da reflexão, e a percepção imediata do incondicional na consciência. Era o seu lado positivo. Todos esses termos indicavam a mesma realidade da experiência religiosa. Conhecimento e ação eram meras conseqüências. Decorrem dessa percepção imediata, mas não são a essência da religião. A percepção imediata da dependência incondicional transcende os sentimentos misturados de liberdade parcial e de dependência parcial que temos na nossa relação com o mundo. Em todas as nossas relações com o mundo e com os outros sempre temos esses sentimentos ambíguos de liberdade e dependência. Quando somos vitalmente poderosos, sentimo-nos muito livres em face da realidade; quando esse sentimento de liberdade se reduz, aumenta nossa dependência dos outros e de todas as coisas finitas. Todo esse campo da experiência do finito é transcendido na percepção do incondicional. Ao falarmos de Deus estamos dizendo que ele é a origem de nossa dependência incondicional. Deus, assim, não é concebido como realidade objetivamente dada, como, por exemplo, uma nova galáxia de estrelas. Ele transcende todas as relações finitas e é o fundamento de todas elas. Elas dependem incondicionalmente dele.

Se Deus fosse um objeto entre outros, poderíamos atuar sobre ele em termos de conhecimento e ação. Com isso estaríamos provando Deus. Tais provas poderiam ser verificadas e Deus seria movido por meio de nossa atividade. Mas Deus não é um objeto entre outros. Ele se faz presente em nossa consciência imediata e tudo o que dizemos a respeito dele expressa essa imediatez. Schleiermacher temia que o termo "pessoa" aplicado a Deus fizesse dele um objeto sujeito às nossas capacidades cognoscivas e ativas. Usava, em vez disso, o termo "espiritualidade". Naturalmente, no termo "espiritualidade" está implícito o termo "personalidade". Não há espírito que não seja ao mesmo tempo portador da pessoa. Mas o conceito de espiritualidade é mais adequado porque acaba com o perigo da distorção objetivada da idéia de Deus.

4. Sua interpretação do cristianismo

Esse conceito filosófico de religião está presente na descrição do cristianismo de Schleiermacher. A longo prazo, mostrou-se mais forte do que o positivismo, isto é, do que a mera aceitação do cristianismo como realidade empírica pronta para ser descrita. Vamos examinar agora a maneira como ele abandona esse elemento positivista, em sua

cristologia. Quando explica porque pensa que o cristianismo é a mais alta manifestação da essência da religião, dá-nos duas caraterísticas que o distinguem das demais religiões. A primeira é o que chama de monoteísmo ético. Queria dizer que a dependência incondicional na religião não era em primeiro lugar uma dependência física expressa em termos materialistas. Nem mecânica, como em algumas deformações da idéia da predestinação na teologia calvinista, em que o símbolo religioso da predestinação se confunde com a causalidade mecânica. Schleiermacher não pensava assim, embora sua idéia de dependência remonte a influências calvinistas. No cristianismo a relação com Deus não é de dependência física ou mecânica, mas teológica. Dependemos de Deus enquanto doador da lei que nos mostra o alvo na direção do qual devemos ir. Essa dependência teológica significa que Deus é a origem de nosso imperativo moral incondicional. Vocês vêem aqui claramente a influência kantiana. Não é como na filosofia da natureza de Schelling em que o homem depende do absoluto por meio da natureza.

Uma outra coisa que faz do cristianismo a religião superior é a salvação por meio de Jesus de Nazaré, à qual tudo se relaciona. Salvação tem significado bem definido. Trata-se da transformação de uma consciência religiosa limitada, inibida ou deformada, numa outra, plenamente desenvolvida. Os salvos alcançam essa consciência religiosa plenamente desenvolvida. E se mantêm em comunhão consciente com Deus continuamente. Salvação é isso. Todos os simbolismos escatológicos são abandonados ou reinterpretados. Essa obra de salvação, essa libertação da consciência religiosa inibida, limitada e deformada, é feita por Cristo, que teve, ele mesmo, uma consciência religiosa plenamente desenvolvida. Como ele não precisava de salvação, tornou-se o salvador.

Mas Jesus não era mero exemplo para nós. Ao contrário, era o *Urbild*, o arquétipo, a imagem original, o representante do homem essencial unido a Deus. As declarações cristológicas de Schleiermacher, como vemos, são surpreendentemente altas em comparação com o conceito universal de religião de onde partem. Graças à sua piedade pessoal e à sua afirmação positivista do cristianismo. Emil Brunner, no seu livro sobre Schleiermacher[14] afirma que seu pensamento cristológico é um interlúdio em sua dogmática; não se encaixa perfeitamente no sistema. Era uma espécie de concessão à sua piedade em meio aos seus princípios sistemáticos. Eu não concordo com essa observação porque o elemento positivista sempre foi genuíno em Schleiermacher. Era um modo de escapar dos problemas da filosofia da religião que, por outro lado, são

14. *Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1924.

inescapáveis. Brunner tem razão apenas na medida em que se pode dizer que em todo o pensamento de Schleiermacher persiste a tensão entre o puramente filosófico e o mais claramente positivista no cristianismo. Todas as escolas posteriores tiveram a mesma dificuldade. A escola ritschliana, dependente de Schleiermacher, era extremamente positivista e bíblica, de um lado, e ao mesmo tempo, também dependente da epistemologia de Kant, e de sua filosofia da religião.

Sem entrar em pormenores a respeito das doutrinas individuais de Schleiermacher, vamos dizer alguma coisa sobre o método que permeia todo o seu sistema. Queria descrever o conteúdo da consciência religiosa dos cristãos determinado pelo aparecimento do Cristo. A teologia sistemática ou sistema de doutrina é racional na medida em que cria um sistema consistente de pensamentos que não se contradizem entre si, mas são interdependentes. Procede com a ajuda da dialética teológica mais refinada possível. Quando trata de problemas específicos como Bíblia, Cristo, pecado, salvação, expiação, ou qualquer outro, discute em primeiro lugar duas posições opostas, a saber, a posição dada pela tradição clássica que ele conhecia tão bem como qualquer teólogo protestante deve conhecer, e a posição do iluminismo com sua crítica à ortodoxia do século dezessete. Busca, então, a partir daí, a solução do problema, voltando-se para a consciência cristã, que é, naturalmente, determinada pelo seu próprio conceito de religião.

Do ponto de vista metodológico são importantes as proposições teológicas sobre Deus ou o mundo ou o homem derivadas da participação existencial do homem no absoluto, isto é, a partir da consciência religiosa do homem. São declarações válidas, não, porém, no sentido em que são válidas as declarações sobre as últimas descobertas da física ou da astronomia. A forma dessas declarações é diferente. Essa diferença na forma vem de sua participação existencial, como diríamos hoje. As qualidades ou caraterísticas atribuídas a Deus expressam a nossa relação com ele. Fiel à tradição calvinista, afirmava que nada podemos dizer a respeito da *essentia dei*, Deus em sua verdadeira essência. Só falamos a respeito de Deus a partir de sua relação conosco que se manifesta por meio de experiências revelatórias. O que vai ter conseqüências para a doutrina objetiva da trindade. O objeto dessa doutrina é transcendental. A doutrina da trindade expressa de maneira plena a relação do homem com Deus. Cada uma das *personae* - não deveríamos dizer *pessoas* porque o termo significa outra coisa, - representa um certo modo do relacionamento de Deus com o mundo e com o homem. É só assim que as *personae* fazem sentido. É por isso que coloca os símbolos trinitários no

final de seu sistema. A doutrina da trindade situa-se no final como a doutrina completa de Deus, depois de ter descrito positivamente a partir da consciência religiosa dos cristãos, todas as relações particulares - tais como as que tratam do pecado e do perdão, da criação, da morte e da vida eterna, da presença do Espírito na igreja e nos cristãos individuais etc. Depois dessa tarefa, se pode falar do divino, que nos permite tais declarações trinitárias.

Eu sigo o mesmo método de Schleiermacher, com uma diferença. Trabalho com dois estágios para relacionar com Deus a linha trinitária. O primeiro trata da doutrina do Deus vivo. Esse Deus vivo é sempre o mesmo Deus trinitário antes mesmo da possibilidade da cristologia ou do aparecimento do Cristo. Qualquer teólogo que se refira ao Deus vivo já será, por essa razão, trinitário, mesmo quando se confesse unitário. Em discussões com estudantes e colegas unitários em Harvard, eu não começava com a cristologia, mas com o símbolo do Deus vivo. Deus não é uma unidade morta em si mesma, uma identidade morta, mas sai de si e retorna para si. Assim se define o processo da vida em qualquer parte. Quando aplicamos, simbolicamente esse processo a Deus imediatamente nos envolvemos em pensamento trinitário, Os números dois, três ou quatro - todos aparecem na história da teologia cristã - não são importantes. Mas o movimento do divino, saindo e retornando a si mesmo, é que é importante quando falamos a respeito do Deus vivo.

Schleiermacher não utilizou esta possibilidade. Via a trindade apenas em relação à cristologia. Acredito que se não utilizarmos essa imagem trinitária em conexão com a idéia do Deus vivo, o simbolismo trinitário poderá se tornar inviável por ter sido aplicado tarde demais. Ao se confinar a um único evento facilmente passa a ser supersticioso. Ao se relacionar apenas ao Jesus histórico reduz-se a algo meramente observável.

Vou lhes dar um exemplo para demonstrar a importância do que estou dizendo. Se pudéssemos imaginar a possibilidade da existência de seres espirituais em outras partes do universo, poderíamos perguntar que significado teria Cristo para esses seres. As pessoas que só percebem a trindade por meio de Cristo diriam que era preciso levar a esses seres a mensagem de Jesus de Nazaré, o Cristo. O que me soa absurdo. Em lugar disso, eu diria que o *Logos* divino, e eterno, princípio de Deus indo e vindo e manifestando Deus, aparece onde quer que haja seres espirituais, aparece na sua história da mesma maneira como apareceu no centro da história humana. Mas o que aparece precede a história humana. "Antes que Abraão nascesse, eu sou".[15] Essa expressão

15. Jo 8.58.

significa que o *Logos* universal, o princípio da auto-manifestação divina, estava presente em Jesus de Nazaré.

Apesar desta crítica limitada de Schleiermacher, eu diria que a noção metodológica fundamental de que a trindade não é uma especulação *a priori* a respeito de Deus, é válida. A idéia trinitária vem da experiência do Deus vivo ao lado da experiência do Deus salvador. Essa idéia procede da experiência revelatória e não antes dela. Minha principal crítica ao método barthiano na *Dogmática da igreja*[16] é que Barth salta, por assim dizer, diretamente para a doutrina da trindade sem tratar primeiramente da questão humana. Nesse ponto fico do lado de Schleiermacher não obstante minha crítica limitada.

Um outro ponto ainda a mencionar é a doutrina do pecado em Schleiermacher. Foi uma doutrina muito influente. Estava na linha principal da filosofia clássica alemã e, certamente, do iluminismo. O pecado seria uma falha. Não seria um "não", mas um "ainda não". O pecado surge por causa da discrepância entre a grande velocidade do processo evolucionário do desenvolvimento biológico da humanidade e o ritmo vagaroso do desenvolvimento moral e espiritual do homem. O desenvolvimento biológico está na frente do desenvolvimento espiritual. E muito. O pecado seria o "ainda não" do desenvolvimento espiritual do homem no âmbito de um organismo físico já completamente desenvolvido. Essa distância entre os dois processos é o que se chamaria de pecado. Tratava-se de uma condição universal. Seria o estado da humanidade toda. O Cristo antecipava um outro estado que ainda pertencia ao futuro. Dessa forma o pecado tinha que ser, de certa maneira, necessário de inevitável. A idéia da queda desaparece na idéia da necessidade evolutiva da alienação ou pecado. Neste ponto os teólogos que vieram depois acharam melhor retornar à idéia de Kant da queda original transcendente, e os existencialistas preferiram tomar por base a doutrina da liberdade de Schelling.

Entretanto, em muitas outras correntes teológicas posteriores, predominava a relativização do pecado de Schleiermacher. Eu disse que para Schleiermacher salvação significava a presença de Deus no homem, na sua consciência, determinada pela presença divina em todas as suas relatividades. Percebemos aqui os antecedentes místicos da filosofia de Schleiermacher, místicos, não no sentido de "nebulosos", mas da presença do infinito no finito. O Salvador, dessa forma, recebe os fiéis, todos os que pertencem a ele e nele participam, na força de sua consciência de Deus. E a igreja passa a ser a comunidade onde esta consciência de Deus é o poder determinante. Este é o princípio

16. Karl Barth, *Church Dogmatics*, v. I, partes 1 e 2, New York, Charles Scribner's Sons, 1936.

da igreja, não obstante sua relatividade, distorção e limitação. E assim terminamos estas considerações sobre a teologia de Schleiermacher. Naturalmente, teria sido interessante analisar ponto por ponto todo o seu pensamento, mas, então, já seria um curso sobre Schleiermacher e não sobre a história da teologia protestante.

E. A síntese universal: Georg W. F. Hegel

Vamos estudar agora o homem que produziu a grande síntese filosófica. Schleiermacher foi o construtor da grande síntese teológica. Seu colega Hegel, da Universidade de Berlim, no começo do século dezenove, realizou a síntese filosófica. Esses dois pensadores logo ultrapassaram os limites da nacionalidade. Naturalmente, vinham da tradição alemã, mas o impacto produzido transcendeu os limites e os provincianismos da Alemanha. Até mesmo os Estados Unidos se deixaram influenciar por Schleiermacher em sua teologia protestante. A influência de Hegel se estendeu não apenas à religião mas também se fez notar na transformação política do mundo no século vinte; até mesmo a rejeição de seu pensamento pelo existencialismo conserva certas marcas do seu sistema. Podemos, pois, afirmar que a sua grande síntese foi momento decisivo para muitos problemas cruciais de hoje, incluindo a revolução mundial e o conflito entre o Leste e o Ocidente. Nem Marx, nem Nietzsche, nem Kierkegaard, nem o existencialismo, nem os movimentos revolucionários seriam entendidos se não fossem vistos direta ou indiretamente em relação a Hegel. Até mesmo os seus oponentes usaram suas categorias para combatê-lo. Destarte, Hegel pode ser considerado o centro e o momento decisivo, não de uma escola particular de filosofia ou de um modo intra-teológico de se interpretar religião, mas de um movimento histórico mundial que, de uma forma ou de outra, afetou o nosso século.

1. A grandeza e a hybris trágica do sistema de Hegel

A grande síntese filosófica de Hegel pode significar duas coisas: em primeiro lugar, a grande síntese dos elementos culturais do Ocidente; em seguida, a síntese das polaridades conflitantes do pensamento religioso. Vou descrever o pensamento de Hegel levando em consideração esses elementos.

Antes, porém, devemos eliminar as distorções comuns à imagem de Hegel. Teria sido melhor se vocês nada soubessem sobre Hegel do que tê-lo conhecido caricaturizado. Se vocês apenas conhecem a imagem das rodas barulhentas do moinho

sempre girando, - tese, antítese e síntese -, seria melhor que nada soubessem sobre ele. Quando dei em Frankfurt o meu primeiro curso sobre Hegel, de quatro horas por semana, durante o ano todo, só consegui desenvolver metade do que havia programado. Foi bem na época da descoberta de seus primeiros fragmentos.[17] Esses fragmentos ajudam-nos a limpar a mente de quaisquer imagens distorcidas que porventura tenhamos a respeito de Hegel. Naquela época, em Frankfurt, eu procurava mostrar aos estudantes que todas as grandes filosofias combinam dois elementos. O primeiro, era a sua vitalidade, sua força, seu caráter interior; o outro, a situação de onde a filosofia brota. Nenhum grande filósofo se senta em sua mesa, e diz: "Vou agora filosofar um pouco entre o café da manhã e o almoço". A filosofia sempre foi uma luta terrível entre forças divinas e demoníacas, ceticismo e fé, e possibilidade de afirmar e negar a vida. A questão do mistério da existência sempre esteve presente nos filósofos criativos que não se contentavam em apenas analisar a filosofia ou fazer história da filosofia.

Os fragmentos de Hegel mostram claramente que a religião e a política estavam no âmago de seu pensamento. Tratava-se de uma religião de tipo sobrenatural, em conflito com o racionalismo que atacava as almas dos estudantes de teologia e de filosofia, durante seus dias de estudante de teologia no *Stift* de Tübingen, Württemberg. Além da religião, estava interessado na situação política determinada pela revolução francesa, de um lado, e pela tirania dos príncipes alemães, de outro. Do outro lado do Canal começava a surgir a democracia da constituição britânica.

Essas duas coisas, religião e política, reuniram-se muito cedo na filosofia de Hegel. Se vocês quiserem saber o que quer dizer "filosofia da vida" na terminologia européia continental - *Lebensphilosophie* é uma palavra difícil de ser traduzida -, vocês devem ler os fragmentos de Hegel. Entre esses fragmentos há um sobre o amor que nos oferece uma das mais profundas reflexões sobre a dinâmica da relação amorosa, não apenas em nível humano, mas no âmbito da realidade toda.

Esse é um dos lados do pensamento de Hegel. Um outro, presente em qualquer filósofo, é o método, que, nele, foi adquirindo cada vez maior importância. Seu trabalho no campo da lógica foi enorme. Acabou obscurecendo sua primeira "filosofia da vida", substituindo-a gradualmente pelo mecanismo lógico da tese, antítese e síntese. Foi uma grande tragédia na história da filosofia a transformação desse elemento lógico em fator decisivo. Por exemplo, na sua enciclopédia temos a impressão de um moinho

17. G. W. F. Hegel, *Early Theological Writings*, traduzido por T. M. Knox, com introdução e fragmentos traduzidos por Richard Kroner, Chicago, University of Chicago Press, 1948.

que sempre faz o mesmo barulho, sempre no mesmo ritmo, de tal modo que se um conceito entra no moinho já se sabe antecipadamente o que vai acontecer com esse conceito. Esse elemento é forte e desagradável em Hegel. Não quero escondê-lo de vocês. Vai aparecer tanto na política como na religião.

Depois desta introdução, discutiremos os diferentes períodos que ele quis reunir na grande síntese. Procedendo do iluminismo, ele testemunhara a grande luta entre a tradição do protestantismo ortodoxo e a crítica racionalista contra ele. Percebera o problema da reunião do cristianismo tradicional com o iluminismo. Mas não era tudo. Estava vivendo no período que chamamos de "clássico". Falamos a esse respeito quando mencionamos Goethe. Buscava-se uma volta à Grécia clássica nas artes e na filosofia e, indiretamente, também na teologia. Esse classicismo é evidente nos primeiros escritos de Hegel quando descreve, por exemplo, o sistema político ideal. Seu ideal era a *polis* grega, a cidade-estado, onde a religião e a cultura se uniram e onde o indivíduo participava democraticamente em todos os aspectos da vida. Era preciso encontrar um lugar adequado para isso na grande síntese.

Passou, então, para o período romântico. Fora fortemente romântico, no início, dependendo muito de Schelling. Mas, por causa de sua mente sóbria, logo se separou de muitos elementos emocionais do romantismo e até mesmo os criticou na maior de suas obras publicadas, *a Fenomenologia do Espírito*[18]. A tradução inglesa traz *Mind* para *Geist*, que significa, em alemão, "espírito". O título original é *Die Phänomenologie des Geistes*. Vemos aí a introdução de um novo elemento muito relacionado com a revolução francesa. Os estudantes da escola teológica de Tübingen participavam na revolução francesa, provocando a ira do príncipe de Württemberg. Não se tornaram revolucionários porque os alemães não têm temperamento revolucionário. Só podiam se tornar revolucionários no espírito; jamais politicamente. Mais tarde, os revolucionários viriam de uma outra parte do mundo, embora empregando as categorias de Hegel.

Inúmeros elementos estavam aí presentes: a tradição cristã, a Grécia clássica, o iluminismo, e o movimento romântico. Era preciso uni-los numa grande síntese. Ninguém procurou realizá-la tão radicalmente e com tanto poder de síntese como Hegel. Embora Kant tivesse sido um pensador crítico mais profundo que Hegel - conquanto seja difícil, mas não impossível, um julgamento deste -, foi Hegel, mais do que Kant, que veio a criar uma nova época na história da filosofia, na história da religião, e na política.

18. *The Phenomenology of Mind*, traduzida por J. B. Baillie, New York, The Macmillan Company, 1910.

Portanto, a eclosão desta grande síntese foi um evento histórico. Não se tratava de mera disputa entre escolas filosóficas. As escolas filosóficas sempre entram em conflito, e às vezes podem até adquirir importância histórica como, por exemplo, as controvérsias teológicas dos séculos quarto e quinto. Os eventos que cercaram o surgimento e a queda do sistema de Hegel transcendiam a situação de conflito entre escolas. Essa era a grandeza do sistema de Hegel, mas muitas vezes a grandeza e a *hybris* andam juntas. *Hybris* é uma palavra grega em geral traduzida por orgulho; até mesmo na mais profunda humildade pode aparecer o estado de *hybris*. A melhor tradução seria "auto-elevação ao estado divino". Era o que queria dizer na tragédia grega. Os grandes heróis sempre caíam na *hybris*, ao procurarem se elevar à condição divina, sendo logo expulsos dessa condição pelos verdadeiros poderes divinos.

Foi o que aconteceu com o sistema de Hegel. Não se tratava do caráter pessoal de Hegel. Houve outro filósofos que caíram muito mais nessa *hybris*, como Schelling, por exemplo. A *hybris* expressava-se na idéia fundamental do sistema, na idéia de que a história mundial pode se acabar ao final da existência individual. O sistema de Hegel pretendia ser completo e fechado sem qualquer perspectiva de futuro. Foi por isso atacado de todos os lados e deposto do trono da providência onde Hegel o colocara. Somente Deus estava no trono e somente Deus podia entender o passado e criar o futuro. Quando Hegel pretendeu assumir esse papel, passou ao estado de *hybris*, e essa *hybris* ocasionou a tragédia para o seu sistema.

Vocês vêem que a história da filosofia é mais do que a história de algumas idéias interessantes que se contradizem entre si. É a história da auto-interpretação do homem. Essa auto-interpretação não está apenas sob o julgamento da lógica, mas também sob o julgamento do sentido da existência como um todo. Aí está a responsabilidade de pensar, bem como a sua grandeza.

2. Síntese de Deus e homem (mente e pessoa)

A síntese do divino e do humano no sistema de Hegel se expressa na doutrina da mente absoluta e da mente divina (ou *Geist*). "Mente" é uma tradução muito pobre de *Geist*, mas a palavra "espírito" é também cheia de dificuldades. A palavra "espírito" tem sido reservada para a religião e atribuída apenas a Deus e às coisas divinas. O homem tem sido desespiritualizado e dividido em mente e corpo. A mutilação da doutrina do homem tem tido enormes conseqüências práticas e teóricas, tornando quase impossível a elaboração de uma aceitável doutrina do homem. Em geral a antropologia - pelo

menos quando cheguei aqui -, se limita a examinar os ossos que foram deixados pela **raça** humana na superfície da terra. Além disso, ainda temos agora uma antropologia **cultural**. Mas nada se diz sobre a essência do homem. Limitamo-nos a estudar os estágios percorridos pelos nossos antepassados. Vem junto um dogmatismo especialmente desagradável a respeito do conceito de cultura. Todas as coisas criadas pelo homem são explicadas segundo certa cultura particular. Ao se entender o homem como mero produto de sua cultura, nada se pode dizer em termos universais nem sobre o que lhe distingue dos animais. Nenhum antropólogo cultural nos informa sobre quem teria produzido a cultura, porque as culturas se modificam, nem o que acontece no contexto da cultura. Enfrentamos, pois, inúmeras dificuldades, hoje em dia, sobre a doutrina do homem como tal.

Talvez uma das maneiras existentes para superar a situação seria a reintrodução da palavra espírito com "e" minúsculo, deixando o "E" maiúsculo apenas para Deus. Pois se não pudermos experimentar em nós o que é "espírito", não poderemos aplicá-lo simbólica ou analogicamente a Deus. Numa doutrina em que o homem fosse "espírito", esse termo deveria significar a união entre mente e poder, a unidade da criatividade, que possibilita a cultura humana, com a vitalidade, que é o poder da vida no homem. Espírito é conceito dinâmico. Se não mantivermos o elemento de poder, no espírito, conservando apenas a mente, teremos apenas o intelecto. E assim deixaremos as emoções fora do intelecto, privando-nos do que nos mostra Platão na sua doutrina do *eros*, a saber, a unidade dos elementos emocional, volitivo e intelectual na pessoa como um todo. Perderemos, também o que supõe o conceito cristão de *gnosis*, segundo Paulo, significando conhecimento e união. Conhecer Deus significa a união do espírito humano com o Espírito divino. Não quer dizer *episteme*, conhecimento científico distanciado, investigação da estrutura das coisas finitas. *Gnosis* sempre quis dizer união, e se a palavra não estivesse tão deformada hoje, poderíamos falar de união mística, como a ortodoxia protestante ainda o faz. Misticismo significa a experiência da união do divino com o humano.

Embora a fenomenologia do *Geist* de Hegel tenha sido traduzida em inglês por mente (*mind*) vamos traduzir *Geist* por *espírito*, apesar das dificuldades terminológicas. Segundo Hegel, Deus é espírito absoluto, e o homem, espírito relativo; Deus é espírito infinito, o homem espírito finito. Quando se diz que Deus é Espirito, se quer dizer que é poder criador, não poder criador no sentido naturalista pertencente ao processo meramente objetivo, mas poder criador unido à mente ou, melhor ainda, ao sentido.

Quando esse poder criador se une ao significado, produz no homem a auto-consciência pessoal e cria, por meio do homem, a cultura, a linguagem, as artes, o Estado, a filosofia e a religião. Todas essas coisas estão implícitas no conceito de espírito. Se falarmos apenas de mente absoluta, teremos de pensar em um intelecto superior, em algum lugar, sem corpo, por assim dizer, uma mente sem poder. Entretanto, segundo a tradição religiosa, judaica e cristã, e de outras religiões, Deus é, antes de tudo, Todo poderoso. Ele é poder. Não tem restrições. É poder infinito. É o poder de todos os outros poderes, dando-lhes o poder de ser. O poder pertence ao espírito. Quando traduzimos *Geist* por mente, já não se pode mais entender a história da teologia protestante, nem o sistema de Hegel com seus seguidores teológicos.

Tenho dito muitas vezes que estou numa campanha para recuperar a palavra espírito com "e" minúsculo. Nós precisamos dessa palavra. Todas as outras línguas têm essa palavra. Em francês, *esprit*, em alemão, *Geist*, em hebraico, *ruach*, em latim, *spiritus*, e em grego, *pneuma*. Mas em inglês a palavra foi quase perdida, em parte por causa do empirismo britânico, e em parte por causa da divisão cartesiana do homem em intelecto e corpo. Apesar de toda a importância de Descartes ao criar o método moderno da análise científica e filosófica, devemos reconhecer que do ponto de vista da doutrina do homem ele deixou de lado o verdadeiro centro do homem que se situa entre o intelecto e o corpo. Antigamente esse centro era chamado de "alma" - palavra agora proibida pelos patrulheiros da linguagem em qualquer universidade, porque se relaciona com sentimentalismo e não tem valor científico; tudo isso apesar de ter sido o conceito central da antropologia aristotélica, a *psyche*, traduzida no latim por *anima*, alma.

De qualquer forma, essa é a péssima situação em que nos encontramos, que torna difícil entender Hegel nesse ponto central. O Espírito é o criador do homem enquanto personalidade e de todas as coisas que por meio dele podem ser criadas, como a cultura, a religião e a moral. O espírito humano é a auto-manifestação do Espírito divino, e Deus é o Espírito absoluto presente e em ação através do espírito finito. Para entendermos essas idéias precisamos retornar ao que afirmei sobre Hegel como filósofo da vida, dos processos da vida. Todos os processos da vida são manifestações da vida divina visíveis no tempo e no espaço. Em Deus permanecem na sua natureza essencial. Deus realiza suas próprias potencialidades no tempo e no espaço, por meio da natureza, da história e dos homens. Deus se encontra em seu caráter pessoal no homem e na história, nas diversas formas de sua realização histórica. Deus não é uma pessoa entre

outras pessoas. O Espírito absoluto do qual Hegel fala não é um ser ao lado do espírito finito, mas a sua realidade essencial é dada em Deus. Realiza-se no tempo e no espaço mas, ao mesmo tempo, se distancia de seu caráter essencial.

Temos aqui a visão do mundo como processo de auto-realização das essências divinas no tempo e no espaço. Portanto, todas as coisas em sua natureza essencial são auto-expressões da vida divina. Este processo do mundo passa pela natureza e pelas várias atualizações do espírito. Deus se encontra como ele é na sua essência, no espírito do homem, particularmente na sua criatividade artística, religiosa e filosófica. Deus não se encontra em si mesmo, mas vem a si mesmo, ao que é essencialmente, por meio do processo do mundo, e finalmente por meio do homem e da consciência que o homem tem de Deus. Temos aqui a antiga idéia mística de que no conhecimento humano de Deus, Deus se conhece a si mesmo, e que no amor que o homem tem por Deus, Deus se ama a si mesmo. Encontramos essas idéias também em Espinosa. Por isso dou tanto ênfase ao fato de Espinosa ter sido um místico judeu geometrizado. Em Hegel, no entanto, essas idéias místicas aparecem em forma dinâmica e criativa, não como em Espinosa, estática e geométrica.

Hegel vê Deus como o portador das estruturas essenciais de todas as coisas. Ele representa, assim, a filosofia essencialista, procurando entender as essências de todas as coisas como expressões da auto-manifestação divina no tempo e no espaço. O protesto existencialista que veio depois só pode ser entendido como reação a essa filosofia essencialista. O existencialismo moderno nasceu como um protesto contra o essencialismo de Hegel. O essencialismo de Hegel deve, pois, ser entendido como um sistema em que as essências manifestam a vida divina. Deus é, em si, a essência de todas as espécies de plantas e animais, das estruturas dos átomos e das estrelas, e da natureza do homem em que se manifesta seu mais profundo ser. São manifestações da vida divina na medida em que essa vida se manifesta no tempo e no espaço.

Hegel, portanto, não podia conceber Deus como uma pessoa entre outras. Se fosse assim, Deus seria menor do que Deus. Os processos do mundo e as estruturas do ser estariam acima dele. Deus estaria sujeito ao destino, jogado na realidade como os deuses gregos, que iam e vinham, imortais apenas em relação à estrutura do cosmos, mas que nasciam e morriam com esse cosmos. O Deus do cristianismo não era menor do que a estrutura da realidade. Ele a possui; é a sua vida. Essa mudança fundamental liberava os cristãos da ansiedade em face do destino. Vocês podem observar a rebelião contra essa idéia já nas tragédias gregas contra os deuses dependentes

do destino e, portanto, inferiores ao homem que conseguia resistir ajudado pelo poder do *logos*. O homem situa-se além do destino e, portanto, além dos deuses. Assim, Deus não podia ser uma pessoa. Era espiritual, como lhes falei em relação a Schleiermacher, mas não uma pessoa porque se fosse uma pessoa estaria sujeito ao destino como os deuses gregos.

Há um ponto de identidade entre Deus e o homem na medida em que Deus vem à autoconsciência humana, e em que o homem na sua natureza essencial pertence como, aliás, todas a coisas, à vida interior de Deus enquanto potencialidade. A infinita abundância da vida divina brota no tempo e no espaço por meio do processo da criação do mundo e da sua realização no mundo. Deus não é uma entidade separada, completa em si, mas pertence ao mundo, não como sua parte, mas como o fundamento do qual e para o qual todas as coisas existem. Eis aí a síntese do espírito humano com o Espírito divino. Era o ponto mais atacado pela teologia do avivalismo religioso do século dezenove, que queria uma relação pessoal com Deus, de pessoa para pessoa, e a diferença entre Deus e o mundo.

3. Síntese de religião e cultura (pensamento e imaginação)

A outra síntese elaborada por Hegel era entre religião e cultura. A religião tinha, para ele, significado duplo como resultado da idéia básica da relação do Espírito absoluto com o espírito relativo. De certa forma, a natureza essencial de todas as coisas estava no divino. Para compreendermos a síntese de religião e cultura precisamos compreender o que Hegel entendia por "natureza". A idéia básica de Nicolau de Cusa sobre a coincidência do divino e do humano em todas as coisas se fazia presente, naturalmente, na filosofia de Hegel. O Espírito absoluto se faz presente na natureza. Mas se faz presente em termos de distanciamento. Esse conceito se tornou muito importante em nosso século. É como os existencialistas denominam o que no cristianismo nós chamamos de queda. Essa idéia é aplicada à natureza, por Hegel. A natureza é espírito, mas espírito afastado, espírito que ainda não alcançou a sua verdadeira natureza. Deus se abandona, por assim dizer, para se afastar. O importante historicamente é que este conceito criado por Hegel foi depois utilizado por seus alunos contra ele. Hegel chegou a uma filosofia de reconciliação, como veremos, mas seus discípulos disseram que a reconciliação não era possível. A idéia de que não há reconciliação tornou-se básica para o existencialismo. O mundo não é reconciliável. A grandeza de Hegel esteve em ter criado categorias que outros podiam jogar contra ele. Marx interpretou o capitalismo

a partir de Hegel, mas se opôs a Hegel. Não poderemos entender o marxismo nem sua importância para os séculos dezenove e vinte sem saber que Marx utilizou o conceito de distanciamento ou alienação de Hegel, para em seguida atacar Hegel. Dizia contra Hegel: separação, sim! mas reconciliação, não! Hegel acreditava que havia no Estado da Prússia tanto reconciliação política como social. Foi contra essa idéia que se levantou a reação existencialista.

Encontramos em Hegel uma transição da filosofia natural para a lógica. Algo importante acontece na lógica de Hegel que precisamos conhecer para entender o ataque de Kierkegaard ao sistema de Hegel.

Em sua lógica, Hegel desenvolve as essências da realidade por meio de abstração lógica. Não fala a respeito do homem concreto, mas da essência do homem. É essa essência que aparece em sua lógica. Não fala de quantidades reais, mas na sua lógica encontramos a categoria de quantidade. Não fala de animais verdadeiros, mas da categoria da vida animal. Sua lógica desenvolve um completo sistema da estrutura essencial da realidade sem se preocupar com a realização dessas essências no tempo, no espaço e na história. Contenta-se em descrever, por assim dizer, a vida divina interior. Usa até mesmo o simbolismo da trindade, Deus saindo de sua vida eterna e a ela retornando, na vida das essências eternas, antes de haver qualquer coisa no tempo e no espaço, antes da passagem dessas categorias e essências ao ato.

É claro que temos aqui uma filosofia da vida interior de Deus sob o nome de lógica. Lógica, neste caso, não é semântica; não é lógica analítica, ou seja, o poder subjetivo da mente humana. Mas, como a lógica de Aristóteles, descreve a estrutura da realidade. Entretanto, em Aristóteles como em todo pensamento grego, essas descrição era estática - começava com a hierarquia das abstrações e partia para as conclusões. A lógica de Hegel descreve a estrutura do processo dinâmico da vida interior de Deus (ou divina) em que estão presentes todas as realidades, em essência, antes de aparecerem no tempo e no espaço.

Surge, então, a pergunta: de que maneira essas essências passam para o ato? Hegel ajunta à idéia de criação, a da queda, e fala da natureza como espírito alienado ou "separado". Essas duas palavras, "alienação" e "separação" iriam representar importante papel na filosofia existencialista. Na minha opinião, as duas palavras querem dizer a mesma coisa, mas sei que alguns filósofos preferem a palavra "alienação" por lhes parecer mais abstrata. Prefiro a palavra "separação" porque contém a imagem do estrangeiro e da separação de pessoas que se amam e se pertencem essencialmente. A

palavra "*estrangement*", em inglês, é um termo cheio de força.

Quando Hegel afirma que a natureza é espírito separado, não conota a idéia de aniquilado ou alterado. Todo o processo do mundo é visto por ele como de auto-separação divina. Esse processo nos lembra o risco tomado por Deus, segundo a teologia cristã, de criar um mundo com a possibilidade da queda. A teologia cristã diria que Deus criou o mundo apesar de saber que se separaria dele e cairia. De qualquer forma, esta é a substância religiosa da declaração mais lógica de Hegel sobre a alienação do Espírito divino na natureza.

O espírito humano se desenvolve na natureza por meio de inúmeros processos. Hegel apresenta, em sua enciclopédia, uma extensa filosofia da natureza. Segue, em grande parte, Schelling que na base de Kant e de Espinosa, de quem já falei, chamou a atenção para o elemento romântico na natureza. Schelling mostrou a presença do poder consciente e do poder inconsciente, inerentes à natureza. Foi o primeiro a utilizar o termo "inconsciente" em filosofia, passando-o para Freud por meio de uma linha especial de pensamento. Freud o utilizou com fins psicológicos empíricos. Mas, de fato, o termo vem da filosofia da natureza de Schelling. Os filósofos românticos da natureza queriam dizer que na natureza o espírito luta constantemente para se realizar plenamente no homem. A mesma idéia aparece no livro *O fenômeno humano*, do jesuíta Teilhard de Chardin.[19] Conserva muitas analogias à filosofia romântica da natureza e até mesmo à filosofia clássica da natureza se considerarmos Goethe um representante dessa filosofia clássica. O grande problema dessa filosofia da natureza era estabelecer a sua relação com a pesquisa científica em andamento desde Galileu e Newton, primeiramente no campo astronômico e, depois, na biologia e na física. Hegel, que conhecia pessoalmente muitos dos melhores cientistas da época, procurou aproveitar no seu sistema os resultados da pesquisa científica, como Schelling também o fizera. O perigo, porém, é que se um resultado preliminar da pesquisa científica for usado para fundamentar posições filosóficas ou teológicas, tende a se tornar fixo como se fosse metafisicamente verdadeiro. Os cientistas não gostam dessa maneira de proceder, porque sabem que os resultados de suas pesquisas são apenas preliminares e limitados. No mesmo dia em que o filósofo escreve sua interpretação filosófica da física ou da biologia, novas descobertas são feitas em diversos laboratórios do mundo, tornando sua interpretação obsoleta e inválida. Esta dificuldade está sempre presente. Por outro lado, conversando

19. *The Phenomenon of Man*, traduzido por Bernard Wall, com introdução de Julian Huxley, New York, Harper & Row, 1959.

com físicos, por exemplo, vejo que gostariam de ter uma interpretação e avaliação filosóficas do que estão fazendo. A filosofia, pois, tem difícil tarefa a realizar. Mas a maioria dos filósofos contemporâneos dedica-se à análise lógica do método científico a fim de não prejudicar os resultados da pesquisa. Mas até isso é precário, pois é bem provável que novos resultados requeiram mudança de método. A única coisa que posso dizer é que a visão de um determinado nível de exame da natureza precisa permanecer independente do progresso das ciências naturais. Foi o que fez Teilhard de Chardin. Ele fazia parte da expedição que descobriu a caveira do homem de Pequim ou Sinantropus, um desses seres pré-históricos que não eram ainda plenamente humanos, mas parte da série que se desenvolveu até chegar no homem. Não obstante sua educação e trabalho científico, ousou ter a sua visão. No terceiro volume de minha *Teologia sistemática*, tentei elaborar algo semelhante, do ponto de vista filosófico, consciente da precariedade e do perigo do que estava fazendo. Mas se, por outro lado, nada tentarmos nessa direção, afastamos Deus da natureza, e se ele se afasta da natureza, acaba desaparecendo, porque nós também somos natureza. Procedemos da natureza. Se Deus não se envolve com a natureza, em última análise, não se envolve também com o nosso ser.

Segundo Hegel o homem nasce da natureza, e nele ocorre um outro fenômeno: o espírito vem a si mesmo. Deus encontra no homem o que ele, Deus, é essencialmente: espírito absoluto num ser relativo, num ser condicionado biologicamente, mas pertencendo à dimensão do espírito, da autoconsciência. Hegel distinguia três dimensões ou níveis de espírito: (a) espírito subjetivo, que é a vida pessoal e interior do homem. A psicologia, por exemplo, lida com o espírito subjetivo; (b) espírito objetivo, que é a sociedade, o Estado, e a família. É o assunto da ética; (c) Espírito absoluto, que é a plena manifestação de Deus no nível humano. É tratado pela arte, pela religião, e pela filosofia.

Observamos alguns aspectos curiosos desta classificação. É perigoso, por exemplo, limitar a ética ao plano da filosofia da sociedade. Aí ela se relaciona com família, sociedade e Estado. Tem caráter objetivo. Foi nesse ponto que Kierkegaard mais se mostrou radical em seu ataque a Hegel, pois não aceitava que a ética se limitasse a tratar da estrutura essencial do homem na sociedade. Não a entendia como decisão da personalidade individual sobre si mesma e sobre a sociedade. Contra esse conceito Kierkegaard oferecia o seu conceito de uma ética baseada na decisão do indivíduo. Kierkegaard acentuava a decisão individual porque Hegel não tinha em seu sistema lugar para a ética pessoal. Hegel apenas desenvolvera um sistema de ética social no qual entravam, certamente, as relações éticas pessoais, mas nunca o indivíduo, em si,

com suas possibilidades de livre decisão.

Vamos examinar agora as relações entre religião e filosofia. A religião situa-se entre estética e filosofia. Isso é importante. Por certo tempo, Schelling dizia que a estética era o grande milagre da auto-manifestação divina. O dualismo kantiano entre razão teórica e razão prática era superado pela visão estética. Até mesmo o Estado era, para Schelling, a grande obra de arte e a criação artística era, para ele, verdadeira manifestação do divino. Hegel dizia que isso não era possível porque em toda arte existe sempre certo elemento de irrealidade. Pode haver aparente reconciliação, mas só na imagem, não na realidade. Assim, Hegel coloca a arte antes da religião, e a religião além dela, como a substância. Na sua filosofia da religião - que infelizmente nunca foi publicada por Hegel, achando-se apenas em transcrições feitas por seus estudantes -, encontramos uma das grandes avaliações da religião. A religião era a substância e o centro da vida, que tudo sacraliza e a tudo dá profundidade e sublimidade.

Entretanto, algo curioso acontece. Ele colocava a filosofia acima da religião. Vamos procurar esclarecer em que sentido Hegel faz essa afirmação. Na sua hierarquia da filosofia natural, - espírito subjetivo, espírito objetivo e Espírito absoluto, - o nível mais alto não abole o inferior. O homem enquanto espírito ainda vive sob a lei da física, da química e da biologia. São três formas que ele distingue. Vocês logo se dão conta da impossibilidade dessa classificação do ponto de vista da física atômica moderna em que a distinção entre química e física é difícil de ser mantida. Seja como for, para Hegel o superior não anula o inferior. Mas o superior é a expressão da mais perfeita realização do Espírito absoluto no tempo e no espaço. Assim, se a filosofia é superior à religião, nem por isso anula a religião. A religião permanece, segundo Hegel, a substância da realidade espiritual, isto é, a relação com a mente absoluta. Desenvolve, então, uma completa história da religião, dando a cada religião um lugar próprio, e ao cristianismo, enquanto revelado, o lugar mais alto.

Qual é, então, a diferença entre religião e filosofia? A diferença está em nossa percepção da relação com o absoluto. Na religião, pensa-se por meio de imagens, em *Vorstellungen*, como as chamava. Hoje falaríamos mais em mitos e símbolos. A filosofia interpreta essas imagens ou símbolos em termos de conceitos (*Begriffe*). O alvo superior da filosofia consiste em conceitualizar os conteúdos religiosos. Hegel, neste ponto, aproxima-se da maneira como a filosofia ocidental se desenvolveu. Podemos observar essa tendência com maravilhosa clareza na filosofia grega. Havia, inicialmente, os mitos, as teogonias, as histórias das gêneses dos deuses, seguidas pelas cosmogonias, as gêneses

do mundo. A partir desses mitos religiosos nasceram os primeiros grandes conceitos filosóficos. É o que a história da filosofia nos mostra. Hegel também acreditava que os conceitos filosóficos nascem universalmente dos símbolos mitológicos da religião. Em certo sentido, dos mitos religiosos nasceram os primeiros grandes conceitos filosóficos. É o que a filosofia da religião, ligada à tradição da igreja, aos símbolos e mitos, ocupa lugar muito especial em seu sistema. Dessa forma, reúne a mente crítica da filosofia com a mente simbolizadora da religião, e deixa que a filosofia dê a forma conceitual dos símbolos da religião.

4. Síntese de Estado e Igreja

A terceira síntese que vamos examinar é de natureza política, a síntese de Estado e igreja. Quando Hegel e a filosofia romântica, em geral, falam de "Estado", não têm em mente o que se chama hoje de "Estado" na democracia liberal, que é um sistema abstrato de governo. Portanto, a idéia de um Estado fora dos conteúdos econômicos e culturais da vida é, aqui nos Estados Unidos, bem diferente do que significa em todos os países europeus. Segundo Hegel, Estado é a unidade sintética de todas as atividades comunitárias da nação. É o centro diretor da educação, das artes, da religião, da defesa, da administração, da lei e de todas as coisas pertencentes à cultura. Quando entendemos Estado dessa forma, podemos entender melhor a expressão de Hegel, de que Estado é o divino na terra. Seria quase blasfêmia identificar-se o Estado com a administração central. A expressão não é feliz, mas tem sido usada contra Hegel. Esse Estado sagrado queria dizer a presença da auto-realização divina em todos os campos culturais no tempo e no espaço. A unidade central é o Estado, no seu mais amplo sentido. Levando a sério essa idéia, chegaremos à conclusão de que o Estado é, na verdade, a igreja, uma vez que o Estado não é meramente a administração, mas a vida cultural em todas as suas direções, incluindo a religião. O Estado poderia ser chamado, por assim dizer, o corpo de Deus na terra.

Mas esta expressão é infeliz porque tem sido empregada conscientemente ou não por ideologias totalitárias na Alemanha, na Rússia, na Itália e em outros lugares. Hegel é, então, muitas vezes utilizado para justificar controles centralizadores da vida econômica e política. Mas não era [illegible] que Hegel queria dizer. A administração era apenas uma função entre outras, como a lei, e nenhuma dessas funções deveria ser exercida de modo autoritário. Mas esse perigo rondava a sua formulação. Para nós o mais importante é a relação com a igreja. A partir da definição de Hegel do Estado,

naturalmente, Estado e igreja são a mesma coisa. Alguns teólogos seguidores de Hegel achavam que não deveria haver igrejas. A vida da nação e da igreja era uma só. É clara a influência do classicismo porque nas cidades-estado gregas não havia "igreja" ou culto separado da vida da *polis*. Esse ideal passou para os filósofos e teólogos. Entre os teólogos, Wilhelm De Wette (1780-1849) dizia que o destino do cristianismo não mais dependia da igreja, mas da substância espiritual, fundamento criador de onde emana a vida da nação. Portanto, não deveria haver separação entre Estado e igreja.

Essas idéias talvez não devessem nos parecer muito estranhas. Sempre ouvimos, aqui nos Estados Unidos, discursos que dizem, "nós somos uma nação cristã". Que quer isso dizer? Certamente, não somos uma nação cristã em sentido empírico. Somos extremamente anti-cristãos, como, de resto, todas as nações da terra. Talvez se queira dizer que há em nossa vida secular e nas diversas expressões de nossa vida nacional, uma substância que tem sido moldada pelo cristianismo. Se a entendermos assim, talvez a frase esteja correta, muito embora seja muito perigosa, especialmente quando usada na propaganda anti-comunista. Nesse momento a frase se torna inaceitável, pois nenhuma nação é totalmente cristã ou pagã, não importando as teorias seguidas pelo governantes. Nenhum dos lados é verdadeiro.

Ainda enfrentamos problemas dessa natureza como as cartas da prisão de Bonhoeffer nos mostram. Nessas cartas ele entende que o homem chegou à maturidade, e que não se deveria insistir na separação entre religião e cultura. A igreja deveria se dar conta de que não é a única representante do divino na história posto que a cultura secular reivindica a mesma coisa e, talvez, com mais razão, hoje em dia. Aí estão as mesmas preocupações de Hegel. Estaria a cultura ao lado da igreja, como algo diferente dela? Deveria a igreja ficar fora do desenvolvimento autônomo da cultura? Deveria se restringir a um canto, perdendo relevância nessa cultura? Ou, em vez disso, deveríamos entender o elemento religioso na cultura e o cultural na religião? As culturas e os séculos que nos precederam procuraram alcançar essa unidade. É esse o sentido profundo da afirmação de que o Estado é o divino na terra. Em outras palavras, da afirmação de que Estado e igreja são a mesma coisa.

5. Providência, história e teodicéia

Hegel tenta ainda envolver na sua grande síntese a interpretação da história em termos de providência e teodicéia, procurando justificar Deus em face de nosso mundo. Hegel segue Leibniz e o iluminismo no seu conceito de harmonia do universo. O

conceito de harmonia é paradoxal também para Hegel. Não obstante as contradições da realidade, apesar da obstinação e irracionalidade dos indivíduos, o fim último da história é positivo e realizará os propósitos divinos. Diríamos que a interpretação da história, de Hegel, aplica a idéia da providência numa forma secularizada, numa forma em que o filósofo, por assim dizer, senta-se no trono de Deus, contemplando as atividades providenciais de Deus e descrevendo-as. Assim, pode ver em tudo o que acontece a auto-realização do Espírito absoluto, do fundamento do próprio ser. Tudo na história passa a ser revelação divina. Afirma que a história é razoável, segundo o conceito da razão lógica (do *logos*), segundo o princípio da automanifestação divina na história, e segundo o princípio universal da forma em que o fundamento divino se manifesta.

A partir dessa premissa Hegel fez uma afirmação que tem sido muito abusada, muito mal entendida e muito atacada por filósofos bastante talentosos. A afirmação é esta: "todas as coisas reais são racionais". Ora, qualquer criança de oito anos de idade sabe que nem todas as coisas reais são racionais, mas foi preciso que aparecessem filósofos muito sábios, de sessenta anos de idade, para refutar Hegel no final do século dezenove. E assim puderam demonstrar com grande emoção quão superiores eram em comparação com Hegel porque sabiam que há muitas coisas na realidade que não são racionais. Mas se enganavam: não eram superiores a Hegel. Apenas não conseguiam entender o profundo pensamento daquela grande mente. O que Hegel afirmava deveria, antes de tudo, ter sido considerado um paradoxo. Apesar da imensa irracionalidade da realidade, da qual tanto falava, existe, não obstante, uma atividade providencial oculta, que era a automanifestação do Espírito absoluto mesmo nas atitudes irracionais de todas as criaturas e especialmente do povo. Esse poder providencial na história age por meio tanto da racionalidade como da irracionalidade do homem. Essa idéia tem a mesma caraterística paradoxal da doutrina cristã da providência. Apesar de ocorrências trágicas, que Hegel muito bem conhecia, não desesperava da providência. Nem desesperavam os cristãos primitivos em face de horrendas perseguições. Só se desespera se se fala de providência em termos destituídos de paradoxo. Ao falarmos dela paradoxalmente, podemos afirmar que apesar disto ou daquilo, o mistério da vida está além de tudo o que acontece. Todos os indivíduos são imediatos a Deus em todos os momentos e em todas as situações, e podem se realizar pessoalmente no tempo e acima do tempo.

Mas, enquanto Hegel mantinha, obviamente, o paradoxo, não aceitava o mistério da mesma maneira como sempre fora aceito no cristianismo. Hegel *sabia* por que as

coisas acontecem como acontecem. Ele *sabia* de que maneira se desenrolava o processo histórico. Portanto, não era capaz de perceber um importante elemento da afirmação cristã do paradoxo da providência, que era o mistério dos particulares. Nem mesmo chegou a discutir os particulares, mas achava que entendia o processo como um todo. A história realizava as essências ou potencialidades eternas que são a vida divina no seu movimento dialético interno, o jogo de Deus consigo mesmo, por assim dizer. E desenvolvia o simbolismo trinitário no âmago da vida divina. Essas essências eternas transformam-se em ato no processo histórico, no tempo e no espaço.

Como se transformam em ato? Hegel demonstra aqui seu sentimento quase trágico a respeito da história numa forma em geral ignorada pelos seus intérpretes. Dizia que a história não era o lugar da felicidade dos indivíduos. Ninguém alcança a felicidade na história. A história não se preocupa com os indivíduos. Ela vai de uma idéia, ou essência, ou potencialidade, de dentro da vida divina, realizando-se, na direção de outras idéias. Essas idéias são levadas pelos grupos sociais, pelas nações e pelos Estados. Cada nação e cada grupo cultural tem seu próprio tempo para realizar idéias eternas particulares, no tempo e no espaço, segundo a lógica de Hegel.

Achava que essas coisas aconteciam pela paixão e pelo interesse. Os existencialistas aceitaram essa idéia de Hegel e se utilizavam dela para combatê-lo. Kierkegaard empregou especialmente o termo "interesse" para atacar Hegel, enquanto o jovem Marx e Nietzsche aproveitaram o termo "paixão" e, num sentido mais amplo, vontade de poder e vontade econômica, também com o mesmo propósito. Dependiam de Hegel ao se rebelarem contra ele, até mesmo usando a sua terminologia.

Hegel criou um outro conceito para tentar expressar o caráter de "apesar de" de sua doutrina da história. Esse conceito era "a engenhosidade da idéia", frase de sabor bastante mitológico. A engenhosidade da idéia é o ardil divino, digamos, agindo por detrás dos que fazem a história, para realizar algo significativo. Com essa idéia se podem entender figuras como Hitler. Hegel aproxima-se de Lutero que entendia figuras como Átila, o huno, e os líderes turcos, durante as invasões da época da Reforma, como "máscaras de Deus". Deus realiza o seu propósito na história por meio dessas máscaras. Trata-se de imaginário mitológico, semelhante à engenhosidade da idéia. Essas duas idéias relacionam-se com o caráter paradoxal da atividade divina. Estou usando a palavra paradoxo no seu sentido original, grego, que quer dizer contrário a qualquer expectativa, e às crenças e opiniões comuns. A engenhosidade da idéia de Hegel e as máscaras de Deus, de Lutero, estão na mesma linha. Hegel via a história como teodicéia

divina, justificando Deus em face dos horrores dessa história. Hegel achava que não há explicações fáceis para as negatividades da história. Não somos capazes de justificar Deus, mas o processo histórico o justifica. Ou melhor, Deus se justifica por meio do processo histórico apesar dos inúmeros eventos que, nesse processo, parecem contradizer o propósito divino.

Precisamos considerar ainda um outro importante elemento na interpretação hegeliana da história, do processo do mundo e até mesmo da dialética interna da vida divina. É o princípio da negatividade. Já lhes adverti para não compreenderem Hegel apenas em termos da sua dialética triádica: tese, antítese e síntese. Facilmente essa dialética se transforma numa caricatura de Hegel, pela qual, no entanto, ele é bastante responsável nos seus últimos escritos, especialmente em sua enciclopédia onde se torna quase sempre intolerável. Por detrás dessa dialética encontra-se a idéia hegeliana da negatividade nos processos da vida. A negação retira o positivo de si mesmo e revela suas potencialidades internas. Essa idéia, naturalmente, foi depois retomada pelo existencialismo. O problema do não-ser no existencialismo e em Heidegger já estava, antes, em Hegel. A diferença é que em Hegel o negativo não ameaça continuamente o positivo, mas é superado no final da síntese. Aqui, novamente, Hegel se senta no trono da providência sabendo sempre o que vem depois. Foi essa *hybris* que levou a síntese hegeliana, apesar de sua grandeza, à dissolução. Segundo Hegel, a vida não é possível sem a negatividade, posto que o positivo permaneceria em si numa identidade morta. Sem transformação não há vida. O constante processo da vida que sai de si e retorna para si carrega em seu interior o princípio da negatividade. Este é o aspecto mais profundo de sua teodicéia: a necessidade do negativo para a vida. Precisamos, pois, entender o pensamento de Hegel para entender o surgimento posterior do existencialismo, e as oposições ao existencialismo.

6. Cristo: realidade e símbolo

Hegel tentou combinar todos os elementos de sua época com a afirmação cristã básica de que Jesus é o Cristo. A síntese universal entre o cristianismo e mente moderna depende inteiramente da questão cristológica. Para Hegel e para todos os essencialistas o problema se torna particularmente difícil porque Jesus, chamado de Cristo, é antes de tudo, um indivíduo. Mas ao mesmo tempo se diz que é o indivíduo universal. Surge então a pergunta: pode algum indivíduo ser, igualmente, universal? Essa é a questão que persiste desde os dias de Hegel e até mesmo antes desse tempo, no iluminismo e no misticismo. O problema ainda não foi resolvido até hoje.

Mas Hegel procurou resolver o problema. Para ele, a identidade essencial de Deus com o homem, apesar da separação real e da hostilidade, aparece nesse homem, Jesus, que, por causa disso, passou a ser chamado de *Logos*. Sua cristologia está na linha de princípio da inerência mútua do finito e do infinito, formulado por Nicolau de Cusa. O infinito se realiza plenamente no finito, nesse homem, Jesus, o Cristo. O centro do infinito se mostra no centro desse homem finito. Jesus, portanto, expressou o universal e o potencialmente e essencialmente verdadeiro para todos os seres humanos e, de certa forma, para todos os seres. Jesus manifesta a mente absoluta. A teologia pietista e avivalista posterior iria se rebelar contra esta idéia porque colocava no centro o relacionamento humano com a pessoa única e individual de Jesus. Há alguns dias tive interessante discussão cristológica com um colega sobre a questão: será que Jesus é importante para nós como *Mitmensch*, isto é, como ser humano igual a nós, com quem poderíamos nos relacionar enquanto seres humanos? Ou, será importante como portador do Espírito? Na minha opinião, Hegel se aproxima muito mais de Paulo e da igreja primitiva, do que os pietistas com seu relacionamento jesulógico. De qualquer forma, o problema levantado por Hegel é ainda atual e provavelmente vai continuar conosco enquanto houver igreja cristã.

7. Eternidade versus imortalidade

A piedade geral atacou a filosofia mística de Hegel com muita agressividade por causa de sua compreensão de imortalidade. Esse ataque é psicologicamente compreensível. Seu sistema, obviamente, não podia afirmar a imortalidade individual. Seria uma inconsistência. Nós participamos na vida divina como indivíduos por meio do processo histórico, e só participamos na vida divina, na medida em que participamos nesse processo. Hegel, Schelling e os filósofos alemães clássicos chamavam essa participação de vida eterna. Entendiam o conceito de vida eterna em oposição à imortalidade individual. Conseguiam se basear na Bíblia para afirmar que a imortalidade pertence apenas a Deus e que o homem não possui essa imortalidade em si, nem mesmo antes da queda, segundo o simbolismo mitológico bíblico. No paraíso ele alcançaria a imortalidade apenas se comesse da árvore da vida, como também acontecia com os próprios deuses nos mitos que estão nas bases da versão bíblica.

Essa idéia de Hegel conflita com os sentimentos e desejos dos indivíduos, por mais profunda que seja, não obstante seus antecedentes místicos e filosóficos. Por essa razão, a crítica filosófica contra Hegel encontrou grande apoio popular.

IV. A RUPTURA DA SÍNTESE UNIVERSAL

Já examinamos as partes que Hegel reuniu em sua grande síntese. Não examinei os principais elementos filosóficos que podem ser encontrados em Hegel, como o pensamento de Kant, de Espinosa, dos escritores românticos, e as idéias de transformação dinâmica desenvolvidas por Goethe e Schelling. Mas estão todos em Hegel. Entretanto, atento aos propósitos deste curso, procurei tratar principalmente da síntese na medida em que interessa à tradição cristã. Empenhei-me em demonstrar como foi importante para ele criar essa síntese. Suas questões permanecem conosco ainda agora. Poderemos viver esquisofrenicamente para sempre, com a consciência dividida? É possível mantermos essa divisão entre a tradição cristã, de um lado, e os conceitos e símbolos criativos da mentalidade moderna, de outro? Se essa atitude for possível, como alcançaríamos a síntese verdadeira? Depois da ruptura da síntese hegeliana houve inúmeras tentativas de reconstrução, todas dependentes de Hegel, sem possuir, no entanto, o poder histórico e a universalidade do sistema de Hegel.

A. A ruptura na escola hegeliana

De que maneira se deu a ruptura na escola hegeliana? A interpretação feita por Hegel da pessoa de Cristo partira da realidade histórica da imagem bíblica do Cristo. Sem qualquer dúvida. Sua interpretação acentuava também o significado simbólico da unidade universal e essencial entre Deus e homem. Destarte, sua interpretação reunia realidade e símbolo. Entretanto, algo aconteceu prejudicando o lado histórico dessa interpretação. Surgia a seguinte pergunta: podemos, de fato, confiar nos relatos históricos a respeito de Cristo? Essa crítica histórica era bem mais antiga que Hegel. A crítica histórica existia desde o movimento deísta na Inglaterra, e desde o conflito entre o racionalismo e o sobrenaturalismo do século dezoito. Agora, porém, Hegel introduzia um elemento novo.

1. O problema histórico: Strauss e Baur

Perguntava-se no século dezoito se os relatos a respeito da vida de Jesus eram verdadeiros ou falsos. Os teólogos cristãos inclinavam-se para o lado da veracidade histórica, procurando demonstrar a validade do material histórico em face da crítica. Alguns críticos tudo faziam para demonstrar que quase nada sobrava historicamente aceitável. Havia os que argumentavam a partir do ponto de vista de Hegel, segundo o qual mesmo se os relatos não fossem historicamente confiáveis, nem por isso deixavam de ter valor religioso. Não lhes importava essa incerteza a respeito das narrativas bíblicas da vida de Jesus, pois sempre haveriam de ter valor simbólico. O conceito de símbolo vinha de Schelling e Hegel, e não pretendia subestimar a questão histórica. Tratava-se apenas de um outro tipo de linguagem em oposição à linguagem comum empírica.

David Friedrich Strauss (1808-1874) tirou as conseqüências da crítica histórica que lhe antecedeu quando escreveu sua *Vida de Jesus* (1835).[1] Eclodiu estrondosamente como relâmpago e trovão sacudindo a grande síntese e todos os que nela se aninhavam com segurança. Strauss demonstrou que os autores dos evangelhos não eram os tradicionalmente conhecidos como tais. Além disso, tentou mostrar que as histórias do nascimento e da ressurreição de Jesus eram símbolos destinados a expressar a identidade eterna dos elementos essenciais em Jesus e Deus. Suas descobertas produziram tremendo choque. Por muitas décadas, os estudiosos tentaram refutar a *Vida de Jesus* e, naturalmente, conseguiram encontrara idéias inválidas à luz de novas pesquisas. Mas o problema levantado por Strauss permaneceu perante a vida da igreja até hoje.

Observamos o seguinte sobre o que fez Strauss, mais tarde: trata-se de algo trágico. Ele escreveu outra *Vida de Jesus*,[2] desta vez para o povo germânico, como ele mesmo disse. Nesse trabalho se valeu da visão de mundo típica da burguesia ascendente, não da grande burguesia agressiva do século dezoito, mas da burguesia positivista e materialista que se tornara vitoriosa no século dezenove e que ele representava. Caraterizava-se por atitude calculista em face do mundo, interpretação basicamente materialista da realidade e regras morais derivadas de convenções burguesas. Estou mencionando este fato por causa do tremendo ataque de Friedrich Nietzsche contra Strauss em nome das forças criativas da vida. Atacava essa burguesia por permanecer

1. *The Life of Jesus, Critically Examined*, traduzida da 4ª edição alemã por George Eliot, Londres, Chapman Brothers, 1846.
2. *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, Leipzig, 1864. A tradução dessa obra em inglês é *The Life of Jesus for the People*, Londres, Williams and Norgate, 1897.

imperturbável em sua própria finidade.

Tudo isso tem muito a ver com a crítica do evangelho. Strauss, por causa do seu compromisso burguês, eliminava a intromissão do divino no humano, do infinito no finito. Adaptava o infinito ao finito. A imagem de Cristo produzida por Strauss e por muitos biógrafos posteriores mostrava uma divindade domesticada, domesticada em favor da vida fácil da sociedade burguesa que calculava e controlava a realidade finita. Nesse contexto, Nietzsche representou o profeta vitorioso sobre Strauss, até mais do que qualquer teólogo.

Mas a história não termina aí. Ferdinand Christian Baur (1792-1869), discípulo de Hegel, desenvolveu essas idéias. Foi ele quem fundou a escola de Tübingen, destinada especialmente à pesquisa sobre o Novo Testamento. Procurou aplicar os conceitos hegelianos de tese, antítese e síntese ao desenvolvimento do cristianismo primitivo. A tese representava as primeiras comunidades judeo-cristãs; a antítese, a linha de pensamento pagão, cristão e paulino (acentuava bastante a luta entre Pedro e Paulo sobre a circuncisão, com o triunfo de Paulo e a conseqüente conquista do mundo pagão pelo cristianismo); e a síntese, diante dos tipos paulino e petrino de cristianismo, era o pensamento joanino. Nesse ponto Baur colocava-se bem na tradição da filosofia clássica alemã. Todos estes grandes filósofos haviam sido grandes apreciadores do Quarto Evangelho: Kant, Fichte, Schelling e Hegel, por causa da terminologia gnóstica deste evangelho, especialmente pelo uso que faz do termo *logos*. A interpretação que Baur fez do cristianismo era muito importante e influente, não importando o grau de correção que sua teoria possa ter alcançado do ponto de vista histórico. Em face do ponto de vista ortodoxo que aceitava a inspiração verbal da Bíblia, Baur demonstrou como esses escritos bíblicos haviam sido criados de maneira histórica. A idéia de um desenvolvimento processado na igreja, responsável pela produção das Escrituras, mudava a relação dos cristãos com a Bíblia. A crítica histórica desenvolvida mais tarde manteria de certa forma esse sentido de emergência histórica, já reconhecido por Baur no que concerne aos escritos bíblicos, em contraposição ao ponto de vista de uma Palavra de Deus mecanicamente ditada e inspirada, como se Deus estivesse falando para um estenógrafo diante de sua máquina de escrever.

2. O problema antropológico: Ludwig Feuerbach (1804-1872)

Foi Feuerbach quem criticou antropologicamente a filosofia da religião de Hegel. Ele mesmo havia sido bastante influenciado por Hegel antes de repudiá-lo. Hegel

afirmava que o ser humano era o tipo de ser em que Deus se reconhecia a si mesmo. No conhecimento humano de Deus, Deus se conhece a si mesmo. Não poderia, pois, haver conhecimento algum de Deus a não ser no conhecimento de Deus que está no homem. Mas Feuerbach, sob a influência do naturalismo, do materialismo e do psicologismo ocidentais, disse que Hegel tinha que ser invertido. Deus não era nada mais do que a projeção da consciência humana da própria finidade. Vocês vêem que bastava inverter Hegel. Segundo Hegel, Deus se mostra a si mesmo no homem; segundo Feuerbach, o homem cria Deus em si mesmo. São pois pontos de vista bem diferentes. Temos aí a teoria da projeção de Feuerbach. A palavra "projeção" é muito empregada hoje em dia. A educação em geral lida com métodos de projeção, como, por exemplo, a imagem do pai, etc. Mas Feuerbach foi muito mais profundo. Recomendo a todos os que descobriram a teoria da projeção em Freud que remontem a Feuerbach; ele desenvolveu uma verdadeira teoria da projeção.

Que quer dizer "projeção" em sentido técnico? Significa transportar imagens para a tela. Para se projetar é preciso que haja a tela. Vamos admitir que Deus seja mesmo a projeção da experiência do pai em nós; a imagem dele. Mas por que essa imagem haveria de ser, ela mesma, Deus? Quem seria a tela sobre a qual essa imagem se projeta? Feuerbach tinha a sua resposta. Achava que a experiência humana da própria infinidade, sua vontade infinita de viver, a intensidade infinita de seu amor etc., possibilitam a existência dessa tela onde as imagens se projetam. Esse tipo de raciocínio, naturalmente, faz sentido, e do ponto de vista da filosofia da religião podemos concordar com todas as teorias da projeção tão antigas como Xenófanes, que existiu quase seiscentos anos antes de Cristo. Queremos dizer que a imagem concreta (o simbolismo concreto aplicado ao infinito) é determinada pela nossa situação e pela nossa relação com o nosso próprio infinito. Entende-se. Naturalmente, esse raciocínio não é suficiente, mas de qualquer maneira Feuerbach viu muito melhor do que muita gente hoje em dia, aparentemente educada, que se temos uma teoria da projeção, precisamos explicar por que as imagens são projetadas precisamente nessa tela, e por que o resultado tem de ser algo infinito, a saber, o divino, o incondicional, o absoluto. De onde vem tudo isso? O pai não é absoluto. Só se houver certa consciência de algo incondicional ou infinito dentro de nós é que entenderemos por que as imagens projetadas precisam ser imagens divinas ou símbolos divinos. Vejam, então, que é utilizando os termos dos grandes teóricos da projeção que eu critico as modernas teorias da projeção presentes no pensamento popular não reflexivo. Deixo com vocês essa arma para enfrentar essa argumentação popular a respeito de projeção.

Feuerbach fez aqui uma coisa que Marx reconheceu enquanto crítica final e definitiva da religião. Não podemos entender Karl Marx sem entender sua relação com Feuerbach. Ele achava que Feuerbach resolvera a questão da religião de uma vez para sempre. Religião era projeção. Trata-se de algo subjetivo em nós que colocamos no firmamento do absoluto. Mas ultrapassamos Feuerbach. Marx achava que Feuerbach fizera um grande trabalho, mas nós achamos que o seu trabalho não foi suficiente. Ele não explicou por que fazíamos tais projeções, coisa que, segundo Marx, não poderia ser explicada em termos apenas individuais. As projeções deveriam ser explicadas em termos da existência social humana e, mais particularmente, em relação às classes sociais. A religião seria o escape dos oprimidos pelas classes dominantes, para a realização imaginária nos domínios do absoluto. Marx negava a religião como resultado de sua compreensão da condição social humana.

Essas idéias exerceram enorme influência no mundo ocidental. A atitude anti-religiosa de quase metade da humanidade de nossos dias fundamenta-se nessa disputa aparentemente professoral entre Hegel, Feuerbach e Marx, sabendo-se que os dois últimos vieram de Hegel. Feuerbach inverteu Hegel e Marx introduziu o elemento sociológico. A projeção do mundo transcendente é a projeção dos deserdados da terra. Esse argumento foi tão forte que convenceu as massas populares. Foi preciso mais de cem anos para que os movimentos trabalhistas na Europa viessem a superar o argumento levantado por Feuerbach e Marx contra o esforço de Hegel para reunir cristianismo e mentalidade moderna.

Esses autores que acabei de mencionar pertencem ao que se chama de esquerda hegeliana. Contra eles levantaram-se teólogos pertencentes à direita hegeliana: Marheineke, Biedermann e Pfleiderer. Pretenderam demonstrar a possibilidade da existência de sustentável e justificável teologia cristã a partir das premissas de Hegel.

B. A crítica de Schelling ao sistema de Hegel

Estivemos discutindo alguns críticos de Hegel como Feuerbach e Marx. Vamos agora nos concentrar no crítico que, para mim, é o mais importante de todos para a vida intelectual de nossos dias, do ponto de vista teológico e filosófico. O primeiro e mais importante crítico existencialista do pensamento essencialista desde Blaise Pascal (1623-1662), que de certo modo pode ser considerado o predecessor de todos os existencialistas, foi Friedrich Schelling (1775-1854). Recordemos que antecedeu a Kierkegaard. Na

verdade, Kierkegaard ouviu as conferências de Schelling em Berlim na metade do século dezenove, e empregou muito das categorias de Schelling em sua luta contra Hegel.

Sei que o nome de Schelling é quase desconhecido nos Estados Unidos. Por diversas razões. Uma delas é que Schelling, juntamente com Fichte, representa a ponte entre Kant e Hegel. Quando se chega ao outro lado da ponte, a gente, em geral, se esquece da ponte. Kant é o iniciador da filosofia clássica alemã, e Hegel é o fim dessa filosofia. E tudo aconteceu em não mais do que meio século. Mas nesse tempo, Fichte e Schelling não pararam de trabalhar continuando, de um lado, o pensamento de Kant e, de outro, criando os conceitos básicos para Hegel.

Não se limitaram, certamente, a ser meras pontes entre Kant e Hegel. Eram filósofos independentes cuja influência estendeu-se além de Hegel e chegou até nosso tempo. Lembro-me do momento inesquecível em que, por acaso, comprei um exemplar da raríssima primeira edição das obras completas de Schelling num sebo no caminho da Universidade de Berlim. Eu não tinha muito dinheiro, mas comprei o livro assim mesmo. Esse gasto do dinheiro que eu não tinha foi, talvez, o mais importante de minha vida. O que aprendi de Schelling determinou minha linha de pensamento filosófico e teológico.

Já mencionei até que ponto Schelling sintetizou a epistemologia crítica de Kant com a ontologia mística de Espinosa. Mas Schelling sempre foi mais do que essa síntese. Goethe, de certa maneira, fizera o mesmo. Mas Schelling se tornou o filósofo do romantismo. Não representou apenas o começo do pensamento romântico na filosofia da natureza. Esses elementos já tinham aparecido em Fichte e até mesmo na terceira *Crítica* de Kant, com a introdução da teoria gestáltica da compreensão biológica da vida. Mas Schelling manteve-se em dia com as diversas mudanças do romantismo, tendo sido decisivo o momento em que o romantismo começou a se transformar em existencialismo. Alcançou, então, a compreensão da realidade que contradisse radicalmente seu pensamento anterior. Tudo isso graças a experiências filosóficas, à compreensão da religião e à profunda participação na vida tanto em si mesmo como ao seu redor. Não aboliu, porém, o que Hegel e ele mesmo haviam alcançado. Preservou sua filosofia da essência. Mas acrescentou-lhe a filosofia da existência. O existencialismo não se apóia sobre as próprias pernas. Na verdade, nem tem pernas. Baseia-se sempre na visão da estrutura essencial da realidade. Nesse sentido, baseia-se no essencialismo e não pode viver sem ele. Quando afirmamos que o homem é mau, pressupomos o conceito de homem em sua bondade essencial, senão a palavra "mau" não teria sentido.

Sem a distinção entre bem e mal as palavras perdem o sentido. Quando afirmamos que a estrutura humana se deformou no tempo e no espaço, ou que "caiu", é preciso que tenha havido alguma coisa de onde pudesse ter caído. Deve ter existido certa estrutura que depois se deturpou no tempo e no espaço. É por isso que o mero existencialismo não pode existir. Mas pode se tornar a ênfase principal de uma obra filosófica e até mesmo de todo um período da história da filosofia. Foi a ênfase principal dos últimos anos de Schelling, embora sempre pressupondo o essencialismo sem desenvolvê-lo. A mesma coisa acontece com os nossos filósofos e poetas. O santo moderno do existencialismo, o romancista Kafka, ilustra o que estou dizendo. Embora nunca se interesse em explicar o essencialismo, o pressupõe ou o deixa implícito. Sem esse elemento não poderia ter descrito a busca fútil de significado no romance *O Castelo* ou a terrível experiência de uma culpa da qual não tem consciência em seu outro livro, *O Processo*. A compreensão essencialista da natureza humana fica por detrás da descrição existencialista. Esse procedimento aparece por toda parte. Quando T. S. Elliot descreve a época de ansiedade, pressupõe a possibilidade de uma época sem ansiedade no sentido radical em que a imagina. Dessa maneira, todo existencialismo pressupõe aquilo do qual ele se afasta, a saber, o essencialismo. Essa idéia foi maravilhosamente expressa por Pascal ao relacionar o Deus de Abraão, Isaque e Jacó tanto à grandeza do homem como à sua miséria.

No início de sua carreira, Schelling seguia às últimas conseqüências o princípio espinosista da unidade ontológica de todas as coisas na substância eterna. Esse princípio é difícil de ser entendido por pessoas educadas na tradição nominalista, como todos vocês. A mentalidade nominalista vê os particulares e as relações entre os particulares, empregando apenas métodos lógicos e científicos. A questão da identidade última torna-se difícil à compreensão. Entretanto, pelo menos devemos reconhecer um fato histórico, a saber, que sem dúvida alguma a maior parte da humanidade não é nominalista, e que todas as religiões asiáticas se baseavam no princípio da identidade, e que a filosofia grega desde o princípio começou com o pensamento de Parmênides: "Onde está o ser, aí está também o logos do ser". Isso quer dizer que a palavra pode apreender o ser, e que a estrutura racional possibilita falar-se a respeito do ser de tal modo que as palavras que usamos adquirem sentido.

Esse princípio fundamental subjaz a toda a história do pensamento cristão. Todos os pais da igreja pressupunham essa idéia parmenidíaca, enriquecendo-a com seu simbolismo trinitário. Onde está Deus aí está também o seu *logos*, e Deus se une a ele

na criatividade dinâmica da Espírito. Essa idéia é necessária porque explica o que todo o pensamento pressupõe. A pressuposição é que a verdade existe e que essa verdade pode ser alcançada pela mente humana. Para chegarmos à verdade e emitirmos juízos verdadeiros, é preciso que o sujeito que julga e a coisa sobre a qual se faz o juízo, por assim dizer, estejam no mesmo lugar. Precisam estar juntos. Empregamos a palavra "apreensão" para esse fim. Precisamos "apreender" a estrutura da realidade. Mas para alcançarmos o objeto, deve haver certa pertença fundamental do sujeito e do objeto. Este é um dos lados do princípio da identidade, a saber, o sujeito e o objeto não estão separados absolutamente, e embora se separem em nossa existência finita, estão essencialmente juntos. A unidade entre eles é eterna.

O outro lado do conceito de identidade é o problema do uno e do múltiplo. Esse foi o grande problema platônico. Como pode o múltiplo ser diverso, mas assim mesmo formar a unidade do cosmos, do mundo, do universo? Até mesmo na palavra "universo" temos a palavra "uno". Como é possível? Novamente, a resposta é que deve haver uma unidade original entre o uno e o múltiplo. O princípio da identidade afirma que a substância una - Espinosa chamava-a de substância, termo muito forte de origem aristotélica e escolástica - possibilita a reunião num mesmo tempo e lugar. Sem a substância una não poderia haver conexões causais entre as coisas, nem união e separação substancial entre as diferentes substâncias. As religiões asiáticas dão ênfase especial a esse pensamento. Lembro-me de ouvir um sumo sacerdote budista empregando um argumento espinosista em seu mosteiro. Ao discutir a questão da possibilidade da comunidade entre os seres humanos, alegava que se cada indivíduo tivesse a própria substância, a comunidade seria impossível. Os indivíduos estariam eternamente separados. Respondi-lhe que a comunidade humana era possível precisamente porque os indivíduos tinham sua própria substância independente - substância significando, naturalmente, subsistir em si mesmo - e que se fosse de outra maneira não poderia haver comunidade, mas apenas identidade. Onde não existe separação não existe também comunidade. Foi com esse argumento que deixei o Japão, na última discussão importante em que participei por lá.

Os filósofos da identidade acham que deve haver uma identidade básica. Eu não nego esse tipo de afirmação, pois se fôssemos absolutamente estranhos entre nós, se não houvesse algum elemento de identidade presente na substância comum do ser humano, nem poderíamos falar uns com os outros. Não seríamos capazes de forma alguma de comunidade. O que separa o mundo ocidental do oriental é essa ênfase na

diversidade. Assim, foi da maior importância o cristianismo ter-se originado no judaísmo. No judaísmo as pessoas têm responsabilidade individual diante do Deus eterno, não se dissolvendo na identidade de todas as coisas como na Ásia.

O filósofo Schelling preocupava-se com esses problemas pertencentes à história da religião. Sob a influência de Espinosa deixou-se apreender pela substância una, além do sujeito e do objeto, além do espírito e da matéria. Toda a sua filosofia da natureza pretendeu demonstrar a presença do espírito potencial em todos os objetos naturais e a maneira como se realiza plenamente no homem. A filosofia romântica da natureza nada mais é do que o desenvolvimento do programa de Nicolau de Cusa, com a presença do infinito no finito, e de Espinosa, com a idéia da substância una com todas as suas modificações, e do próprio programa de Schelling, com a presença do espiritual no material. Dessa maneira, a filosofia da natureza transformou-se em Schelling num sistema de intuições, numa peregrinação meio filosófica e meio estética, do poder de ser na natureza, além da separação do espiritual e do material.

Os cientistas modernos poderão muito bem dizer que tudo isso não passa de imaginação ou de fantasia estética sem nenhuma relação com seu trabalho. Mas nem todos os cientistas modernos diriam isso. Conheço cientistas que trabalham com biologia e psicólogos da escola gestáltica que seguem a linha de Schelling, embora tenham que rejeitar seus resultados concretos. De qualquer forma, Schelling foi o iniciador dessa filosofia romântica da natureza, e por causa disso tornou-se famoso antes mesmo dos trinta anos. E foi o mais conhecido dos filósofos alemães, com exceção de Fichte. Era mais conhecido que Hegel, que começara bem antes e desenvolvera vagarosamente a sua filosofia.

Segundo a filosofia de Schelling, a natureza se constrói dinamicamente e, portanto, anti-espinosisticamente. Espinosa apresenta a natureza geometricamente, enquanto Schelling a apresenta, em parte, biologicamente e, em parte, psicologicamente. Nessa construção, o processo da natureza procede das formas inferiores às mais altas, e finalmente ao homem em termos de contraste entre dois princípios. Um dos princípios era o inconsciente e o outro o consciente. Tenta mostrar quão vagarosamente se desenvolve a consciência em todas as formas da natureza até alcançar o estágio humano quando ela se transforma em auto-consciência. Nesse momento começa um outro processo: o da cultura e da história. A descoberta do inconsciente por Schelling foi, na verdade, mera redescoberta, porque os filósofos da natureza no Renascimento, Paracelsus e Boehme, por volta de 1600, já haviam tomado conhecimento do elemento inconsciente

no homem e até mesmo o haviam aplicado a Deus e à natureza.

Muitos de vocês, provavelmente, acreditam que o inconsciente foi descoberto por Freud. O mérito de Freud não consiste em ter descoberto esse conceito, mas em tê-lo aplicado na forma de método científico derivado da psicologia médica. O conceito remonta a Schelling, embora não diretamente, mas por meio de Schopenhauer, filósofo voluntarista, crítico de Hegel, e de Eduard von Hartmann, que escreveu um livro sobre a filosofia do inconsciente. É possível demonstrar que Freud conhecia esse livro. Esse importante elemento da filosofia da natureza de Schelling sobreviveu e ainda é válido. Encontramos em Kant e em Fichte o predomínio da razão prática, do imperativo moral. A religião não passaria de mero apêndice desse imperativo moral. Quando muito, um instrumento capaz de expressar o caráter incondicional do imperativo moral. A filosofia de Fichte preocupa-se com o eu e suas decisões morais, o ego, o "ich" como ele dizia, completamente separado da natureza. A natureza era apenas o material utilizado pelo homem, em si mesmo, em seu corpo que também é natureza, bem como fora de si no seu meio ambiente, a fim de trazer à vida o imperativo moral. A natureza não tem sentido em si mesma. Então, acometido de uma espécie de ira santa, Schelling se voltou contra Fichte e disse: "É blasfêmia contra o Criador pensar que a natureza existe apenas para ser o material de nossa glória moral; a natureza possui em si a glória divina". E assim entrou na filosofia da natureza.

Mas esse termo tem ainda conseqüências mais profundas. Vai-se daí ao conceito de graça contra o de lei. Se a natureza, que não faz decisões morais e não conhece nenhum imperativo moral, carrega no seu interior a presença divina, então a presença divina não se circunscreve à ação moral humana. A presença divina antecede o desenvolvimento da realidade, e é também subseqüente à ação moral humana. Está abaixo e acima do imperativo moral. A filosofia ou teologia de Schelling era muito mais uma doutrina da graça, acentuando a realidade divina dada antes de nossos méritos e de nossos atos morais. Dessa forma, a filosofia natural redescobria a graça em oposição ao moralismo do iluminismo. Essa foi uma das grandes contribuições do romantismo à teologia. Eu diria, nesta altura, que o protestantismo americano nunca teve um período romântico, com exceção de poucos indivíduos, e que por isso tem preservado até agora esse tipo de religião completamente voltada para atitudes moralistas herdadas do iluminismo, longe de qualquer conceito de graça. Os ensinamentos de Jesus limitam-se a leis morais ou doutrinárias. Quase não se menciona nos sermões ouvidos nos Estados Unidos a presença do divino precedendo o que fazemos. Uma outra conseqüência

dessa atitude é o desaparecimento do sentimento sacramental. O pensamento sacramental só tem sentido quando o infinito se faz presente no finito, quando o finito não apenas se submete às exigências do infinito, mas conserva em si poderes salvadores, poderes da presença do divino. Foi o romantismo que descobriu essas coisas. Naturalmente, essa atitude estava presente na experiência sacramental da igreja primitiva, mas foi até certo ponto perdida na crítica da Reforma, e finalmente desapareceu completamente no iluminismo que se baseava apenas no imperativo.

Assim, temos uma nova visão baseada no princípio da identidade. Posteriormente, Schelling ultrapassou a filosofia da natureza para a compreensão filosófica da realidade por meio das artes. O elemento estético passou a se impor. Nesse período de idealismo estético as artes substituíram a religião. A intuição artística é o modo de se ver Deus. O divino vem a nós por meio das artes. Deus não se manifesta por meio dos milagres bíblicos nem por qualquer outro meio, posto que todas as obras de arte representam o grande milagre da plena revelação da substância divina.

Depois de ter se tornado famoso por sua filosofia da natureza e de ter desenvolvido a filosofia da intuição estética, Schelling terminou esse período voltando-se para o que chamou de filosofia de identidade. Expressava aí o mesmo princípio presente nas outras fases, não de maneira geométrica mas lógica, numa forma que realizava radicalmente o que Espinosa pretendera. Chegava ao fim o essencialismo de Schelling. Em 1803 casara-se com Caroline Schlegel, divorciada de seu amigo Schlegel, famoso tradutor de Shakespeare. Sua morte em 1809 muito o abalou. Ela havia sido uma das grandes mulheres do romantismo. Suas cartas permanecem como documentos clássicos do período. Sua morte prematura foi tremenda catástrofe para Schelling.

Duas coisas aconteceram em seguida. Uma foi a publicação do diálogo *Clara*, em que usou a forma platônica do diálogo para expressar a idéia de que a vida eterna significava a essencialização do que somos em nosso ser essencial enquanto vistos por Deus. Não se tratava da continuação da existência no tempo e no espaço mas da participação na eternidade com o que nós somos essencialmente. Mas bem mais importante para a história da vida espiritual do homem foi o seu escrito sobre a liberdade humana.[3] Talvez seja seu trabalho mais importante porque o conceito de liberdade abala o conceito de identidade. A liberdade, naturalmente, pressupõe a possibilidade de escolha. A identidade, como tal, realiza-se eternamente. David Friedrich Strauss poderia dizer,

3. Friedrich W. J. Schelling, *Of Human Freedom*, traduzida por James Gutman, Chicago, The Open Court Publishing Co., 1936.

então, de Schelling, que o princípio da liberdade o retirara da tranqüilidade do princípio da identidade, expresso em seu *Sistema de Filosofia*, como o chamava. Havia falado como Espinosa do descanso eterno, que não se dirigia a nenhum propósito, mas recebia o poder de ser diretamente da contemplação.

Mas, então, algo aconteceu. Quem lê os dois livros, o *Sistema de Filosofia*, que contém sua filosofia da identidade, e depois, *Sobre a Liberdade Humana*, logo percebe que se trata de outro mundo. O que acontecera fôra a sua experiência pessoal com a morte de Caroline. Mas a lógica do pensamento teve também sua parte: a necessidade de explicar a multiplicidade e a diversidade, a própria vida que flui da identidade para a alteração e deseja retornar a si. Como explicar esse movimento? Como explicar a vida que levamos aqui no tempo e no espaço, em constante atividade, se existe um fundamento eterno onde a substância presente em nós repousa em descanso eterno? A resposta só podia ser dada em termos de liberdade. A liberdade irrompe da identidade. Empregava agora as imagens de sua filosofia da natureza.

Elaborou dois princípios fundamentados no divino, o inconsciente, ou escuro (princípio da vontade capaz de se contradizer), de um lado, e o princípio do *logos* ou da luz, de outro. É possível, então, que a vontade inconsciente, o impulso na direção das profundezas da vida divina, separe-se da identidade. Mas nunca na própria vida divina. A unidade espiritual dos dois princípios obriga-os a permanecerem juntos. Mas não na criatura humana. Aí a liberdade pode se rebelar contra a sua substância divina, seu fundamento divino. Assim o mito da queda é por ele interpretado, na tradição de Platão, de Orígenes e de Boehme, como a queda transcendental. A queda não teria acontecido no passado, mas sempre, em todas as criaturas. Essa queda seria o afastamento criativo de onde viemos sob o poder da liberdade.

Schelling ligou tudo isso ao problema do bem e do mal. Demonstrou que a possibilidade do bem e do mal é dada por Deus. O mal é possível porque a vontade no fundamento divino pode se contradizer a si mesma. Embora em Deus nunca chegue à ruptura. O mal só pode vir da decisão livre da criatura de se voltar contra o seu fundamento divino. Os princípios estão sempre unidos a Deus: a profundidade abissal da vida divina, com o desenvolvimento pré-racional da vontade, o princípio do *logos* ou da luz da razão, ou da estrutura, ou do significado, e sua unidade que ele chama de Espírito. Esses três princípios estão presentes na vida divina, mas o finito também presente nessa vida não rompe com ela. A unidade dos princípios só se rompe nas criaturas. Freud expressa essa idéia por meio de terminologia empírica. Também a

expressam os livros modernos de psicoterapia. Jung a expressa de maneira mais aberta do que Freud, especialmente quando Freud emprega os conceitos de *eros* e *thanatos*, amor e morte. Schelling a demonstrou por meio de depuradíssima abstração, na visão fundamental da natureza da vontade em relação com a natureza da estrutura. No século dezenove essas idéias vão exercer enorme influência. Todo o voluntarismo francês até Bergson dependeu delas; na Alemanha, Schopenhauer e Nietzsche também se deixaram influenciar por elas, e produziram enorme impacto na filosofia de Whitehead, sentido até hoje, principalmente por Charles Hartshorne, seu discípulo. Vemos, pois, que essas idéias exerceram grande influência entre personalidades de primeira grandeza no mundo intelectual.

Sua influência também foi importante na teologia. Alguns dos grandes teólogos do século dezenove trabalharam nas linhas de Schelling. Mas Schelling, mesmo se retirando ao silêncio por alguns anos, nunca descansou. Quando já idoso foi chamado a Berlim para lutar contra os hegelianos de esquerda. Muita gente importante foi ouvi-lo. Entre essa gente, Søren Kierkegaard foi, sem dúvida, o mais importante. As anotações que ele fez durante essas palestras podem ser encontradas na biblioteca de Copenhague, na Dinamarca. Essa última fase da carreira intelectual de Schelling revelou-se bastante trágica. As conferências foram publicadas prematuramente por seus inimigos, naturalmente, sem os cuidados editoriais necessários. Não demoraram os críticos, entre os quais os que se referiram ao trabalho de Schelling com certo desprezo. Não obstante, o trabalho de Schelling, nessas conferências, é digno de cuidadoso estudo, porque aí podemos encontrar quase todas as categorias do pensamento do século vinte, expressas por meio de poesia, literatura, filosofia e até mesmo, indiretamente, de artes visuais. Acham-se nos últimos quatro tomos de suas obras completas. Quando pessoas como Friedrich Trendelenburg (1802-1872) e Kierkegaard criticaram a lógica de Hegel, e sua confusão entre dialética e história, limitaram-se a fazer o que Schelling já fizera muito mais completamente em suas últimas obras.

Nesses últimos escritos, encontramos distinção entre dois tipos de filosofia, a filosofia negativa e a positiva. A filosofia negativa era a filosofia da identidade ou o essencialismo. Chamava-a de negativa porque se abstraía da situação concreta como fazem todas as ciências. Não se trata de um juízo negativo a respeito dessa filosofia, mas do método da abstração. Fazemos abstração de situações concretas até chegarmos às estruturas essenciais da realidade, à essência do homem, a essência dos animais, à essência da mente, do corpo etc. A filosofia negativa estuda as idéias, como diria Platão.

Nada afirma sobre as coisas positivamente dadas. A essência do homem nada afirma sobre sua existência no tempo e no espaço. O termo "filosofia positiva" expressa o mesmo que chamamos hoje em dia de existencialismo. Trata da situação positiva como se dá no tempo e no espaço. É claro que não se chega a isso sem o lado negativo que é a estrutura essencial da realidade. Não haveria árvores se não existisse a estrutura da "arvoridade" eternamente, mesmo antes da existência das árvores, e também depois que as árvores entram na existência. O mesmo se pode dizer a respeito do homem. A essência do homem é eternamente dada antes de seu aparecimento na terra. É dada potencialmente ou essencialmente, e não existencialmente ou de fato. Estamos num ponto decisivo do pensamento filosófico. Schelling empenha-se em descrever a situação existencial do homem. Estamos no segundo período do romantismo. O inconsciente começa a ser empurrado para a superfície. Manifestam-se os elementos demônicos até então escondidos nos subterrâneos da vida e da existência humana. Talvez até pudéssemos chamar essa atitude de empirismo. Schelling chamou-a, às vezes, de alto empirismo, no sentido em que as coisas não são tomadas apenas na sua aparência científica (de laboratório), mas em correlação com sua natureza essencial. Dessa maneira antecipa todas essas categorias que se tornaram agora comuns na literatura existencialista. Trata da ansiedade, da relação entre o inconsciente e o consciente, da culpa, do problema do demônio etc. O importante, agora, é a observação das coisas e não o desenvolvimento de sua estrutura racional.

O que se diz contra o existencialismo do século vinte pode ser dito de sua filosofia. É pessimista. Contudo, o termo "pessimismo" deve ser evitado, porque se refere a reações emocionais. A filosofia não pode ser pessimista. Só as pessoas podem ser pessimistas por meio de atitudes psicológicas. A filosofia descreve a situação; o conflito entre a essência e a existência, e esse conflito passa a ser expresso por meio dos conceitos da literatura existencialista.

Mas Schelling não se limita a levantar questões existencialistas; procura dar-lhes respostas religiosas. E o faz dentro da tradição cristã clássica. Aproxima-se bastante da ortodoxia, enquanto que Kierkegaard, do pietismo e da teologia do reavivamento, se assim pudermos dizer. De qualquer forma, segundo Schelling as respostas às questões existencialistas são dadas pela ortodoxia luterana. E vê essas respostas dentro da poderosa visão da história da religião. Ele me deu a chave, a mim e a outros, do significado da história da religião. A história da religião não pode ser explicada apenas em termos psicológicos. Tem a ver com poderes da realidade que apreendem o inconsciente, ou

que, procedendo do inconsciente, apreendem o consciente humano para produzir o simbolismo que se vê na história da religião. Naturalmente, os recursos de sua época não eram muitos para esse estudo. Mas sabia muito mais do que Hegel a esse respeito, e foi responsável pelo intenso desenvolvimento posterior dos estudos de história da religião de Friedrich Müller (1823-1900). Schelling interpretou as suas descobertas não em termos imaginosos sem sentido ou de projeção psicológica subjetiva, mas em termos dos poderes de ser que se apoderam da mente humana. Atravessam a *psyché* humana, a alma humana, por meio da mente consciente e inconsciente, embora não se derivem da mente humana. Procedem das raízes do próprio homem nas profundezas da realidade.

Assim, os diferentes tipos de religião expressam os diferentes poderes de ser pelos quais os homens são tomados. Só podemos entender os terríveis sacrifícios religiosos, a tremenda seriedade presente na história da religião, o fato de a religião ser a mais gloriosa e a mais cruel parte da história humana, se a religião não for explicada apenas como mero desejo, mas como poderes de ser encontrados pelo homem. Sob essa luz explica a luta interior, as terríveis lutas presentes na história da religião.

Assim, termino minhas considerações sobre Schelling. Vocês viram que ele pode ser considerado o principal e mais forte crítico de Hegel, não se opondo à grande síntese por razões de tipo meramente naturalista ou secularista, mas oferecendo motivos suficientes para o surgimento de nova síntese a partir dessa mesma crítica.

C. O reavivamento religioso e suas conseqüências teológicas

A maior parte dos movimentos teológicos do século dezenove começaram criticando a grande síntese, na forma de teologia crítica. As teologias e as filosofias não caem do céu como pedras, mas são preparadas no movimento da história, e em todos os domínios desse movimento, que são o sociológico, o político e o religioso. Vamos estudar agora os antecedentes religiosos da crítica conservadora a Hegel.

1. A natureza do reavivamento europeu

Surgiu por volta de 1830 um "movimento de avivamento"[4] que varreu a Europa como uma tempestade. Não se limitava à Europa, pois na mesma época também se estendia pelos Estados Unidos. Chegou à França, à Alemanha e à Suíça. Na Inglaterra

4. Em alemão, *die Erweckungsbewegung*.

esteve mais ou menos relacionado com o reavivamento do elemento católico na igreja anglicana. Por toda a parte havia indivíduos e pequenos grupos envolvidos numa nova compreensão do problema da existência humana e do significado da mensagem cristã para eles. Em geral, se reuniam em pequenos grupos ao redor da Bíblia.

O movimento não se restringia a determinados grupos sociológicos, embora na época o movimento trabalhista estivesse tomando diferente direção. Desenvolvia-se entre aristocracia proprietária de terras da Alemanha oriental e da Europa em geral, entre os pequenos camponeses na Alemanha meridional, e entre os burgueses dos outros países europeus. Ele se relacionava comumente com certas reações românticas contra o iluminismo; baseava-se no que eu chamaria de lei da natureza, válida tanto nas dimensões física como espiritual. Segundo essa lei, não poderia haver vazio algum. Sempre que houver algum espaço vazio, deve ser preenchido. O iluminismo, com suas conseqüências, especialmente com suas tendências materialistas na França e mais tarde na Alemanha, criara o sentimento de um vazio na vida espiritual. A pregação do iluminismo concentrava-se em grande diversidade de temas que iam desde os agrícolas e técnicos, até os políticos e psicológicos, deixando de lado a dimensão das coisas últimas.

Nesse espaço vazio entrou, então, esse intenso movimento pietista, dando ênfase na conversão e preenchendo-o com o calor espiritual da piedade vital. Quando comecei meus estudos na Universidade de Halle, em 1904, agora na Alemanha oriental, fui aluno da maior personalidade dessa escola, Martin Kähler. Era uma personalidade extraordinária, dentro da tradição clássica-romântica. Contava-nos que quando jovem aprendera Goethe de cor. Pertencia à tradição da poesia, da literatura e da filosofia clássicas da Alemanha. Mas foi completamente tomado por esse movimento avivalista e se converteu no sentido literal de "mudança total". Tornou-se um teólogo bíblico, exercendo enorme poder espiritual sobre nós.

Aí em Halle percebíamos muito bem a influência desse movimento. Nas organizações estudantis da Universidade as atividades principais eram o duelo e a bebida. O avivalismo mudou tudo isso. Algumas organizações estudantis adotaram princípios definitivamente cristãos, proibindo a bebida excessiva e o duelo entre os estudantes. Era o grande lado do movimento.

Sentia-se esse espírito na organização a que pertenci em 1904. Os princípios cristãos eram aceitos com grande seriedade. Um dos principais tópicos de discussão entre nós era este: pode-se pertencer a um grupo como esse se se estiver em dúvida? Numa concentração dessas organizações da Alemanha e da Suíça eu disse que o fundamento

delas não dependia de nós, mas dos princípios cristãos.

O indivíduo duvida ou não, e sua dúvida pode ser até mesmo radical, mas se levar a sério essa dúvida e a fé, e lutar contra a perda de fé, então poderia ser membro da organização estudantil cristã. Desde então, em minhas aulas de teologia, tenho dito a meus alunos que a fé inclui em si também a dúvida.

Os ministros jovens e os mais velhos precisam igualmente aprender esse fato. Quando Martin Kähler já estava na casa dos setenta e falava sobre a justificação pela graça por meio da fé, nos disse: "Não pensem que na minha idade a gente se transforma num ser humano sereno, maduro, crente e regenerado. A luta interior prossegue até o dia final, não importando a idade". Vi que o seu pietismo não era perfeccionista, como em geral se torna em solo calvinista. Era, isso sim, tipicamente luterano, guiado pelo princípio fundamental do paradoxo da justificação pela graça por meio da fé, com a aceitação dos inaceitáveis por Deus.

Encontramos aqui bom motivo para a teologia, um pouco diferente de outros que já havíamos discutido. E vieram daí algumas coisas interessantes. Nesta segunda onda de pietismo, como na primeira (cf. Zinzendorf e os morávios, os irmãos Wesley e os metodistas) tornou-se muito importante a preocupação missionária. É curioso observar que tanto no pietismo original, contra a ortodoxia, como no segundo, contra o iluminismo, apareceu esse renovado zelo missionário. As pessoas envolvidas nesses movimentos avivalistas desejavam comunicar o poder de sua experiência ao paganismo, pelo mundo inteiro. E assim surgiu nos anos 30 uma nova teologia da missão. Era limitada. A idéia principal era ainda a mesma dos primeiros tempos do pietismo, de salvar almas pelo mundo a fora. Assim como a experiência da conversão era individual, a atividade missionária era também de caráter individualista. Imaginavam converter o maior número possível de pagãos para livrá-los da condenação eterna. Surgiu, entretanto, um novo elemento no zelo missionário do século dezenove. Dirigia-se não apenas aos pagãos fora da cristandade, a não-cristãos e a judeus, mas também aos que viviam nos assim chamados países cristãos. Surgiram, então, as missões interiores ou locais, como se chamavam na Alemanha. Curioso é que esse movimento se relacionava com a responsabilidade social para com os pobres.

Vale a pena observar como surgiu essa responsabilidade social. Nas terras luteranas não era possível a existência de movimentos revolucionários como seriam possíveis nos países calvinistas ou evangélicos radicais. Contudo, este pietismo luterano

interessava-se bastante pelas condições sociais das massas no começo da revolução industrial. Mas não tinha nenhuma idéia revolucionária da mudança da estrutura da sociedade. Apenas queria ajudar as vítimas das condições sociais. O ideal revolucionário foi esposado pelos socialistas e, mais tarde, no século vinte, pelos comunistas. Encontramos o germe desta idéia revolucionária já em Thomas Münzer, líder da revolta dos camponeses no período da Reforma. Thomas Münzer foi um fenômeno muito interessante. Não dizia que deveríamos mudar a sociedade como tal, mas que se deveria proporcionar aos pobres, escravizados em seu trabalho, dia e noite sem interrupção, a possibilidade de lerem a Bíblia e de passarem por experiências espirituais, inspiradas pelo Espírito. Observara nas pequenas cidades da Saxônia, onde formas primitivas de capitalismo destinadas à produção eram empregadas nas fábricas, que os trabalhadores não tinham domingo, nem tempo suficiente para descansar e dormir, nem chance de educação, nem escolas, nem possibilidade de ler e escrever. Suas idéias socialistas vieram da observação da situação espiritual das classes operárias urbanas e camponesas.

O raciocínio presente no movimento avivalista do século dezenove era o mesmo. A porção sadia da sociedade tinha que ajudar a parte enferma. A parte doente da sociedade se compunha dos operários que eram explorados por um capitalismo selvagem. Mas a missão interior era ainda concebida como conversão dos que não pertenciam à igreja. Não havia nenhum apelo à revolução. A revolução estava fora de qualquer cogitação nos países luteranos. Mas havia o chamado para se assumirem responsabilidades de ajuda às classes pobres a fim de que entendessem os valores espirituais que a situação de penúria em que viviam não lhes permitia usufruir. Não tenho tempo para entrar em todos os pormenores dos componentes sociológicos dessa situação. Seria preciso um estudo das condições dos trabalhadores do campo, de onde se originaram os trabalhadores das cidades com o surgimento da indústria. Esses trabalhadores vieram também das pequenas vilas. Nesses locais as classes mais baixas já haviam abandonado as igrejas, porque as igrejas sempre se posicionaram ao lado das classes altas.

Esse senso de responsabilidade social era importante, mas não suficiente. Os membros das igrejas achavam que bastava o exercício da caridade pessoal dirigido aos indivíduos menos favorecidos. Dessa maneira, os membros das igrejas não percebiam a nova situação sociológica criada pela revolução industrial. Portanto, apesar do sentimento avivalista e da responsabilidade social para com os deserdados, irrompem na Europa o socialismo e o comunismo. A ajuda individual era completamente inútil em face das

massas obreiras industriais que chegavam já perto dos milhões. Nenhum auxílio individual poderia enfrentar uma situação como essa.

Antecipando o que aconteceu mais tarde, eu gostaria de dizer alguma coisa sobre o movimento religioso socialista do século vinte. Esse movimento queria combinar dois elementos: de um lado, o senso da responsabilidade social perante as massas obreiras, deserdadas, caraterizado pela teologia e piedade do movimento avivalista e, de outro, a aceitação da nova situação sociológica, não pensando apenas em termos de relações individuais, mas aceitando a análise social dos socialistas franceses e alemães, principalmente do mais profundo deles, Karl Marx. Assim, o movimento socialista religioso combinava a herança avivalista do século dezenove com o surgimento do socialismo. Quando fundamos esse movimento na Alemanha, depois da primeira guerra mundial, sabíamos que as atitudes sociais dos avivalistas e dos ritschlianos, presos ao individualismo, não serviam à nova situação descrita pelos escritores socialistas como de completa desumanização, como *Verdinglichung*, coisificação, e objetivação das massas populares. Haviam sido transformadas de pessoas em objetos de trabalho que podiam ser comprados. Precisavam vender-se para sobreviver. Viviam em alojamentos em cidades como Berlim ou na região do Ruhr, onde se concentrava a maior parte da indústria, e vi o tipo de existência desumanizada que essa gente suportava. Nossa resposta a essa situação combinava a tradição avivalista de responsabilidade social, e a análise sociológica de escritores socialistas, principalmente de Marx e Engels.

2. Teologia de restauração

Entre as conseqüências do movimento avivalista convém mencionar o reavimento da teologia tradicional. Os discípulos de Schleiermacher, Hegel e Schelling haviam produzido uma teologia de mediação, que combinava a redescoberta da Bíblia com as preocupações da mente moderna. Ao longo dessa teologia de mediação, surgiu, porém, uma teologia de restauração, ou como a chamaríamos hoje em dia, uma teologia conservadora em oposição à liberal. Representava retorno à ortodoxia ou redescoberta dela. Os teólogos desse movimento não produziram idéias novas, mas fizeram, pelo menos, uma coisa boa para nós. Abriram os tesouros da ortodoxia clássica. Faço esta afirmação mesmo opondo-me completamente à teologia de restauração. É que eu desejo que todos os estudantes aprendam em latim as formulações clássicas da teologia protestante ortodoxa, e sejam educados como os teólogos católicos romanos que conhecem o seu Tomás de Aquino ou o seu Suarez, bem como outros teólogos clássicos.

Naturalmente, não estou dizendo isto para que os estudantes parem aí. É preciso ir mais adiante. Mas não se pode ir além da ortodoxia se não se passou primeiramente por ela. Não seria uma atitude sadia. Mas é o que acontece em geral. E cada vez mais. É por isso que eu digo que a teologia da restauração fez essa coisa boa para nós, abrindo os tesouros do passado relacionados com assuntos que ainda nos interessam. Interessa-me saber o que Johann Gerhard ou qualquer outro dos grandes escolásticos protestantes disseram sobre determinada doutrina. Eles conheciam muito dos problemas que ainda persistem hoje e ofereceram soluções que não devemos pura e simplesmente ignorar ou esquecer. Além disso, não eram pessoas ignorantes como os atuais fundamentalistas, oriundos diretamente do avivalismo, destituídos de qualquer educação teológica. Esse fundamentalismo atual baseia-se unicamente na piedade e numa interpretação bíblica que desconhece a maneira como a Bíblia foi escrita e passou a existir. Assim, vocês não podem comparar a ortodoxia clássica com o fundamentalismo. Entretanto, nenhuma teologia de restauração consegue subsistir, porque a história caminha para a frente, não para trás.

A teologia de restauração expressava a derrocada da grande síntese. Essas formas de ortodoxia desprezam tudo o que acontecera desde o iluminismo. Voltavam-se à ortodoxia clássica. Não aceitavam a crítica histórica da literatura bíblica. Aceitavam a Bíblia literalmente. Até mesmo acreditavam que o Pentateuco fora escrito por Moisés, mesmo sabendo que um desses livros narrava a morte de Moisés. Tais absurdos resultam sempre da doutrina da inspiração literal. Naturalmente, não conseguem se manter. Os verdadeiros portadores do desenvolvimento em teologia foram os teólogos da mediação, representados por pensadores como Martin Kähler e os teólogos da escola de Ritschl.

3. A ciência natural e a luta contra o darwinismo

Outro ataque contra a grande síntese veio da ciência moderna. A filosofia da natureza de Schelling e a aplicação mecânica, feita por Hegel, das categorias do espírito humano à natureza, produziram forte reação da ciência empírica. A ciência empírica seguia os métodos de análise e síntese, como se encontram nas ciências físicas, na estrutura matemática da natureza como pressuposto, no movimento mecânico como base metafísica, nas idéias de Newton sobre as leis naturais, em resumo, em certo naturalismo mecânico em todos os domínios, principalmente no darwinismo, que merece ser considerado do ponto de vista da teologia cristã.

Esse naturalismo mecânico ou mecanicista ameaçava a teologia cristã, obrigando-a

a se defender. Há outros tipos de naturalismo, como o vitalista de Nietzsche, e o dinâmico de Bergson e Whitehead. Às vezes chamamos de materialismo esse naturalismo mecanicista, mas o termo "materialismo" pode ter pelo menos três diferentes sentidos. É por isso que não vou empregá-lo aqui. De qualquer forma, a teologia cristã retirou-se e passou a se defender das ameaças do naturalismo mecanicista. Essa atitude é patente na teologia de Ritschl, na teologia da mediação ou apologética e na maioria dos livros teológicos escritos na segunda metade do século dezenove. A teologia cristã assemelhava-se a um exército em retirada diante do exército inimigo em avanço. Em face das investidas do exército invasor que era, no caso, a ciência moderna, a teologia procura proteger a tradição cristã ainda intacta. E assim sucessivamente. Em face de novas investidas, novas defesas.

Todo esse espetáculo, essa luta entre ciência e a religião, desmoralizou o termo "apologética". É que a apologética empregada não passava de sofrível.

O primeiro grande choque deu-se quando não mais se pôde negar a visão de mundo de Copérnico. Galileu, o mais notável representante dessa idéia, fora forçado pela Inquisição a se retratar, coisa que em nada ajudou a igreja. Não demorou muito para que os teólogos se vissem forçados a aceitar esse ponto de vista. Além disso, aí estavam as leis de Newton sobre a mecânica dos corpos que se moviam segundo leis naturais eternas; afinal, o conceito de lei natural acabava sendo estabelecido e formulado filosoficamente por Kant. Com isso, ficava difícil aceitar a idéia de um Deus que interferia na natureza, que pressupunha, naturalmente, um pobre Deus forçado a destruir a própria obra criadora a fim de realizar a obra da salvação. Essa era a situação apologética. Fazia-se necessária uma outra retirada porque a defesa dos milagres já não conseguia se manter. Um outro choque foi, então, recebido com o surgimento da idéia de evolução. A idéia da criação num período de seis dias era defendida, mas logo depois tinha que ser abandonada. A evolução afirmava que a vida surgira do mundo inorgânico. Mas onde estaria Deus? Segundo a idéia tradicional da criação, Deus criara as formas orgânicas; não teriam se derivado das formas inorgânicas. Portanto, era preciso postular certo tipo bastante particular de atividade divina e foi nessa frágil corda que se pendurou a posição apologética. Havia lacunas no pensamento científico, pois este não conseguia demonstrar de que maneira o orgânico procedera do inorgânico. Os teólogos regozijavam-se com essa lacuna, pois colocavam Deus nesse vazio deixado pela ciência. Onde a ciência não conseguia penetrar, aí Deus começava a operar, por assim dizer. Deus preenchia os vazios deixados pela ciência.

Essa não era uma idéia digna de Deus. A posição tornou-se indefensável e os teólogos tiveram que novamente bater em retirada. Mas um único ponto se manteve. Era a idéia da criação do homem. Neste ponto a igreja romana se apóia e afirma que mesmo pressupondo o processo evolucionário, como o faz a biologia hoje em dia, há ainda algo que não pode ser explicado biologicamente, que é a alma imortal concedida por Deus ao homem, o mais alto animal, num determinado momento do processo da evolução. Foi essa a última defesa contra a ciência. Mas essa também não se mantém, pois pressupõe certa substância chamada de alma que seria uma forma separada da forma do corpo. No sentido aristotélico, a alma é a forma do corpo e não pode se separar dele. Além disso, o conceito da vida eterna não tem nada a ver com a construção dualista de uma alma imortal que num determinado momento entraria num corpo humano. Quando essa defesa não mais se impõe, a ciência acaba com todas as posições apologéticas. O que é muito bom. A situação precisa ser vista, agora, numa perspectiva completamente nova. A ciência vive e funciona numa outra dimensão e, portanto, não pode interferir nos símbolos religiosos da criação, da plena realização, do perdão e da encarnação. Por outro lado, a religião também não pode interferir nas declarações da ciência. As declarações científicas a respeito do surgimento da vida dos seres humanos ou sobre a maneira como a primeira célula teria vindo de grandes moléculas não afetam a teologia. Indiretamente, é verdade, todas as coisas interessam à teologia. Quando a ciência faz certas afirmações sobre a origem e o desenvolvimento da vida, também está dizendo alguma coisa, indiretamente, a respeito de Deus, fundamento criativo da vida, muito embora não em termos da interferência de um ser supremo no processo da natureza.

Não tenho dúvida alguma de que toda essa querela entre a ciência e a religião é coisa do passado para vocês. Mas não era assim quando eu comecei a estudar teologia. Naquela época a teologia apologética acreditava que a ciência jamais descobriria como, digamos, a primeira célula teria evoluído do barro original. Mas a ciência pode demonstrar muito bem como isso se dá, até certo ponto, talvez não completamente. É questão de experimentação. A teologia não precisa achar um lugar para Deus agir procurando esse lugar nos espaços vazios deixados pelo conhecimento científico.

Os debates a respeito de Darwin não se concentraram apenas nessa idéia evolucionária, mas principalmente na gênese do homem. A "prova do macaco" foi o último remanescente dessa tão importante querela no final do século dezenove. A igreja teve que absorver esse tremendo choque logo depois dos abalos sofridos com a

evolução de Copérnico e com a lei natural de Newton. Eu posso estar errado, mas acredito que com exceção dos literalistas do Sul dos Estados Unidos ou do "cinturão da Bíblia", ninguém mais da nova geração ou entre os teólogos vai se envolver ainda nesse conflito. Pensa-se agora que a ciência deve seguir livremente o seu caminho e que a dimensão religiosa difere da científica. Mas no século dezenove esse debate abalou a fé de milhões de pessoas. Os trabalhadores que conheciam a literatura socialista não queriam saber de religião; achavam que ela estava sempre interferindo nas questões científicas. E que sempre perdia. Foi preciso mais de meio século para que os cientistas deixassem de ser anti-religiosos e os religiosos, anti-cientistas. Acredito que tudo isso já foi superado. Espero que essa situação nunca mais retorne. Por isso é importante evitar qualquer tipo de resquício desse tipo de apologética. Por exemplo, não deveríamos basear nossa doutrina da liberdade no princípio de indeterminação de Heisenberg, como se fosse preciso esse princípio para falarmos de liberdade. É provável que no futuro esse princípio venha a ser substituído por outro, e assim essa maravilhosa apologética entre também em colapso, enquanto os que a apóiam unem-se ao exército em retirada dos apologistas. Os teólogos do século vinte precisam aprender essa lição com os acontecimentos do século dezenove. Não se pode estabelecer símbolos apologeticamente, pertencentes à dimensão do infinito, baseados em descrições de relações finitas.

Pode-se falar da estrutura da natureza, como eu fiz no terceiro volume da minha teologia sistemática, percorrendo todos os domínios do natural. Não por razões apologéticas, mas na linha de Tomás de Aquino ao ensinar que quando se conhece alguma coisa, também se conhece algo a respeito de Deus. Qualquer coisa que conheçamos, seja no domínio que for, dá testemunho de seu fundamento criativo. É nesse sentido que devemos lidar com as declarações da ciência. Mas também podemos fazê-lo num outro sentido. O trabalho dos cientistas é do mais alto interesse teológico na medida em que revela o *logos* do ser, a estrutura interna da realidade, que não se opõe ao Logos que apareceu em Cristo e que é o mesmo Logos. Portanto, neste sentido, o testemunho da ciência é testemunho de Deus. Dessa maneira não se podem mais falar em interferências injustificáveis. Trata-se de um relacionamento justo.

D. A teologia existencial de Kierkegaard

Søren Kierkegaard também contribuiu para o esfacelamento da síntese universal, embora sua maior influência tenha se dado em nossa época e não propriamente na sua.

Seu surpreendente trabalho combinou a filosofia existencialista com a crítica teológica avivalista (e pietista, portanto) contra a grande síntese. Mais especificamente, combinava o pietismo luterano de tipo avivalista com as categorias existencialistas de Schelling. Embora negasse a solução de Schelling, aproveitou suas categorias. A sua crítica é uma das mais importantes, historicamente falando, juntamente com a de Marx e a de Nietzsche. Mas nenhum desses três filósofos veio a ser reconhecido em escala mundial no século dezenove. Kierkegaard não passou de um pensador desconhecido em sua época. Lembro-me com orgulho como os estudantes de teologia em Halle tomaram conhecimento do pensamento de Kierkegaard por meio de traduções feitas por um indivíduo isolado em Württemberg. Nos anos de 1905 a 1907 fomos todos fascinados por Kierkegaard. Foi, na verdade, uma grande experiência. Não podíamos aceitar a ortodoxia teológica da recuperação. Não podíamos, em particular, aceitar os teólogos "positivos" - no sentido de "conservadores" - que não prestavam atenção à escola histórico-crítica. Pois o trabalho daquela escola era válido e científico. Não podia ser negado quando buscávamos realizar uma pesquisa honesta a respeito das bases históricas do Novo Testamento.

Mas, por outro lado, sentíamos certa distorção moralista e falta de misticismo. Nesse vazio faltava o calor da presença mística do divino, como na escola de Ritschl. Não fomos cativados por esse moralismo. Não achamos nele a profundidade da consciência da culpa que a teologia clássica sempre tivera. Assim, ficamos extremamente felizes ao descobrir Kierkegaard. Sua combinação da intensa piedade que alcançava as profundezas da existência humana com a grandeza filosófica recebida de Hegel, tornou-o importante para nós. O verdadeiro ponto crítico era a negação da idéia de Hegel de que a reconciliação ensinada por ele era a verdadeira reconciliação. O homem não poderia ser reconciliado pela reconciliação existente na cabeça do filósofo. Iríamos ouvir a mesma coisa mais tarde da filosofia de Marx.

Discutíamos Kierkegaard em relação com o movimento existencialista do século vinte, porque ele só veio a ser conhecido em nossa própria época. Contudo, na estrutura deste curso eu prefiro deixá-lo no seu lugar histórico próprio onde representa uma das mais contundentes críticas à grande síntese de Hegel. Vamos estudá-lo extensivamente, e vocês podem ver que não vamos tratar apenas do pensamento teológico do século dezenove, mas também da teologia do século vinte, pelas razões que já mencionei. Mais adiante vamos também examinar dois outros pensadores nessa mesma perspectiva, embora tenham sido anti-eclesiásticos: Marx, especialmente no seu protesto existencialista contra Hegel, logo no início de sua carreira, e Friedrich Nietzsche, seguidor de

Schopenhauer.

Talvez vocês fiquem surpresos porque não vou tratar com mais pormenores dos movimentos teológicos dentro da igreja dessa época. Esses movimentos não foram tão importantes para a nossa situação como os grandes críticos de Hegel. Esses críticos são mais fundamentais para a nossa situação teológica presente do que os teólogos da mediação. Há raras exceções, como por exemplo o meu professor, Martin Kähler, em Halle. Mas o verdadeiro impacto veio de fora. É certo que Kierkegaard tornou-se um pensador da moda em três aspectos: (a) Religiosamente, porque seus escritos religiosos são tão importantes hoje como nos dias em que foram escritos. (b) Enquanto inspiração da teologia dialética, chamada de neo-ortodoxia aqui nos Estados Unidos. Na Europa, em geral, chamamos-lhe de dialética por causa de sua relação com Hegel, posto que este termo representa o princípio básico do pensamento de Hegel. (c) Enquanto inspiração de Heidegger, o filósofo que deu o nome de existencialismo ao movimento derivado de Kierkegaard.

1. A crítica de Kierkegaard a Hegel

A crítica de Kierkegaard baseia-se no conceito de reconciliação, como fazia em geral a maioria dos anti-hegelianos. Segundo Hegel, o mundo é reconciliado na mente do filósofo da religião que atravessou as diferentes formas da vida espiritual humana: o espírito subjetivo (que é o lado psicológico), o espírito objetivo (o social-ético e político), e o espírito absoluto (a arte, a religião e a filosofia). O filósofo vive nessas três formas. Aprofunda-se no domínio da religião; vive na esfera estética; e a partir da religião conceitualiza o mito e o símbolo. E, em conseqüência, cria a sua filosofia da religião. Assim, reflete em sua mente a síntese final depois de o processo do mundo ter passado pela tese, antítese e síntese. A mente divina ou absoluta descansa sobre o fundamento da religião dentro da mente do filósofo que vai alcançar seu mais alto poder ao se tornar filósofo da religião, conceituando os símbolos da vida religiosa. É o que Hegel chama de reconciliação. Essa reconciliação na mente do filósofo foi atacada por todos os que já mencionei - Schelling, Feuerbach, os pietistas e os cientistas naturais. Todos afirmavam a irreconciliação do mundo. Os teólogos retornavam a Kant para afirmar que a prisão da finitude não fora abalada, nem mesmo pela grande proeza de Hegel. A reconciliação entre o finito e o infinito ainda não acontecera.

A existência era o lugar da decisão entre o bem e o mal. O homem se encontrava

na trágica situação em que o mal era inevitável. Essa contradição experimentada na existência queria dizer que Hegel confundira a realização essencialista com alienação existencial. Hegel criou o termo alienação que, depois, voltou-se contra ele. A natureza, para Hegel, é espírito alienado; a realidade material é espírito auto-alienado. Kierkegaard dizia que a humanidade vive nesse estado de alienação e que a construção de Hegel de séries constantes de sínteses nas quais a negatividade da antítese é superada no processo do mundo sé seria verdadeira no mundo das essências. Poderíamos talvez dizer, simbolicamente, que é verdadeira apenas na vida interior de Deus. Mas Kierkegaard sublinhava a alienação de nossa situação. A reconciliação só se dá na vida interior de Deus e não na nossa situação.

Hegel havia descrito essa vida interior de Deus em sua grande lógica. A lógica é a ciência das essências em sua mais alta abstração e em sua relação dialética interna. Daí surgiram muitos lógicos. Trendelenburg foi muito importante na crítica ao essencialismo. Kierkegaard baseou-se nele para elaborar a sua crítica lógica de Hegel. Dizia que o processo lógico não é o processo real; não se dá no tempo; não passa da descrição de relações lógicas. Hegel apenas fizera confusão entre o processo dialético da lógica e o movimento real da história. Enquanto a reconciliação se passa no processo dialético da vida divina, não é jamais realidade no processo externo da existência humana. Assim, do ponto de vista da lógica, Hegel era criticado por ter feito essa confusão fundamental entre essência e existência.

Hegel não entendera a situação humana em termos de ansiedade e desespero. Kierkegaard não podia, pois, seguir Hegel. Portava consigo durante a vida toda certa disposição melancólica. Essa melancolia, a que sempre se referia, vinha da maldição que seu pai proferira certa vez contra Deus. Sentia que as conseqüências dessa blasfêmia haviam caído sobre si sem poder se livrar delas. Entende-se que uma tal personalidade conseguisse descobrir coisas que não poderiam ser tão profundamente sentidas por um tipo como Hegel, que viveu numa situação burguesa e que se sentia psicologicamente mais seguro e, portanto, mais capaz de superar os elementos negativos e trágicos da vida.

2. Existência ética e situação humana (ansiedade, desespero)

A experiência da solidão individual tem muito a ver com a condição pessoal melancólica de Kierkegaard, bem como com o sentimento de realidade irreconciliada.

Antecipa-se aí, novamente, o existencialismo atual. O indivíduo coloca-se diante de Deus, solitário, e o processo do mundo não pode libertá-lo da tremenda responsabilidade em face da situação em que vive. Disse repetidamente que a última realidade é o indivíduo com a sua capacidade de fazer escolhas, indivíduo esse que deve decidir livremente pelo bem ou pelo mal. Não se encontra nada disso em Hegel. É curioso observar que Hegel, tão universal em seu pensamento e tão abrangente, nunca desenvolveu uma ética pessoal. Sua ética era objetivista; submetera-a à filosofia da história e à filosofia da lei. Encontramos em Hegel uma ética da família, do Estado, da comunidade, da cultura, mas nunca uma ética voltada para a decisão pessoal do indivíduo. É verdade que Schelling já se dera conta dessa falha e atacara Hegel por isso, mas foi Kierkegaard quem, mais do que qualquer outro, acentuou o problema.

Qual é a razão dessa experiência de solidão? Deve-se à finidade humana da alienação. Não se trata da finidade que se identifica com o infinito, mas da finidade separada, que se ergue sobre si mesma no indivíduo. Enquanto o princípio da identidade se mantinha, era possível superar a ansiedade do finito, de ter que morrer, pela experiência da união com o infinito. Mas essa resposta não era possível para Kierkegaard. Assim, procurou mostrar porque vivemos em ansiedade e desespero. Vivemos em ansiedade porque somos finitos e em desespero porque vivemos essa ansiedade num estado finito de solidão. No primeiro caso temos a definição de ansiedade, no segundo, a de desespero. Todos os teólogos deveriam ler estes dois livros de Kierkegaard: *O conceito de angústia* e *A doença até a morte*. São livros comparativamente pequenos. Sempre critiquei o título da tradução inglesa do primeiro: *The Concept of Dread*, porque *dread* é diferente de *anxiety* (angústia ou ansiedade). *Dread*, em inglês, conota algo repentino, enquanto que Kierkegaard está descrevendo um estado ontológico humano. Hoje em dia o termo *anxiety* substitui *dread* para descrever o estado que Kierkegaard tinha em mente. *O conceito de angústia*, de qualquer maneira, é fundamental sobre a teoria da ansiedade. Essa teoria tem sido agora estudada por muita gente, de maneira mais completa, havendo enorme literatura a respeito, como as obras de gente como Freud e Rollo May.

Kierkegaard escreveu a respeito de dois tipos de ansiedade. O primeiro relaciona-se com a sua teoria da queda. Simbolizava-a com o mito bíblico de Adão e Eva, e descobriu profundas verdades psicológicas nessa narrativa. Trata-se da ansiedade da realização da própria liberdade, que é uma ansiedade dupla: a de não alcançá-la, de permanecer circunscrito sem experimentar a verdadeira existência, e a ansiedade de obtê-la, sabendo que pode perder a própria identidade a qualquer momento. Não estou

descrevendo o Adão histórico, original, mas o Adão em cada um de nós, que é, afinal, o que a palavra significa. Essa dupla ansiedade de se realizar e de ter medo de se realizar é vivida por todos os adolescentes em relação ao sexo, aos pais, à tradição política em que vivem etc. Trata-se sempre da questão da realização ou da não realização das potencialidades humanas.

Mas sempre decidimos nos realizar e essa decisão é simultaneamente a nossa queda. Mas depois da queda vem um outro tipo de ansiedade, uma vez que a queda, como qualquer transgressão de limites, produz culpa. O ponto extremo da ansiedade da culpa é o desespero. Esse desespero foi descrito em *A doença até a morte*. Todos os indivíduos passam por essa enfermidade. Para descrever essa situação, Kierkegaard emprega algumas categorias hegelianas como o conflito entre espírito e matéria no homem, a finidade do espírito humano, a experiência de conflito interior, o desejo de nos livrarmos de nós mesmos, e a incapacidade de cometermos suicídio, posto que a consciência de culpa nos leva a crer que ninguém pode escapar da situação em que se encontra. Uma coisa deve ser clara: o termo "culpa" significa tanto o estado objetivo de sermos culpados por ter feito coisas erradas, como o *sentimento* da culpa. Não seria bom confundirmos os dois estados como, por exemplo, quando o psicanalista nos diz que precisamos abolir a culpa. O conselho é demasiadamente ambíguo. O que precisamos superar é o sentimento deslocado de culpa, que é uma das piores doenças mentais existentes. Mas só se chega a essa consciência quando o paciente consegue enfrentar o verdadeiro estado de sua culpa. Os sentimentos de culpa podem ser bastante desorientadores. O neurótico procura se defender insistindo numa culpa imaginária, subjetiva, porque não é capaz de enfrentar a realidade de sua verdadeira culpa objetiva. Sua culpa verdadeira é a alienação de seu fundamento que se expressa em atos objetivos dirigidos contra seu verdadeiro ser.

3. Natureza da fé (salto e verdade existencial)

Ninguém escapa da doença até a morte; portanto, algo precisa acontecer que não seja mediado por termos lógicos. Não pode vir de coisa alguma em nós; tem que vir a nós; precisa ser dado. É neste ponto que Kierkegaard formula a doutrina do "salto". Já estava presente, é certo, em sua descrição da queda. A ansiedade leva o homem à decisão a favor ou contra a sua realização. Tal decisão é um salto; não vem da lógica. O pecado jamais se deriva. Se o pecado procedesse de alguma coisa, não seria mais pecado, mas necessidade. Lembremos o que eu disse sobre Schleiermacher para quem

o pecado resulta necessariamente dos desencontros de nossa vida espiritual com a vida física. O pecado torna-se, pois, necessário e assim o conceito de culpa perde a força. Kierkegaard repudiava essa noção de pecado. Para ele a queda do homem fora um salto de tipo irracional, incapaz de ser entendido pela necessidade lógica.

Mas temos também o salto oposto, o salto da fé. Tampouco procede de nossa situação. Não podemos, pela própria força, superar a doença até a morte, a ansiedade da alienação. Essa superação só pode ser alcançada pela fé. A fé, portanto, segundo Kierkegaard é um salto irracional. É um salto individual. A partir de seu conhecimento da dialética de Hegel, inventa uma outra dialética das esferas. Entre essas esferas as passagens se dão por meio de saltos. Esse pensamento não é, de forma alguma, hegeliano. Mas as esferas mantêm certas ligações hierárquicas entre si, coisa encontrada também em Hegel. Há três passos ou esferas. Também poderiam ser chamados de estágios ou etapas, mas não são de fato estágios no sentido em que um vem depois do outro no tempo, mas principalmente níveis que se superpõem no espaço, e podem coexistir indefinidamente entre os seres humanos comuns. Esses níveis são o estético, o ético e o religioso. O homem vive em todos eles, mas o que importa é a maneira como os níveis se relacionam e qual deles predomina.

É provável que o escrito mais brilhante de Kierkegaard tenha sido a sua descrição do nível estético. O seu *Diário de um sedutor*, muitas vezes abusado por outras razões, é a mais completa descrição da estágio estético na sua plena realização. Menciono também sua análise de *Don Juan* de Mozart, por ser uma grande obra de crítica literária, de filosofia e de teologia ao mesmo tempo. A caraterística do nível estético é a falta de envolvimento revelada num descompromisso total com a existência. Nada tem a ver com estética propriamente dita ou com as artes. É claro que essa atitude de descompromisso e de não envolvimento com a situação pode se dar em relação à música, à literatura, e às artes visuais; mas também pode se encontrar na relação teórica e cognosciva com a realidade. Os atos de conhecimento podem assumir essa atitude estética de descompromisso e de não envolvimento com a realidade. Tenho a impressão de que essa atitude é até mesmo buscada como ideal em muitos cursos de humanidades nas universidades. Há, certamente, elementos de desinteresse ou descompromisso em toda a pesquisa séria; esse distanciamento é necessário quando tratamos com datas, lugares, conexões, etc., mas quando se entra no terreno da interpretação, essa atitude será reduzida por causa da participação existencial. De outra forma não se poderia entender a realidade; ninguém se coloca "sob" a realidade.

Hegel foi considerado, até certo ponto, um símbolo da atitude estética, juntamente com os românticos. Por causa desse distanciamento estético seus conteúdos culturais basearam-se numa atitude não existencial, em não envolvimento. Quando vim para este país (Estados Unidos) e empreguei a palavra "esteticismo" numa conferência, um colega da Universidade Columbia me advertiu para não aplicar essa palavra aos americanos. O fenômeno era tipicamente europeu. Os americanos são ativistas e não estetas. Posso dizer agora que não acredito que seja assim. Penso que esse distanciamento estético se vê por toda a parte, principalmente na cultura popular. Está aí na compra e na venda de produtos culturais - eu falei sobre esse fenômeno por ocasião do quadragésimo aniversário da revista *Time* - onde se vê, em geral, essa atitude de não participação existencial. A crítica de Kierkegaard seria válida neste contexto. Talvez, em última análise, esse perigo não é muito grande entre os intelectuais americanos. Tenho observado que eles passam muito rapidamente da atitude de distanciamento estético - em todas as conferências e discussões sobre filosofia e arte - para a pergunta: "Que faremos?" Essa nova atitude foi classificada por Kierkegaard como ética.

No estágio ético a atitude de distanciamento é impossível. Kierkegaard entendia o demônico como auto-isolamento. O amor rompe com as barreiras e liberta as pessoas do auto-isolamento, conquistando o demônico. Ao se abrir, o amor cria as relações amorosas. Aceita a ética objetiva de Hegel, a ética da família, da vocação, do Estado etc. No nível estético o sexo apenas produz isolamento. No estágio ético, o amor supera o isolamento e gera a responsabilidade. O sedutor simboliza a irresponsabilidade para com os outros, manipulando-os apenas esteticamente. O estágio ético só pode ser alcançado por meio de responsabilidade.

Observemos que Kierkegaard nunca realizou duas coisas decisivas atribuídas por ele a este estágio, a família e a vocação. Viveu do que ganhava como escritor, mas nunca demonstrou vocação particular, nem na igreja nem fora dela. E passou por uma experiência trágica com a noiva, Regina Olsen, a quem muito amava. Por causa de sua incapacidade de transcender o auto-isolamento, por causa de estado constantemente melancólico, acabou rompendo o noivado e nunca conseguiu se livrar da culpa por ter provocado esse rompimento.

O terceiro nível ou estágio é o religioso. Supera os dois anteriores e se expressa em relação ao que nos interessa infinitamente ou que produz em nós paixão infinita. Lembrem-se do que lhes falei a respeito de dois conceitos de Hegel: interesse e paixão. Os críticos de Hegel tomaram esses dois termos dele e usaram-nos contra ele. Hegel

dizia que sem interesse e paixão não acontece nenhuma coisa grandiosa na história. Esse noção foi retomada por Kierkegaard e utilizada para descrever a situação religiosa, e por Marx, no seu quase religioso movimento revolucionário do século dezenove.

A religião conserva duas possibilidades em seu interior, identidade e contraste. O princípio de identidade baseia-se no misticismo: a identidade do infinito com o finito. O princípio da distância se baseia na alienação, na finidade e culpa presentes na situação humana. Temos discutido esses assuntos nestas aulas. Vimos essas tendências principalmente no contraste entre Espinosa e Kant, Espinosa representando o princípio de identidade, e Kant, o do distanciamento crítico. Essa dualidade presente na existência humana e no pensamento aparece na descrição que Kierkegaard faz de dois tipos de religião. Os dois tipos são, "religiosidade A" e "religiosidade B" que também podem ser caraterizadas pelos nomes de "Sócrates" e de "Jesus". Esses dois nomes possuem algo em comum. Ambos são existencialistas na maneira como se relacionam com Deus. Nenhum deles se limita a ser mero professor que comunica idéias ou conteúdos de conhecimento. São os maiores mestres da história porque eram existenciais. Não se limitaram a comunicar conteúdos, mas fizeram algo às pessoas. Não escreveram, mas produziram mais discípulos do que qualquer outro que tenha muito escrito. Todas as quatro escolas gregas de filosofia seguiam os ensinamentos de Sócrates que nunca escreveu livro algum, e o cristianismo é o resultado de Jesus que tampouco escreveu.

Vemos aí situações interpessoais em que sobressaem envolvimentos existenciais intensos. Mas os dois tipos de religiosidade não são idênticos. Há diferenças e grandes. A religiosidade A ou religião de Sócrates pressupõe a presença da verdade em todos os seres humanos. As verdades fundamentais já se encontram dentro de nós. A tarefa do mestre dialético ou existencial consiste em apenas despertar ou evocar tais verdades na mente do homem. Sócrates o faz de duas maneiras. A primeira é a ironia. Este conceito encontra-se presente na melhor tradição do romantismo do qual já falei. Significa que os conteúdos especiais dos quais temos certeza podem ser submetidos a questionamento radical até que a insegurança se revele. Nada pode permanecer auto-evidente. Nos diálogos de Platão, Sócrates lidera as discussões, e aplica a ironia aos sofistas que acreditavam tudo saber, como intelectuais que eram. O questionamento socrático destruía sua pretensão à sabedoria e sua crença na própria infalibilidade. Sócrates se comportava da mesma maneira junto aos artesãos, aos comerciantes e aos aristocráticos, seus seguidores. Contra essa pretensão desenvolveu o método da maiêutica (da parturição das idéias). O mestre existencial fazia nascer o que já estava dentro da pessoa. Ajudava as pessoas a encontrar o que já estava neles sem lhes ensinar de fora o que seria a

verdade. Pressupunha, naturalmente, a idéia platônica de que a alma humana se relaciona eternamente com todas as essências das coisas.

Conhecimento, então, passa a ser questão de memória. Platão oferece o famoso exemplo do escravo em seu diálogo *Menon*. Esse escravo, por causa das evidências matemáticas que carrega em si, é capaz de entender o teorema de Pitágoras, dos três ângulos do triângulo, embora nunca tivesse estudado o problema. Não chega a esse teorema por meio de ensino exterior. Podemos entender que esse princípio se aplique à geometria e à álgebra. Todas as pessoas podem, de fato, experimentar em si mesmas a evidência de tais coisas, mas o mesmo não se aplica a todas as coisas. Foi por isso que a escola empírica resistiu contra Sócrates e Platão, por um lado, a acabou apoiando o outro tipo de religiosidade representado por Jesus.

Tanto Sócrates como Jesus comunicavam-se indiretamente, como dizia Kierkegaard, sem a ajuda de textos. Por meio de comunicação indireta, Sócrates leva o homem a tomar consciência de si mesmo. Por isso é considerado um líder religioso. Concordo plenamente com isso. Acho ridículo dizer que Sócrates era filósofo e Jesus religioso, ou talvez, um "religionista", termo realmente blasfemo. Os dois trataram da situação existencial do homem do ponto de vista do significado da vida e da preocupação suprema. Trabalharam esses problemas existencialmente. Neste sentido, podemos dizer que Sócrates fundou o humanismo liberal, como uma espécie de quase-religião. Ora, se a diferença entre Sócrates e Jesus não é a mesma que há entre filosofia e religião - que seria completa asneira - então, qual seria essa diferença? A diferença é que a ironia indireta do mestre, Sócrates, não transforma a totalidade do ser da outra pessoa. Essa transformação só é possível na religiosidade B, pelo outro mestre que é, ao mesmo tempo, o Salvador, capaz de ajudar a pessoa a quem ensina em termos de cura a libertação. Surge, aí, um novo tipo de consciência. Segundo essa idéia, Deus não está no homem. O homem se encontra separado de Deus pela alienação. Portanto, Deus tem que vir ao homem de fora do homem, dirigindo-se a ele. Deus vem ao homem em Cristo.

Deus não é a presença paradoxal no indivíduo, mas está presente fora do homem, em Cristo. Ninguém pode derivar a vinda do Cristo da situação humana. Trata-se de um outro salto que é o salto de Deus no tempo por meio do envio de seu Filho. Nada disso pode vir do homem, mas lhe é dado. Assim, o mestre Jesus se torna o Salvador dos homens. Enquanto Sócrates permanece sendo o grande mestre existencial, Jesus não se limita a ser mestre, mas é o Salvador que transforma os homens.

O estágio religioso, pois, carrega em si essa tensão. A interpretação do Cristo feita por Hegel estava na linha do platonismo. Segundo Hegel, a unidade essencial e eterna de Deus e homem se representava completamente no Cristo, mas não só no Cristo. Aparecia em todos os indivíduos. Segundo Kierkegaard, Deus vem de fora, ou de cima. Podemos ver claramente aí o ponto de partida de Karl Barth. Segundo ele, não se pode começar com o homem, nem mesmo em termos da pergunta. Devemos começar com Deus que vem ao homem. A situação humana não nos permite encontrar nas experiências humanas a questão que nos poderia levar à resposta religiosa. A partir dessa convicção Barth critica a minha própria teologia sistemática que, nesse sentido, seria anti-kierkegaardiana. Essa idéia de Deus vindo ao homem totalmente de fora tem grande poder religioso, mas eu diria que tal poder religioso é desproporcional ao poder filosófico, ao poder do pensamento. Não pode ser considerado dessa maneira. Mas não se trata disso, agora. Trata-se da ponte entre Kierkegaard e Barth e a neo-ortodoxia, que é a idéia de Deus vindo ao homem, de cima ou de fora, sem qualquer ponto de contacto no homem. Quando Emil Brunner afirmava a possibilidade da existência de algum contacto, Barth respondia com seu apaixonado "Não", famoso ensaio em que defende a idéia da absoluta diferença de Deus, fora do homem. Não acredito que tal idéia possa ser mantida, muito embora, numa linguagem negativa, possa ter imenso poder religioso.

Chegamos assim ao conceito de uma verdade que se relaciona com a metáfora do salto. Difere da verdade objetiva da ciência. A seguinte frase de Kierkegaard resume a essência de toda a sua obra teológica e filosófica: "Verdade é incerteza objetiva mantida numa experiência apaixonada e muito pessoal. Trata-se da verdade, da mais alta verdade capaz de ser alcançada pelo indivíduo existente". Nessa frase define fé e verdade, pois está falando do salto da fé. É muito importante o que ele chama de "incerteza objetiva". Quer dizer que a teologia não se baseia em certeza objetiva. Nenhuma certeza meramente objetiva, que Hegel tanto queria alcançar, serve à situação entre Deus e homem. Seria possível apenas se o indivíduo já tivesse entrado no sistema das essências, na estrutura essencial da realidade. Mas isso ainda não aconteceu. O homem está fora dessa essência como Deus está fora dele. Portanto, é impossível alcançar certeza objetiva na religião; a fé será sempre uma incerteza objetiva. A verdade objetiva da ciência não é a mesma verdade existencial. Kierkegaard não negaria a possibilidade da verdade científica, mas essa verdade seria apenas a do distanciamento. Não seria a verdade do envolvimento; não seria a verdade existencial. A verdade existencial é sempre incerteza objetiva, e, por outro lado, certeza subjetiva, ou experiência pessoal e apaixonada, muito embora impossível de se objetivar. Trata-se da certeza do salto.

A certeza subjetiva do salto da fé sofre constante crítica e ataque. Segundo Kierkegaard precisamos mantê-la de modo apaixonado. Há na existência pessoal um movimento interior de paixão, e é no poder dessa paixão que alcançamos a única verdade existencialmente importante para nós. É a coisa mais significante do mundo: "ser ou não ser". É a preocupação suprema sobre o eterno destino humano, a questão do significado da vida. Difere, pois, da verdade obtida em termos de objetividade científica aproximada. Quando empregamos o termo "subjetividade" para descrever a idéia de Kierkegaard da verdade existencial, por favor evitem o erro de equacioná-lo com mero desejo ou vontade. A palavra tem essas conotações hoje em dia. É, portanto, difícil entender pensadores como Kierkegaard e, em geral, todos os clássicos. "Sujeito" quer dizer quem fala, levantado sobre si mesmo, *subjectum*, que está por baixo. O homem é *sub-jectum*, levantado sobre si mesmo, e não *ob-jectum*, objeto oposto ao sujeito que o contempla. Se o homem fosse mero objeto, tornar-se-ia uma coisa. Eis aí a doença de nossa época. O protesto da subjetividade não é o protesto do desejo ou da vontade. É o protesto da liberdade, do indivíduo criativo, da personalidade, do homem envolvido na trágica situação de ter que decidir em seu estado de alienação. Aí está uma espécie de sumário da teologia de Kierkegaard.

Kierkegaard, no entanto, prossegue: "Que se pode fazer para dar conteúdo a essa situação?" Na verdade, Kierkegaard não nos ajuda muito para resolver o problema. Nunca foi um teólogo construtivo, nem poderia sê-lo, porque só se pode ser teólogo construtivo quando, além do interesse existencial apaixonado, tem-se também uma visão essencialista da estrutura da realidade. Sem essa visão a teologia sistemática é impossível. Assim, os escritos de Kierkegaard não se destacam por grandes conteúdos teológicos ou religiosos. Temos apenas a constante repetição do termo "paradoxo". A palavra "salto" é apenas sinônimo de "paradoxo" para ele, significando aquilo que não pode ser derivado e que é ao mesmo tempo irracional e surpreendente.

Há, no entanto um conteúdo ao qual ele se refere constantemente, que é o aparecimento do Cristo. Assim, o salto necessário para superar a situação de dúvida e desespero é o salto na realidade do Cristo. E expressa essa idéia de modo singular, paradoxal e teologicamente questionável. Afirma que só uma coisa interessa: no ano 30 de nossa era Deus enviou o Cristo para a minha salvação. Não preciso de nenhuma outra teologia nem preciso conhecer os resultados da crítica histórica. Só uma coisa é necessária. Eu preciso dar esse salto. Mas devemos questionar: será que a teologia do salto resolve os problemas que a crítica histórica evidenciou para nós? Não creio. Podemos saltar em muitas direções, mas se já tivermos uma direção em nossa mente, já

teremos algum conhecimento e o salto não poderá ser puro. Surge a pergunta filosófica: em que direção devo saltar? Se estivermos em trevas completas e saltarmos sem saber em que direção estamos saltando, podemos cair em qualquer lugar, até mesmo no lugar de onde saltamos. É perigoso pedir que alguém salte sem lhe dizer em que direção. Encontramos numa tal atitude mais do que subjetividade e paradoxo; encontramos mero desejo vago e arbitrariedade; completa contingência. Mas se sabemos de antemão em que direção saltar, na direção de Cristo, por exemplo, então precisamos ter alguma razão para dar o pulo. A razão poderá ter alguma experiência com ele, certo conhecimento histórico, ou determinada imagem dele transmitida pela tradição da igreja etc., mas, de qualquer forma, teremos sempre algum conteúdo. O simples nome de Cristo nada nos diz. Mas se temos todas essas coisas, estamos na tradição da teologia e da igreja e o salto já não será tão puro assim. Esse problema, devemos admitir, não foi resolvido por Kierkegaard. O pedido para que saltemos por dois mil anos ao ano 30 d.C. não é realista porque ninguém pode dar esse salto. O salto intelectual ou emocional-intelectual, que faríamos com todo o nosso ser, está condicionado por dois mil anos de história eclesiástica e cultural. Não se pode evitar o uso de linguagem contemporânea, e sempre usamos linguagem, mesmo quando não falamos em voz alta, porque internamente sempre falamos quando pensamos. Quando damos esse salto, usamos a linguagem de nossa época, e dependemos desses dois milênios de cristianismo. Iludimo-nos ao pensar que podemos ser contemporâneos de Cristo na medida em que tomamos o Jesus histórico como esse Cristo. Só podemos ser contemporâneos de Cristo segundo o modo descrito pelo apóstolo Paulo: na medida em que Cristo for o Espírito, porque o Espírito sempre se faz presente ao longo desses séculos todos. Mas já se trata de outra realidade. Kierkegaard queria resolver o problema da crítica histórica por meio desse conceito de contemporaneidade. Mas essa solução só é possível se aceitarmos o conceito no sentido paulino da presença do Espírito divino em nós, revelando para nós a face de Jesus, o Cristo. Ninguém, no entanto, escapa da crítica histórica ao se fazer contemporâneo de Jesus. Essa é a crítica fundamental a Kierkegaard que devemos fazer a partir da visão teológica.

4. Crítica da teologia e da igreja

Vamos ainda discutir as atitudes críticas de Kierkegaard contra a teologia e contra a igreja.[5] Poderíamos quase dizer que quando Kierkegaard trata da igreja e da teologia,

5. Cf. a obra de Kierkegaard, *Attack upon 'Christendom'*, traduzida por Walter Lowrie, Princeton, Princton University Press, 1944.

a imagem que ele critica é bem mais caricatura do que descrição justa. Atacava, em especial, o ofício eclesiástico. Não gostava de ver os ministros como empregados, como quaisquer outros empregados, cumprindo deveres especiais e protegidos economicamente. Esta posição do ministro, especialmente os seus aspectos burgueses, de ter uma carreira, de se casar, de ter filhos e educá-los, na medida em que tinha que proclamar a impossível possibilidade de Cristo parecia a Kierkegaard enorme auto-contradição. Não indicava, todavia, como resolver o conflito. Descrevia, naturalmente, uma realidade que para ele contradizia o caráter absoluto da essência do cristianismo. Essa crítica não pode ser aceita como objetivamente válida, pois aboliria todos os ofícios da igreja. Se precisamos deles e não podemos aboli-los, é inevitável que transpareçam neles as leis da sociologia influenciando suas formas e as pessoas que os ocupam.

O mesmo se pode dizer sobre os ataques desfechados contra a teologia. Atacava a teologia porque era uma tentativa objetivante de construção de um sistema bem formulado a partir do paradoxo existencial. Aqui, também, ele expressa maravilhosamente a situação inadequada do teólogo, só que em termos de caricatura. Por outro lado, devemos indagar se a teologia é um serviço necessário da igreja. A tarefa teológica tem sido necessária desde que o cristianismo começou a existir. Paulo e João eram teólogos. Perguntamos: pode a tarefa teológica unir-se ao paradoxo da mensagem cristã de modo diferente? Quando Kierkegaard fala a respeito do teólogo em seu ataque à teologia, sugere sarcasticamente: posto que Cristo nasceu, vamos estabelecer uma cátedra de teologia para tratar desse nascimento de Cristo; Cristo foi crucificado, façamos pois um curso sobre a crucifixão de Cristo; Cristo ressuscitou, vamos criar uma cadeira auxiliar sobre o tema etc. Esse tipo de ataque cômico à teologia produz grande impacto nos leitores, sejam teólogos ou não. Mas se for recebido como receita e não apenas como lembrete, significa a abolição da teologia.

Esse tipo de crítica da teologia nos mostra quão inadequada é a atitude objetivadora em assuntos existenciais. Tanto a respeito do ministério como da tarefa teológica. Temos, no ministério, um fator objetivo, que é a estrutura sociológica em analogia com todas as demais estruturas sociológicas. Na teologia, temos a estrutura do pensamento em analogia com todas as outras estruturas de pensamento. Esse lembrete é, naturalmente, de grande importância. O ministro e o teólogo deveriam ser lembrados sempre da necessidade de seu trabalho e também de quão inadequadamente esse trabalho é feito. A impossível possibilidade, como dizia Reinhold Niebuhr, seguindo Kierkegaard, creio eu, encarna-se na tarefa do ministro e do teólogo. É que a fé cristã, completamente

relacionada com o paradoxo, contrária a todas as expectativas, tem que ser trazida para dentro de uma forma de existência comparável a qualquer outro objeto no tempo e no espaço. Essa é, na verdade, a situação paradoxal da igreja no mundo. Poderíamos expressar este pensamento dizendo que a religião cristã é apenas uma entre os muitos segmentos da cultura humana, ao mesmo tempo em que se relaciona verticalmente com todas as formas da cultura. Poderíamos concluir, apressadamente, que o cristianismo deveria abandonar qualquer relacionamento com a cultura. Mas se tentarmos tal proeza, veremos, afinal, que é impossível. As próprias palavras utilizadas para tal fim já seriam dependentes da cultura a ser, supostamente, abandonada. Por outro lado, se não percebermos o aspecto vertical da fé cristã, se o cristianismo não passar de uma classe de seres humanos blasfemamente chamados de religionistas e se circunscrever a uma parte da totalidade da cultura, talvez seja útil para fortalecer certos tipos de patriotismo, mas terá perdido o paradoxo.

Esse conflito é tão real, permanente e insolúvel para nós como foi para Kierkegaard. Havia na Dinamarca do tempo de Kierkegaard uma sofisticada teologia da mediação, tornando muito difícil qualquer interesse em escutar a voz profética. Kierkegaard tornou-se essa voz profética. O profeta sempre fala a partir da dimensão vertical e não se preocupa com o que acontece na dimensão horizontal. Mas Kierkegaard, de repente, tornou-se parte da dimensão horizontal. Tornou-se o pai da filosofia existencialista, da teologia neo-ortodoxa e de boa parte da psicologia profunda. Dessa maneira, ele foi instalado na cultura, assim como os profetas de Israel que, depois de terem pronunciado a palavra paradoxal e profética a partir do vertical, tornaram-se reformadores religiosos e acabaram sendo responsáveis, por exemplo, pela concentração do culto em Jerusalém por causa dos abusos verificados em outros lugares de culto. Assim, no vertical emana uma nova linha horizontal, isto é, uma nova realização cultural da palavra profética. Inevitavelmente. É por isso que a palavra profética se faz necessária constantemente para nos relembrar que a situação de todos os que trabalham com a religião é paradoxal e, de certa forma, impossível. A palavra de Kierkegaard não foi completamente aceita em seus dias, mas quando pressentimos no início do século vinte a aproximação do terremoto sua voz começou a ser ouvida de novo.

Questões

Você resumiu a maneira como Kierkegaard entendia Sócrates. Você acha que a interpretação de Sócrates que ele fez era correta ou continha certas feições peculiares a ele, Kierkegaard?

Em primeiro lugar eu gostaria de dizer que contém feições peculiares a Platão. Não sabemos até que ponto essas referências têm a ver com o Sócrates histórico. A situação assemelha-se às relações entre os evangelhos sinóticos e o quarto evangelho. O quarto evangelho é análogo a Platão, e os sinóticos, a Xenofonte. Talvez nenhum deles seja correto a partir de um ponto de vista estritamente histórico. Mas é sempre assim que as grandes personalidades aparecem para nós. O que importa historicamente é o impacto que tais personalidades produzem sobre seus conterrâneos. E assim temos também esta analogia entre Sócrates e Jesus que nada escreveram.

Só sabemos deles por meio do impacto produzido nos discípulos, que os torna não apenas historicamente importantes, mas também figuras simbólicas, nas quais toma forma um símbolo ou um arquétipo. Ao serem elevados ao *status* de símbolo essas figuras continuam a influenciar a história.

É claro que o Sócrates de Platão age segundo as descrições de Kierkegaard no que concerne à ironia e à maiêutica ou parturição das idéias. A ironia serve para destruir aquilo que as pessoas ingenuamente acreditam saber, e a maiêutica é o método de extrair das pessoas idéias que já residem aí nas profundezas da alma. Esses dois elementos estão, evidentemente, presentes no Sócrates descrito por Platão. Até que ponto essa descrição de Platão corresponde ao que de fato Sócrates teria sido enquanto personagem histórico é um problema que se discute até hoje. Não se pode afirmar com certeza quanto dessa imagem platônica corresponde ao verdadeiro Sócrates. Os pesquisadores empregam todos os métodos disponíveis para tentar determinar a verdade, e é bastante provável que com o auxílio desses métodos modernos de pesquisa histórica consigam chegar bem perto da verdade histórica. Achamos que o Sócrates histórico não deveria ter sido tão superficial como o descreve Xenofonte, mas tampouco teria sido um discípulo de Platão. Platão é que teria sido seu discípulo.

Kierkegaard, além disso, estava certo ao nos mostrar outra distinção fundamental. Nós falamos de religiosidade A e de religiosidade B. Religiosidade A era a religião em que o divino se presentifica nos seres humanos imediatamente podendo ser encontrado nas profundezas de seu ser. Essa forma de experiência religiosa é basicamente mística sublinhando a presença de Deus em nós, e o infinito dentro do finito. Procurei mostrar como toda a tendência moderna valoriza esse princípio que já foi tão bem expresso por Nicolau de Cusa, o princípio da coincidência do infinito com o finito em cada ser finito. Por outro lado, na religiosidade B o importante era a separação, o distanciamento. Haveria uma distância entre o divino e o humano, e o homem precisaria bem mais do

que uma parteira, como Sócrates, para extrair de nós o que já somos. É preciso que algo completamente novo venha de fora. Devemos aguardar, pois, a vinda do Salvador ou do Cristo. Essa era a diferença entre Jesus e Sócrates. Jesus não era simples mestre existencial como Sócrates. Era o Salvador que viera para acabar com a distância entre Deus e homem. Espero que vocês tenham percebido que a dialética entre esses dois princípios tem sido importante em minhas aulas de teologia, a dialética entre o princípio da identidade ou da coincidência do infinito com o finito em todas as pessoas, e o princípio da comunicação reveladora que vem de fora, que é, ao mesmo tempo, reveladora e salvadora ou transformadora. Segundo Kierkegaard a revelação não é mera comunicação de doutrinas ou conhecimento *a respeito* de Deus. Esse conceito de revelação é falso. Revelação é a automanifestação do divino a nós, seres humanos, para nos transformar com seu poder. As expressões simbólicas e doutrinárias provocadas pela experiência revelatória são, portanto, secundárias.

E. O Radicalismo político e sua importância teológica

Talvez vocês se surpreendam com o que vou dizer agora. Vou lhes descrever a teologia do teólogo de maior sucesso desde a Reforma, Karl Marx. Vou considerá-lo teólogo. E lhes mostrarei que sem essa interpretação será impossível entender-se a história do século vinte e de boa parte do século dezenove. Nunca entenderemos de onde veio o poder que transformou o mundo todo e conquistou cerca da metade dele no século vinte, se nos limitarmos a considerá-lo mero líder político ou grande economista, que o foi, ou grande sociólogo, com mais razão ainda. De que maneira Marx poderia ser considerado teólogo se todas as suas palavras se ligam à divisão agora existente no mundo e que, em parte, teria sido produzida por ele? É grande a diferença entre Karl Marx original e o que se vê hoje em dia na Rússia ou na China, embora ambas manifestem os efeitos históricos de sua obra.

1. Burgueses radicais

Quando Marx começava a elaborar sua obra havia um grupo de pensadores que podemos chamar de liberais radicais. Suas idéias baseavam-se no princípio da autonomia na sociedade burguesa. Deveríamos tomar conhecimento de um tal Max Stirner (1806-1856) que escreveu um livro intitulado *O indivíduo e seu direito.*[6] Nessa obra bastante

6. Max Stirner é pseudônimo de Johann Kasper Schmidt, autor de *Der Einzige und sein Eigentum*, Leipzig, O. Wigand, 1901.

radical procurava eliminar as tremendas normas que a sociedade tradicional, incluindo o iluminismo, havia imposto sobre as pessoas. Como Kierkegaard, situava o indivíduo no centro, mas diferentemente de Kierkegaard, esse indivíduo não se relacionava com Deus, mas apenas consigo mesmo e, portanto, não devia ter norma alguma. Marx resistiu a essas idéias. Por isso estou mencionando este Max Stirner. Tratava-se de uma personalidade neurótica e extremista. Sabemos que nenhum indivíduo sobreviveria por um dia sequer sem os outros dos quais depende. Esse fato não lhe parecia importante. Esquecia-o, simplesmente. A autonomia absoluta do indivíduo é descrita em termos que se aproximam do êxtase.

Vocês podem muito bem imaginar como Marx, com o seu conhecimento analítico da sociedade, teria reagido contra essa idéia, cheio de ironia agressiva. Conhecia a sociedade economicamente produtiva, com o camponês e o armazém etc., recusando-se a fazer abstrações da realidade como o neurótico Stirner. Nós temos hoje em dia os *beatniks* que atacam a sociedade e se esquecem do fato de que ela é a base de sua inteira existência todo o tempo. Pode-se dizer o mesmo a respeito de Kierkegaard. A igreja que atacava tão radicalmente, com suas tradições dentro da cultura, era o fundamento de sua crença de que nos anos de 1 a 30 de nossa era Deus se fizera homem.

Sem a tradição da igreja que produziu a Bíblia e a igreja como a conhecemos, Kierkegaard nada teria sabido, e toda a sua relação com Deus não teria sido possível. Vocês precisam se dar conta, sempre, disso quando alguém ataca a "religião organizada" - péssimo termo - e diz que é muito religioso mas contra essa religião organizada. Pura bobagem. É bobagem, porque sua religiosidade pessoal - desculpem-me esse termo horroroso - vai sempre depender da tradição da igreja que lhe deu o vocabulário, e os símbolos utilizados na oração, na contemplação e na experiência mística. Sem a comunidade da palavra não há fala possível. Sem o discurso interior não há nenhuma vida espiritual. Não é, pois, difícil refutar tais ataques contra a religião organizada. Podemos e devemos empregar o termo "religião organizada" para ofender a igreja. Não teria sentido. Demonstraria mera falta de coerência, procedente em geral de experiências frustradas da infância ou, mais precisamente, da Escola Dominical que tem sido um dos grandes laboratórios encarregados de extirpar a fé cristã de dentro das crianças.

2. Relação de Marx com Hegel e Feuerbach

Vamos, agora, examinar a relação de Marx com Hegel e Feuerbach. Marx fora discípulo de Hegel. Feuerbach, também aluno de Hegel, invertera a posição de Hegel

que, segundo ele, estava de cabeça para baixo, como também diria Marx. Hegel acreditava que a realidade era idêntica à cabeça do filósofo. Feuerbach demonstrou que tanto o filósofo como todas as outras pessoas dependem das condições materiais de vida. Desenvolveu, então, sua doutrina materialista ou naturalista do homem - a dependência humana dos sentidos etc. Marx achava que Feuerbach fizera a tarefa principal: criticara a explicação da religião dada por Hegel. Marx sentia que não precisava mais tratar do assunto. Mas tinha que criticar a ontologia materialista de Feuerbach juntamente com a idéia de que o ser é ser individual e que o indivíduo como tal é decisivo para a situação. A crítica de Marx alegava que o materialismo de Feuerbach não era muito melhor do que o idealismo. Reconhecia-lhe algumas virtudes, é claro, posto que o idealismo não passava de pura ideologia sem qualquer base na realidade. O materialismo estava mais próximo da realidade. Mas quando a filosofia materialista concentra-se no indivíduo, não nos ajuda. Torna-se tão nociva como o idealismo. Chega ao conceito universal de homem pela via da abstração e ignora as condições sociais em que o homem se encontra.

Assim, Marx atacava tanto os materialistas como os idealistas. É melhor deixarmos o termo "materialismo marxista" para os propagandistas que confundem, em geral, os três diferentes sentidos de materialismo a fim de levar avante a sua propaganda. Mas essa confusão não tem nada a ver com a verdade histórica nem com educação acadêmica. Portanto, é melhor que vocês entendam bem esses três significados da palavra "materialismo".

a. Temos, em primeiro lugar, o materialismo ontológico ou metafísico. Encontrâmo-lo em Feuerbach que deriva todas as coisas do movimento dos átomos em termos de causalidade mecânica calculável. Essa teoria não tem aparecido muito na história. O atual naturalismo americano não deveria ser chamado de materialismo. O materialismo metafísico também se chama de naturalismo reducionista, querendo significar a redução de tudo ao movimento mecânico e átomos e moléculas. Trata-se de uma filosofia obsoleta. Era encontrada na Europa no final do século dezenove, e também existia na França já no final do século dezoito entre os enciclopedistas da época pré-revolucionária. Raramente se expressou nos Estados Unidos. Em geral, essa filosofia já foi ultrapassada e está muito distante do marxismo.

b. Temos, em seguida, o materialismo ético interessado apenas em bens materiais de consumo, dinheiro, etc. Quando a propaganda acusa alguém de materialista não se sabe muito bem se quer atingir este tipo de materialismo ou o outro, o metafísico.

Quando se acusa o marxismo de materialista, por exemplo, a propaganda quer dar a impressão de que se trata deste materialismo ético. Na verdade, entretanto, o movimento socialista original bem como o tipo de comunismo encontrado no Marx original atacavam o materialismo da sociedade burguesa, onde tudo dependia de comprar e vender, de lucro etc. O marxismo era exatamente o contrário disso. É engraçado que agora os críticos do materialismo burguês são chamados de materialistas, nessa conotação de materialismo ético, circunscrito ao interesse em bens materiais.

c. O materialismo histórico é o terceiro tipo. Quer dizer que o processo histórico depende, em última análise, dos modos da produção econômica. É esse o materialismo marxista. Deveria se chamar de materialismo histórico ou econômico. Difere profundamente dos dois sentidos anteriores.

Marx considera a questão do indivíduo e da sociedade. Não era assunto novo na França, na Inglaterra e na Holanda, mas na Alemanha. A situação social na Alemanha sempre fora aceita como ordenada por Deus. De acordo com a doutrina luterana. Evitava-se qualquer análise sociológica. Mas a sociologia já estava bem desenvolvida na França, no século dezenove, antes dos primeiros estudos da matéria na Alemanha. Marx começou a pensar sociologicamente a partir de suas ligações com a França, em parte, e também movido pelas condições sociais miseráveis de grande parte das populações da Europa. O homem não lhe parecia homem apenas enquanto indivíduo. A idéia de um indivíduo existindo por si mesmo parecia-lhe mera ilusão. Tais idéias soavam bem diferentes da filosofia de Kierkegaard e de Stirner. Marx percebia que éramos membros de grupos sociais. Seria, pois, impossível abstrairmo-nos da realidade sociológica. Criticou, então, Hegel e Feuerbach porque não conseguiam perceber os indivíduos no âmbito das estruturas sociais. Fazia-se necessária uma análise da estrutura social e do lugar ocupado pelos indivíduos nessa estrutura.

3. A visão marxista da situação humana (alienação)

Como Kierkegaard, Marx fala da situação alienada do homem na estrutura social da sociedade burguesa. Empregava a palavra "alienação" (*Entfremdung*) não do ponto de vista individual, mas social. Segundo Hegel esse alienação significa a incursão do Espírito absoluto na natureza, distanciando-se de si mesmo. Para Kierkegaard era a queda do homem, a transição, por meio de um salto, da inocência para o conhecimento e para a tragédia. Para Marx era a estrutura da sociedade capitalista.

A descrição de Marx da sociedade moderna é muito importante. Se nós, na qualidade de teólogos, falamos de pecado original, por exemplo, sem perceber os problemas da alienação na situação social, não poderemos nos dirigir ao povo em sua situação real no cotidiano. Segundo Marx, a alienação significa a desumanização presente na situação social. Ao falar da humanidade no futuro, fala de verdadeiro humanismo. Aguarda uma situação em que o verdadeiro humanismo não seja a fruição de apenas alguns privilegiados; nem é o humanismo a posse de certos bens culturais. Busca o reestabelecimento da verdadeira humanidade capaz de substituir a desumanização da sociedade alienada. O principal nessa idéia de desumanização é que o homem se transformou num dente da engrenagem no processo da produção e do consumo. No processo da produção o trabalhador individual se transformou numa coisa, num instrumento, ou numa mercadoria comprada e vendida no mercado. O indivíduo tem que se vender para sobreviver.

Suas descrições supõem que o homem seja essencialmente pessoa e não objeto. O homem é fim e alvo supremo e não mero instrumento. Não é uma mercadoria, mas o *telos* interior de tudo o que se faz. É o significado e o alvo interior. A descrição de Marx da desumanização ou da forma particular de alienação existente na sociedade capitalista contradiz completamente sua herança clássica humanista. Não podia haver reconciliação. Na realidade social existe apenas desumanização e alienação. Vinha daí o poder para a mudança da situação. Quando Marx, em seu *Manifesto Comunista*, se referia à libertação das massas de suas cadeias, essas cadeias eram os poderes desumanizadores produzidos pelas condições de trabalho da sociedade capitalista. Conseqüentemente, perdia-se o caráter essencial do homem nesse tipo de sociedade. O homem deformava-se nos dois lados do conflito pelas condições da existência. Só voltaremos a saber o que o homem realmente é quando essas condições forem superadas. A teologia cristã afirma que podemos saber o que é essencialmente o homem porque o homem essencial já apareceu nas condições da existência no Cristo.

A alienação não se refere apenas às relações humanas, caraterizadas pela separação entre as classes, mas também à relação do homem com a natureza. Retira-se do homem o *eros*. A natureza passa a ser apenas matéria de onde se fazem instrumentos, para a manufatura dos bens de consumo. A natureza deixa de ser um sujeito com o qual nós, também sujeitos, podemos nos unir em termos de *eros*, daquele amor que vê na natureza o poder interior do ser, o fundamento do ser criativamente ativo por meio da natureza. Na sociedade industrial transformamos a natureza na matéria de onde fazemos as coisas para comprar e vender.

4. A doutrina de Marx da ideologia e seu ataque à religião

O conceito de ideologia é extremamente importante para a teologia. Que é ideologia? A palavra é mais antiga do que Marx. Foi usada, por exemplo, por Napoleão quando criticou os professores por serem ideólogos em vez de estadistas e generais metidos com coisas práticas. A história dessa palavra é ambígua até hoje. Pode ser uma palavra neutra, significando apenas um sistema de idéias qualquer. Cada grupo e cada classe social têm sistemas desse tipo. Mas ideologia também quer dizer - tornando-se o mais perigoso instrumento na luta de classes - a produção inconsciente de idéias que justificam a vontade de poder do grupo governante. Essa produção inconsciente pode ser utilizada de modo consciente.

Marx usava a palavra "ideologia " como arma. Era, provavelmente, sua mais afiada arma contra as idéias das classes dominantes com as quais a igreja se aliara. Todas as grandes igrejas européias, ortodoxas, luteranas, e anglicanas, estavam do lado das classes dominantes. A Igreja Católica Romana estava melhor nessa situação por ter preservado a tradição de sentimento e de análise social do período medieval clássico.

O termo racionalização empregado em nossa linguagem ordinária aproxima-se bastante do significado de ideologia. São racionalizações as idéias empregadas para justificar o poder de alguns sobre outros ou para justificar nossa complacência em face dos prazeres. Quando aplicada aos grupos sociais a racionalização se transforma em ideologia. Esse é um importante conceito teológico. Todos os cristãos e todas as igrejas deveriam sempre suspeitar de suas próprias ideologias utilizadas para justificar suas auto-satisfações tradicionais. As igrejas deveriam suspeitar de si mesmas para não formular verdades que não passam de meras expressões de sua vontade de poder.

Essa noção de ideologia era usada por Marx para suplementar a crítica da religião de Feuerbach. Achava que, em princípio, Feuerbach havia conseguido descartar a religião, mas sua crítica não se fundava na análise social. Marx acreditava que o simbolismo religioso da realização transcendental (do céu ou da imortalidade) não era apenas a esperança de todos os seres humanos, mas invenção das classes dominantes para impedir que as massas buscassem realização nesta vida. Sua atenção é transferida para a vida depois da morte. Por causa disso a religião era considerada ópio do povo. Queria dizer que se tivermos a certeza da realização eterna, não lutaremos de maneira revolucionária em favor da realização temporal aqui na terra.

Eu não acho que isso seja verdadeiro. Esse argumento assemelha-se à maneira como Kierkegaard criticava a igreja de sua época. Trata-se do radicalismo da palavra profética. Ora, essa idéia precisa ser também aplicada ao próprio Marx e ao movimento que ele originou. Devemos, então, perguntar: que dizer sobre o caráter ideológico das ideologias dos movimentos revolucionários vitoriosos? Não são também elas novas expressões da vontade de poder? Só podemos responder afirmativamente depois de ter visto o que aconteceu às idéias marxistas na Rússia soviética. As classes governantes da Rússia mantêm ideologias derivadas de Marx para se manterem no poder, embora só tenham conexões indiretas com Marx. A vontade de se manter no poder é ideológica em caráter. Tudo isso se tornou possível porque faltou em Marx uma crítica vertical contra si mesmo. Essa mesma situação existe em todos os países comunistas. Falta-lhes essa crítica vertical. Eles têm, por certo, muita verdade no horizontal, mas não conseguem submeter o horizontal à crítica vertical, porque pretenderam abandoná-la. Mas ninguém consegue se livrar totalmente dessa crítica, embora esses países se livraram dela até certo ponto. O perigo de nossa cultura é de fazermos a mesma coisa com métodos menos radicais e menos revolucionários, mas como meios mais refinados e sofisticados de nossa cultura de massa.

Dessa situação surgiu uma distância enorme entre as igrejas e os movimentos trabalhistas na Europa. As igrejas representavam as ideologias que mantinham as classes dominantes no poder contra as massas de trabalhadores. Essa situação era trágica. É bom notar que nos Estados Unidos essa tragédia não alcançou as mesmas proporções. Mas na Europa suscitou atitudes radicais contra a religião e contra o cristianismo, em particular, da parte dos movimentos trabalhistas, não apenas comunistas mas também democratas sociais. Os responsáveis por tais atitudes não eram apenas os "maus ateus", como a propaganda lhes chamava, mas principalmente as igrejas européias, ortodoxas, luteranas e anglicanas, com sua falta de sensibilidade social e de orientação. Só se preocupavam com sua vida eclesiástica. Discutiam questões litúrgicas e dogmáticas com extremo refinamento, mas deixavam os problemas sociais à providência divina. Os governantes czaristas, as classes dominantes imperialistas alemãs e as altas classes britânicas não se relacionavam com as classes trabalhadoras e não sabiam o que se passava entre os pobres. Na Grã-Bretanha a situação não era tão grave como na Rússia e na Alemanha e, por isso, nunca houve uma revolução marxista na Inglaterra. Mas, não obstante, a situação era semelhante.

Essa mesma situação pode ser vista no mundo inteiro. Há, de um lado, uma

teologia da mera realização horizontal, identificando o reino de Deus com a sociedade sem classes ou com a constante transformação da sociedade, como no trabalhismo inglês e na democracia social alemã. Do outro lado estão as igrejas com suas teologias verticais. Poucas coisas aconteceram para diminuir a distância. Houve na Inglaterra, até antes do marxismo, um movimento socialista religioso; mesmo quando não se chamava por esse nome, as idéias estavam lá. Houve também na Alemanha um outro movimento socialista religioso inspirado por certas personalidades proféticas suíças. Mas nada disso aconteceu na Alemanha antes da primeira guerra mundial.

Lembro-me de grandes igrejas nos subúrbios operários de Berlim. Os trabalhadores jamais entravam nessas igrejas a não ser para batismos, casamentos e funerais. As igrejas glorificavam esses eventos, de certa forma. Mas não havia relacionamento deles com as igrejas em níveis mais profundos. Eu disse certa vez a um típico ministro luterano: "os operários não estão ouvindo a mensagem cristã. Você precisa se preocupar com isso e descobrir novas maneiras de ir até eles. Você não pode ficar esperando que eles venham à igreja". Respondeu-me: "Eles ouvem os sinos tocando todos os domingos de manhã e se não comparecem aos ofícios religiosos vão, certamente, se sentir culpados." Mas, na verdade, os operários não escutavam mais esses sinos e nada sabiam a respeito da igreja. Não tinham nenhuma relação com os símbolos religiosos tradicionais. A atitude luterana era de esperar que as pessoas viessem à igreja para ouvir a mensagem cristã. Achava que as pessoas, pelo menos, ouviam os sinos tocando e isso era suficiente. Se não vinham, seriam rejeitadas por Deus. Felizmente, essa atitude mudou. Mas foi precisamente esse tipo de atitude que produziu a enorme distância entre a igreja e as classes proletárias. O socialismo religioso procurou reduzir essa distância.

5. O existencialismo político de Marx

A presença do existencialismo é muito grande em Marx. Seu conceito de verdade assemelha-se ao de Kierkegaard. Verdade é verdade para a existência humana, concernente à situação de nossa vida. Dissemos que Kierkegaard considerava a verdade como incerteza objetiva assumida com paixão. Marx definia a verdade em termos da distância entre teoria e prática. Queria dizer que a verdade deve estar relacionada com a situação social. Se a teoria filosófica não estiver envolvida com a situação social, não poderá ser verdadeira. Temos um pouco disto no pragmatismo de John Dewey. Há,

certamente, grandes semelhanças entre o existencialismo e o pragmatismo. John Dewey tornou-se um dos maiores educadores dos Estados Unidos porque sempre insistia no relacionamento do conhecimento com atividades práticas dentro do processo educacional. Marx ia até mais longe. Não podemos conhecer a verdade da situação humana sem participação existencial na estrutura social em que estamos vivendo. Não se pode encontrar a verdade fora das realizações da situação humana. Portanto, neste período da história precisamos participar na situação do proletariado para entendermos a profundidade da alienação. Mas precisamos evitar um equívoco. Marx jamais glorificou o proletariado. Os movimentos revolucionários transformaram o proletariado no messias, no salvador, por assim dizer, não porque o proletariado se compusesse de pessoas maravilhosas - Marx nunca acreditou nisso, ele conhecia o proletariado muito bem -, mas porque o proletariado se encontrava nesse preciso momento da história envolvido na luta de classes e podia esperar que dessa luta viesse a surgir uma nova realidade. Marx sabia que a divisão entre as classes distorcia os dois lados da situação. Os homens transformavam-se em objetos. No que diz respeito à desumanização, tanto a classe burguesa dominante como as massas operárias estavam no mesmo barco. Mas o proletariado tinha uma vantagem. Experimentava a alienação de tal maneira que era forçado à revolta. Os proletários eram os bem-aventurados, no sentido das beatitudes, por existirem nos extremos mais negativos dos limites da situação de classe. A crítica marxista da sociedade aplica uma verdade bíblica à análise da situação social. Quando se fala do poder salvador do proletariado não se quer dizer que o proletariado seja bom e os outros maus. Engels, grande colaborador e amigo de Marx, era um grande negociante capitalista. Mas a estrutura da situação joga o proletariado para o nível mais baixo onde mais se pode sentir a necessidade da revolução. Diz-se, pois, que o proletariado tem poder salvador por causa desse seu papel revolucionário.

6. O elemento profético em Marx

Não podemos ignorar o tom messiânico dos escritos de Marx. A voz desse profeta secular moderno ressoa especialmente em seus primeiros escritos. Fala como os antigos profetas de Israel. Sendo judeu, Marx estava na tradição da crítica judaica que permanecera viva durante o milênio. A ira com que se rebelava contra a realidade que via tinha algo da antiga ira profética, embora deformada por elementos propagandísticos como sempre acontece entre os líderes políticos. Contudo, não podemos menosprezar esse elemento profético da totalidade de sua obra. Quando os profetas de Israel falavam,

mesmo mencionando outras nações, o peso de seus ataques recaía contra a própria nação. Sabiam que suas palavras não transformavam a própria nação. Assim, passavam a dizer que a ira de Deus é que desceria sobre Israel. Especialmente Jeremias. Mas havia também a promessa de Deus. Não haveria de ser em vão: haveria de se realizar. Assim, os profetas tinham a idéia do remanescente, do pequeno grupo que se responsabilizaria pela manutenção da promessa divina.

A idéia do remanescente não era exclusiva dos profetas. Todos os que falam profeticamente a grandes grupos ou a nações têm a mesma idéia. Sem a idéia do remanescente os profetas entrariam em desespero e seriam forçados a abandonar a luta. Mas não precisamos desistir porque temos esse remanescente. A palavra "remanescente" significa os que persistem, os que não adoram ídolos, os que não praticam injustiças etc. Num sentido mais amplo, são os poucos dentro do grupo que se mantêm conscientes da situação e se tornam, assim, os portadores do desenvolvimento futuro. Esta idéia do remanescente restringe até certo ponto o messianismo do proletariado. Em última análise, não era o proletariado todo, mas o líderes, as vanguardas, que importam. Dessa forma, a simples identificação do proletariado com o messianismo era limitada pelo fato de que são as vanguardas as portadoras do papel messiânico. Essas vanguardas nem sempre fazem parte do proletariado. São pessoas como Marx e Engels oriundas dos grupos intelectuais das classes altas que romperam com suas classes por causa de suas visões de mundo. Aprenderam a ver o que se passa na história e se juntaram às vanguardas.

A diferença entre o profetismo secularizado de Marx e o dos profetas judaicos é que estes últimos sempre tiveram em mente a linha vertical, não confiando nos grupos humanos nem nas necessidades lógicas ou econômicas de desenvolvimento, como Marx. Confiavam, em última análise, em Deus, coisa que não se vê nos modernos movimentos secularizados. Certamente, o movimento marxista é quase religioso. Eu não diria pseudo-religioso, pois pseudo-religioso significa "enganoso" ou "mentiroso". Mas é quase-religioso porque conserva em seu interior a estrutura do profetismo, embora com a perda da linha vertical e transcendente.

A coisa trágica é que os movimentos revolucionários da Europa, Ásia e África, originários da mensagem profética, ao se tornarem vitoriosos, não aplicaram a crítica profética a si mesmos. Não o podiam fazer porque simplesmente nada tinham acima deles. Os comunistas da Rússia enfrentam todos os problemas levantados pela discussão entre o ocidente e o leste sem nenhum elemento de verdadeira autocrítica. Naturalmente, encontramos bastante autocrítica nos grupos individuais dos países comunistas. São

indivíduos que confessam os próprios pecados. Mas sempre são pecados contra o partido; o partido não pode errar; o partido é infalível. A ausência da linha transcendente explica a trágica situação em que se encontram os movimentos revolucionários criados para libertar toda uma classe social: em vez dessa liberdade, chega-se a uma nova escravidão, a escravidão totalitária como encontramos hoje nos sistemas comunistas. Trata-se de uma tragédia histórica mundial. Coisas semelhantes já aconteceram no passado. Considerem, por exemplo, como o movimento de Jesus Cristo resultou na igreja da inquisição no final da Idade Média. Transformações trágicas desse tipo acontecem por causa da falta de autocrítica derivada da linha vertical. Quando a igreja não mais se julga a partir da linha vertical, sujeita-se a passar por novas experiências trágicas como a inquisição. O movimento marxista não foi capaz de se criticar por causa da estrutura em que caiu, transformando-se no que chamamos agora de stalinismo. Dessa maneira, todas as coisas em favor das quais os grupos originais tanto lutaram acabaram sendo reprimidas e esquecidas. Em nosso século vinte temos tido ocasião de melhor perceber a trágica realidade da alienação humana no campo social.

F. Voluntarismo e filosofia da vida

Vamos estudar agora o última dos movimentos que contribuem para o colapso da grande síntese de Schleiermacher e Hegel. Chama-se voluntarismo, de *voluntas*, palavra latina para "vontade". Nessa filosofia a vontade é fundamental. Começou no século dezenove com Schelling que na juventude se dedicou à filosofia da vontade antes de se tornar um filósofo da natureza. Para ele, a vontade era o ser original. O próprio ser. É enquanto vontade que podemos descrever o ser mais adequadamente. O ser não é uma coisa; nem pessoa; é vontade. Essa idéia de vontade se refere ao que se chama hoje em dia de "instinto inconsciente". Mas a palavra "instinto" deveria ser abandonada se estivéssemos lidando com Freud. Em lugar dela seria melhor a própria palavra inglesa "*drive*", impulso. O homem não tem nenhum instinto de morte. Quando se fala assim, emprega-se mal a palavra "instinto". O que o homem tem é o impulso para a morte.

O voluntarismo é uma das grandes linhas de pensamento na história da filosofia e da teologia, sempre em tensão com outras grandes linhas de pensamento desde Aristóteles até a análise lingüística moderna, passando por Tomás de Aquino, pelos nominalistas, pelos empiristas britânicos, e por Kant, Schelling e Hegel. Essas duas linhas de

pensamento encheram de vida e de tensão os movimentos filosóficos do ocidente. Tendo mencionado Tomás de Aquino, devemos citar também seus opositores da linha voluntarista, Duns Escoto e Guilherme de Ockham.

1. A idéia de vontade em Schopenhauer

De Schelling passamos para Schopenhauer. Impressionava-lhe a doutrina da vontade de Schelling, muito mais do que a grande síntese de Hegel ou a filosofia da identidade de Schelling. Em geral Schopenhauer é considerado o primeiro representante do voluntarismo no pensamento do século dezenove. Combinava com esse voluntarismo profundo pessimismo. Ele é sempre citado quando se fala de pessimismo filosófico. Mas nem todo o voluntarismo precisa ser pessimista, como se pode ver em Nietzsche, grande discípulo e crítico de Schopenhauer.

Devemos levar em conta não só o temperamento de Schopenhauer, mas também seu destino pessoal. Viveu debaixo da vastíssima sombra de Hegel e nunca conseguiu se impor enquanto viveu. Seu famosos livro, *O mundo como vontade e representação,*[7] tornou-se conhecido muito tarde. Exerceu enorme influência na segunda metade do século dezenove e aqui nos Estados Unidos por meio de Freud. O aluno mais importante de Schopenhauer foi Nietzsche. Podemos traçar uma linha de Nietzsche até Whitehead, o mais importante metafísico deste século, passando por Bergson, o voluntarista francês, Heidegger e Sartre. Todos eles vêm da poderosa filosofia da vontade de Schelling que só se tornou influente a partir de Schopenhauer e Nietzsche.

Para se entender este movimento do século dezenove é preciso voltar um pouco atrás. De onde vem o voluntarismo? Aparece pela primeira vez, claramente, em Agostinho, que assume o elemento da vontade em seu próprio caráter pessoal de modo bem mais dinâmico do que se vê na maioria dos filósofos e escritores gregos. Agostinho é o filósofo da vontade, principalmente daquela que se chama amor. A vontade é, para ele, a substância de toda a realidade. Poderia ter assinado a declaração de Schelling de que o ser original é vontade, mas porque trata de criação de Deus, prefere chamá-lo de amor. O amor é o ser original. O poder do amor é a substância de tudo o que é. Esse amor ama-se a si mesmo (*amor amoris*); é a auto-manifestação da vontade que é o amor divino.

7. A melhor edição das obras completas de Schopenhauer foi preparada por Paul Deussen, *Sämtliche Werke*, 14 volumes, a partir de 1911.

As idéias de Agostinho foram representadas na Idade Média pelos grandes teólogos franciscanos, enquanto os teólogos dominicanos representavam as idéias de Aristóteles. As tensões entre essas duas correntes no século treze foram o ponto mais alto do pensamento medieval. Na escola franciscana a vontade precedia o intelecto. Na aristotélico-tomista, ou dominicana, era o contrário: o intelecto precedia a vontade. Não se tratava de vagas afirmações sobre a psicologia humana; eram afirmações ontológicas. Discutia-se a respeito do que era primeiro no próprio ser de Deus, se a vontade ou o intelecto. Era o que também se passava na filosofia clássica alemã e que também se via no século dezoito, com algumas exceções. A prioridade dada por Kant à razão prática representava uma ruptura no elemento da vontade. Em Schelling e Fichte essa ruptura seria completa. A ênfase no intelecto predominava nessa época. No século treze Boaventura foi um dos grandes franciscanos que mais acentuou a importância da vontade enquanto amor. Era notável místico e foi um dos primeiros gerais da ordem franciscana. Esse misticismo cheio de amor remonta ainda a São Francisco.

Duns Escoto opunha-se tenazmente a Tomás de Aquino. Escoto era franciscano e se tornou uma das maiores mentes críticas da Idade Média e das melhores cabeças filosóficas de todo o mundo ocidental. Tomás de Aquino e Duns Escoto viveram no século treze. Escoto dizia que Deus era pura vontade e nada mais. Segundo outro franciscano, Guilherme de Ockham, Deus era vontade irracional. Ockham foi o pai da filosofia nominalista que envolveu Abelardo e Anselmo de Cantuária.

Se Deus é pura vontade, faz, então, o que quer. Não conhece limites intelectuais. Não haveria nenhuma estrutura lógica capaz de lhe impedir o que deseja fazer. O mundo, em cada momento, depende do absolutamente desconhecido. Em última análise, não haveria nada capaz de ser calculado no mundo. Só se poderia calcular o que Deus determinasse, mas ele seria capaz de anular quando bem quisesse as ordens natural e moral. Se desejasse, transformaria o assassinato num bem, e o amor num mal. A teologia de Lutero se deixou influenciar pelo nominalismo, embora não dependesse inteiramente dele. Era voluntarista e possuía certa percepção dionisíaca dos subterrâneos da vida no ser humano. Era um psicólogo profundo antes da psicologia profunda de hoje. Sabia da existência das forças demônicas no mundo e no homem. Segundo certas lendas, ele lutava constantemente contra as forças demônicas dentro dele, por ocasião de ataques chamados de *Anfechtungen*. Quando descrevia os ataques demônicos, talvez a melhor tradução para *Anfechtungen*, dizia que um só momento dessa situação de desespero absoluto, que era um elemento do próprio ataque demônico, era pior do que o próprio inferno.

Devo mencionar agora outras ligações com esse voluntarismo do século dezenove. Havia o filósofo e sapateiro Jacob Boehme, que nas suas visões contemplava o pleno poder demônico, que era a vontade, no próprio Deus. Esse elemento fazia parte da natureza de Deus, contrariando a luz divina, o *logos* de Deus, a sabedoria e a verdade de Deus. Entendia esse conflito na vida divina, essa tensão entre os dois elementos. Essa tensão negava que a vida divina fosse ato puro (*actus purus*), segundo Aristóteles, mas processo dinâmico com potencialidade para o conflito. Esse conflito, em Deus, é sempre superado. Nas criaturas resulta em criatividade ou em destruição.

Boehme exerceu enorme influência no pensamento de Schelling a respeito da vida interior de Deus. Se tudo isso lhes parece demasiadamente mitológico, leiam então os livros de Charles Hartshorne, A. N. Whitehead, Boehme (que, por sua vez, dependia do voluntarismo de Lutero) e Schelling. Até mesmo Hegel foi, até certo ponto, dependente de Boehme.

Uma das maneiras pelas quais se pode ver o mundo ocidental no que concerne a seus desenvolvimentos filosóficos e teológicos é em termos da tensão entre o meramente apolíneo - exaltando o intelecto sobre a vontade - e a combinação do apolíneo com o dionisíaco - colocando a vontade no centro e deixando o intelecto para o segundo plano. Ao se afirmar essa situação para o homem, a mesma coisa se afirma para Deus, tanto na teologia medieval como na moderna. Temos aí uma descrição bastante dinâmica do desenvolvimento filosófico do mundo ocidental. É importante tomarmos conhecimento dessa situação, porque ainda estamos no meio dela. O debate continua, por exemplo, entre a escola de Whitehead e a da análise lógica.

Tudo isso para dar a vocês a perspectiva histórica. Mas vamos agora a algumas outras considerações. Em primeiro lugar, sobre o termo "vontade". Precisamos entender o que esses pensadores queriam dizer com esse termo. Nos textos de psicologia, em geral, a vontade se deriva de outros elementos; de um lado, do impulso vital e, de outro, do intelecto. Enquanto impulso, é fenômeno secundário. Enquanto intelecto, é fenômeno consciente. Mas ao ser assim entendida, não se compreende como possa se identificar com o próprio ser. De que maneira se poderia falar de ser nas pedras, nos cristais e nos animais? Eles não têm consciência. Não possuem propósitos dirigidos pelo intelecto que se expressa por meio de linguagem, de universais etc. Mas não é esse o sentido de vontade no plano ontológico. Vontade é o dinamismo em todas as formas da vida. É apenas no homem que se manifesta como vontade consciente. Se decido ir ao meu escritório depois desta aula, esse é um ato consciente de minha vontade.

A filosofia voluntarista não restringe a vontade a um ato psicológico consciente. Não se pode entender a vontade apenas a partir da experiência psicológica que o homem tem de si mesmo como um ser conscientemente dono de vontade. Não obstante, a palavra precisa ser mantida. A vontade, segundo esses ontologistas, aparece no homem como vontade consciente, e nos animais como instinto e impulso - que também aparece no homem -, como força nas plantas, e como direções ou tendências na realidade material, como a gravitação etc. Quando entendemos a vontade como elemento dinâmico presente na realidade toda, tudo isso faz sentido.

O termo "intelecto" também pode ser mal entendido. Os ontologistas não querem dizer a mesma coisa implícita nos testes escolares para determinar o Q.I. dos estudantes. O vocábulo vem de *inter-legere*, do latim, que quer dizer "ler entre". Seria o mesmo que ler dentro, inserido na realidade e ler daí, consciente dessa mesma inserção. Em outras palavras, significa participar na forma das coisas. As coisas dadas à leitura têm forma. Não se pode ler a substância, a dinâmica: são escuras; são os impulsos. A leitura, nesta descrição metafórica, só é possível mediante a forma. Refere-se a uma posição em que estamos na própria realidade cuja forma pode ser percebida. Chamamos de cognição essa percepção.

Schopenhauer achava que a vontade inconsciente (o impulso para a realização do que ela quer), nunca é alcançada, produzindo, por isso, o desejo da morte. Encontramos essa idéia também em Freud. Chamava-a de tendência ou impulso para a morte em face da vontade não satisfeita. A vontade nunca alcança o que quer. Vem daí a insatisfação com a vida. A vontade, então, procura novas maneiras de se satisfazer gerando, dessa forma, novas impossibilidades. A vida é um incansável impulso na direção da realização jamais alcançada. Como resultado disso nos desgostamos com a vida e não nos contentamos com as coisas que conseguimos realizar. Os impulsos sexuais representam importante papel nessa situação, segundo os voluntaristas: vão do desejo à realização do desejo e partem para novos desejos com vistas a novas realizações. A inquietação causada por esses impulsos acaba no desejo de um descanso que não mais deseje coisa alguma.

Essa reflexão trouxe algo muito importante para a história da civilização ocidental. Schopenhauer descobriu o budismo com sua idéia da auto-negação. Nele, a vontade repousa e chega a nada mais desejar. Naturalmente, Schopenhauer não era historiador mas filósofo e nessa qualidade identificava a sua filosofia com a idéia indiana fundamental da bem-aventurança alcançada pela resignação da vontade individual, onde o

eu é superado por um eu sem forma, como dizem os zen-budistas, ou pelo retorno aos princípios de Brahma, eternos, como dizem hinduístas. Vem daí a tendência para a ascese. Schopenhauer não desenvolveu essas idéias, mas as introduziu no mundo ocidental, onde exerceram certa influência até hoje.

Schopenhauer abriu uma exceção que o colocou na linha da filosofia romântica da época. Dizia que ao ouvirmos música repousamos no tempo e no espaço. A música representava, para ele, a salvação antecipada da vontade inquieta. Na música a vontade pode descansar, mas desde que não podemos ouvir música todo o tempo, tendemos para a salvação final que é a morte. Schopenhauer é considerado o filósofo que superou o otimismo progressivista de Hegel e preparou o caminho para o pessimismo existencialista do século vinte.

2. A vontade de poder de Nietzsche

Friedrich Nietzsche foi muito mais importante do que Schopenhauer para a situação teológica do século vinte. Fora discípulo de Schopenhauer. Preferia a palavra "vida" em vez de "vontade". A vida era essencialmente vontade, mas um tipo especial de vontade. Uma vontade oposta à concepção de Schopenhauer. Não era essa vontade que, afinal, se acaba, mas a vontade de poder.

Em primeiro lugar precisamos dizer alguma coisa sobre "poder". Já tive que recuperar a palavra "vontade" dos limites de sua interpretação psicológica. A palavra vontade significa, como já vimos, o impulso universal do dinamismo dos processos vitais. Precisamos agora recuperar a palavra "poder" de Nietzsche, de malentendidos semelhantes. Para Nietzsche, poder é a autoafirmação do ser. Vontade de poder significa a afirmação da própria existência individual. Em nós, essa vontade de poder transforma-se em vontade de poder social e pessoal. Esse não é o seu primeiro sentido, mas faz parte do conceito. Esse poder não tem nada a ver com o nazismo e com seu poder irracional. É o poder dos melhores. Somente o poder sobre si mesmo é capaz de dar poder social. Se não formos capazes de exercer a auto-restrição aristocrática, nossa vontade de poder se deteriora. O abuso desse poder pelo movimento nazista não tem nenhuma relação com a visão de Nietzsche, da vontade de poder. É uma pena que este grandioso símbolo criado por Nietzsche tenha tragicamente se tornado uma coisa demônica na boca de pessoas vulgares.

O estilo de Nietzsche era oracular em contraste com o estilo da filosofia dialética

de Hegel. Ele é um dos grandes escritores na história da literatura a escrever em forma fragmentária. Fragmentos podem ser muito poderosos. Quase que só temos fragmentos do período pré-socrático. Em parte, por causa de acidentes históricos. Os fanatismos cristão e, depois, islâmico, destruíram boa parte da antiga literatura pagã. Entretanto, esses fragmentos que sobraram são completos em si, compreensíveis e cheios de mistério. O mesmo se pode dizer a respeito dos fragmentos de Nietzsche. Ele nos conta que os escreveu quando estava bastante inspirado. Também produziu notável obra poética.

Nietzsche conhecia as ambigüidades da vida. Tomara conhecimento dos elementos criativos e dos destrutivos sempre presentes em todos os processos vitais. Se vocês quiserem descobrir sua idéia de Deus não busquem primeiramente sua declaração de que "Deus morreu". Leiam, em vez disso, o que ele escreveu no final de seu livro *A vontade de poder*, que é uma coleção de fragmentos. Nem é, propriamente, um livro. O último fragmento descreve o caráter divino e demônico da vida por meio de formulações que mostram a ambigüidade, a grandeza e os aspectos destrutivos da vida. Urge-nos a afirmar esta vida em sua tremenda ambigüidade. A partir daí, fala-nos de um tipo de Deus onde se vêem os subterrâneos demônicos e dionisíacos. Ao contrário de Kant ou Hegel, Hume ou Locke, a vitória da racionalidade ou do sentido não é clara, mas Nietzsche se revela aberto à vitalidade com seus poderes em parte criativos e, em parte, destrutivos.

3. A doutrina do ressentimento em Nietzsche

De onde vêm as normas da vida? A teoria de Nietzsche assemelha-se à de Feuerbach e Marx. Chama-se teoria do ressentimento. As idéias judeo-cristãs de justiça, greco-cristãs do *logos*, e cristã do amor resultaram do ressentimento das massas contra os governantes aristocráticos. É a revolução do ressentimento. É o que Marx chamava de ideologia quando derivava as idéias e valores geralmente religiosos do cristianismo a partir do estado de negatividade das massas a quem às classes altas prometiam a realização num céu transcendente. Marx utilizava a palavra "ideologia" como poderosa arma revolucionária. A psicanálise também nos mostra como os indivíduos se aproveitam da racionalização para justificar os próprios impulsos que desejam manter e realizar. Assim, Nietzsche acrescentou este terceiro conceito, o ressentimento. Esses três conceitos têm exercido tremendo poder porque, de fato, revelam a situação humana. O conceito de racionalização mostra como o indivíduo procura dar razões, dentro de determinado

sistema de valores, para seus impulsos naturais de eros e de vontade de poder. Freud descobriu, com sua metodologia empírica, o pouco que a nossa vida consciente representa do que realmente somos. Tratou-se de uma revolução no pensamento de nossa época; minou as convenções burguesas moralistas e puritanas em todos os países ocidentais e, em particular, nos países dominados pelo protestantismo. Quase todos vocês pertencem à terceira geração desta revolução, mas eu pertenço à primeira. Procurei mostrar o que significa para a teologia protestante o fato de que não apenas a superfície da consciência, mas o que está em níveis mais profundos da existência humana é que realmente importa nas relações humanas e na existência humana. O conceito de ideologia revelava o interesse das classes dominantes de preservar seu poder por meio da produção de um sistema transcendental para ocultar das massas sua situação imediata de miséria. Encontramos a mesma coisa, hoje em dia, nos países subdesenvolvidos onde explodem tendências revolucionárias. Em geral, esses países interpretam nossas idéias democráticas, baseadas no estoicismo e no Antigo Testamento, como a ideologia do mundo ocidental destinada a manter a sua dominação e a disseminar seus valores.

Segundo a psicologia do ressentimento, de Nietzsche, todas as idéias de justiça, igualdade, democracia, liberalismo, etc. surgiram do ressentimento das massas, e as religiões judaica e cristã são as principais responsáveis por esse ressentimento. Portanto, esse ressentimento funciona exatamente de maneira oposta à noção de ideologia de Marx. As idéias produzidas pelo ressentimento são ataques contra as classes dominantes, enquanto em Marx o sistema ideológico é uma arma das classes dominantes para a submissão das outras classes.

Convém observar o ataque de Nietzsche à idéia cristã do amor. A idéia do amor é, de fato, um problema sério. Em primeiro lugar, as linguagens modernas não fazem as distinções encontradas na língua grega. *Epithumia* significa o impulso vital (*libido*, em latim; palavra usada por Freud); *philia* é o amor entre amigos, a amizade, que é uma relação de pessoa para pessoa; *eros* é o amor criativo e cultural, dirigido para o bem, para o verdadeiro e para o belo; *agape* é um termo do Novo Testamento que significa a aceitação do outro como pessoa incluindo o princípio da justiça. É o poder de reunião com os outros porque todos partem do mesmo fundamento básico e são, portanto, capazes de aceitação, perdão e transformação. Essa é a idéia cristã de *agape*.

Esse *agape* tem sido sentimentalizado já faz tempo. Foi sentimentalizado no romantismo. O conceito do amor cristão dificilmente se distinguia do desejo sentimental ou da piedade. Identificava-se, particularmente, com a piedade. Assim, a caridade

logo tomou o seu lugar. Nietzsche lutava contra essa idéia oferecendo em seu lugar a vontade da autoafirmação da vida. Ele se tornou o maior crítico, não da idéia cristã do amor, embora achasse que a idéia fosse cristã, mas da idéia sentimentalizada do amor, que reduz amor a compaixão. Em nome do poder, da vontade de poder, e da auto-afirmação da vida, rejeita esse amor sentimental que retira a força da vida.

As idéias de Nietzsche devem ser relembradas em nossa pregação sobre o amor. Dizia: vocês falam de amor sem egoísmo e querem se sacrificar pelos outros, e não percebem que agindo assim incentivam os fracos e se acomodarem sempre sob a proteção dos outros. Erich Fromm, o psicanalista, chamava de "amor simbiótico" esse tipo errado de amor denunciado por Nietzsche. *Syn* e *bios* queriam dizer "viver juntos". É o amor do fraco pelo que vive de sua força. É o amor que explora o outro. Esse tipo de entrega vem do desejo não expresso de explorar o outro. Era contra isso que Nietzsche se rebelava. Não devemos nos esquecer disso quando falarmos de amor cristão. O amor pode significar qualquer uma dessas quatro coisas, todas nomeadas diferentemente na língua grega. A palavra "amor" nada quer dizer a não ser que expliquemos o sentido em que a estamos empregando. Em geral, relaciona-se com um tipo sentimentalizado de amor.

Nietzsche também se interessava bastante por música. Fora grande amigo de Richard Wagner, grande compositor que abriu novos horizontes à música moderna. Porém, um dos mais desconcertantes eventos foi a ruptura dessa amizade. Nietzsche começou a perceber que Wagner se voltava gradualmente para a religião do sentimentalismo. Se me lembro bem, o rompimento final se deu em relação com a ópera de Wagner, *Parsifal*, que sentimentalizava romanticamente o mito do sofrimento vicário. Nessa ocasião Nietzsche reagiu com radicalismo e intensidade a partir de sua idéia da vontade de poder e da vontade da auto-afirmação da vida. Se vocês se lembram que Hitler era grande apreciador da música de Wagner já podem avaliar a distância que separava Nietzsche do nazismo, muito embora palavras como "vontade de poder" e "super-homem" soassem como preparação ao nazismo. De certa forma foram, mas não na mente de Nietzsche, da mesma maneira como se pode dizer que Marx tenha sido uma preparação para Stalin, porém, não na intenção de Marx. São tragédias da história.

4. A "morte de Deus" e o novo ideal humano

O conceito de "morte de Deus" é um símbolo meio poético e meio profético. Que significa? Ordinariamente, pensar-se-ia que quer dizer a disseminação do ateísmo. Mas não era essa a intenção de Nietzsche. Nietzsche não estava interessado em reeditar a crítica ateísta ou naturalista contra a idéia teísta de Deus. Aceitava, como Marx já o fizera, a crítica da religião de Feuerbach. Afirmava, porém, que quando cai a idéia tradicional de Deus, algo mais também cai com ela. A conseqüência mais importante do símbolo da morte de Deus é a queda do sistema de valores éticos em que se baseava a sociedade. Trata-se, naturalmente, de um símbolo, pois só se pode dizer que Deus morreu na consciência do homem. A idéia da morte de Deus em si, querendo dizer que Deus se transformara num cadáver, seria absurda. A idéia quer dizer que morreu na consciência do homem a idéia tradicional do absoluto ou supremo. Como resultado disso, alguém precisa ocupar o lugar de Deus enquanto mantenedor do sistema tradicional de valores. Assim, confirma-se a minha interpretação. Quem deve ocupar esse lugar é o próprio homem. No passado o homem se acostumara a ouvir "Farás" e "não farás", da parte de Deus ou do sistema objetivo de valores. Tudo isso terminou. Em seu lugar, Nietzsche colocou o homem que diz: "eu farei". O homem não mais decide o que fazer impulsionado pelo mandamento divino, mas pelo que quer. "Faço o que quero porque decido o que é bom ou mau".

Uma idéia dessas tem inúmeras implicações. Uma delas se expressa na conhecida expressão de Nietzsche: "a transvalorização de todos os valores". Todos os valores tradicionais precisam, agora, ser substituídos por outros. Mas não por autoridades transcendentais. É o homem que o fará. Quem é esse homem? Não será preciso para tanto uma idéia extraordinária da grandeza do homem? É evidente que Nietzsche nunca considerou o homem em tão alta estima. O homem massificado dos países europeus industrializados era cheio de ressentimento; era fraco; submetia-se aos mais fortes; e alimentava ideologias que lhe prometiam felicidade no céu uma vez que não era feliz na terra. Esse era o homem que Nietzsche conhecia. Portanto, não era esse homem massificado que diria: "Eu farei". Teria que ser um outro, um homem superior. Nietzsche criou, então, um *Übermensch*, que pode ser traduzido por "super-homem", mas sem nenhum relação com o personagem das histórias em quadrinhos. Tem havido diversas sugestões para a tradução desse termo, como, por exemplo, homem superior. Já se sugeriu que se mantivesse o termo alemão sem tradução. Entretanto, parece-me que o termo "homem superior" seria aceitável.

De onde vem este homem superior? Vem do desenvolvimento da humanidade num sentido darwinista. Quando estudamos Nietzsche não podemos esquecer que nessa época os estudos darwinistas estavam no apogeu. Nietzsche aceitava a idéia de Darwin do processo seletivo da vida no qual as espécies mais fracas são aniquiladas e as mais fortes sobrevivem para produzir espécies mais fortes ainda. A teoria evolucionária de Darwin fundamenta a idéia de Nietzsche do homem superior. Naturalmente, qualquer pensamento evolucionário terá que ter a imagem de um homem superior, de um nível mais alto a ser atingido pela humanidade. Mas Nietzsche não pensou apenas num desenvolvimento educacional ou espiritual da humanidade que partisse do inferior para o superior, como em geral se tem pensado no mundo ocidental. Tomou a idéia de Darwin de maneira bem mais literal. O homem superior haveria de ser fisicamente mais forte. Deveria ter poder no corpo e na alma, como dizia. Em algumas de suas metáforas, esse homem é uma espécie de besta-fera, porém, em nível humano, não irracional, mas poderoso, representando um novo tipo de existência completamente acima do homem massificado de nossos dias.

Muitas vezes se tem perguntado se, num processo evolutivo, o homem deixaria de ser homem. Por que deixaria de ser homem ao invés de ser superado? Há duas possíveis respostas. A primeira afirma que o homem esgota todas as possibilidades biológicas na terra; não é possível nenhum desenvolvimento além do que já foi alcançado. Se houver qualquer outro desenvolvimento terá de se dar no âmbito da mente ou da alma ou do espírito. De qualquer forma, terá de ser um desenvolvimento interior e nunca físico. Naturalmente, tais afirmações não podem ser comprovadas logicamente. Pressupõem que não há possibilidade de desenvolvimentos físicos superiores na terra. Se tais pressupostos não forem aceitos, Nietzsche seria justificado. Os homens superiores seriam os mais fortes, cheios de vitalidade constante, moldados por rigorosa auto-disciplina, formando, na verdade, o ideal da personalidade aristocrática. Mas em contraste com essa figura, há outra, simbolizada na expressão "o último homem". Sua descrição do "último homem" contrasta com a do homem superior. Seria o homem que tudo sabe, mas que não se preocupa com nada - meio sonolento, meio indiferente, completamente conformista, e cheio de criatividade abandonada ou desperdiçada. Parece a caricatura do "homem organizacional" descrito na literatura sociológica atual. O homem massificado evita a qualquer custo as controvérsias. Submete-se ao conformismo de todos os tipos. É desinteressado, não tem preocupações supremas, acha a vida aborrecida e é cínico e vazio. Todas essas descrições nos são dadas por Nietzsche muito poeticamente. É o que chama do niilismo para o qual a nossa cultura se dirige.

Essas idéias têm tido conseqüências históricas mundiais. Não apenas o nazismo, mas também o fascismo se utilizaram do símbolo do homem poderoso com sua forte autoafirmação da vida em si e no seu grupo. Quando o fascismo, o nazismo e o incipiente comunismo usaram essas categorias de Nietzsche, imaginavam que o anunciado niilismo de Nietzsche transformaria a humanidade numa horda de animais superiores sem criatividade, apenas satisfeitos com alimentação, roupas etc. Essa ideologia foi, então, muito bem recebida pelos fascistas e nazistas. Gostavam de se utilizar de Nietzsche, mas sempre deixando de lado um de seus aspectos. Não gostavam de seu lado espiritual. A idéia de Nietzsche do homem superior abrangia tanto o corpo como a mente ou espírito. Importante líder nazista dizia que ao ouvir a palavra "espírito" tomava o seu revólver, porque achava que o espírito significava diminuição de vitalidade e de criatividade. Idéias como essas circulavam por detrás do movimento nazista. Mas não pensem que o nazismo nasceu de Nietzsche, ou de Lutero ou mesmo de Hegel, muito embora certas formulações de Nietzsche tenham alguma semelhança com a ideologia nazista. Mas tais ligações tinham mais a ver com certas vulgarizações e deformações das idéias desses grandes homens do que mesmo com o seu pensamento original.

A idéia de Nietzsche da raça superior era a mesma idéia aristocrática encontrada em qualquer nação. Trata-se de idéia vertical da superioridade racial. Procede da idéia medieval da personalidade aristocrática moldada por rigorosa autodisciplina. Mas havia no nazismo a idéia horizontal de raça, pensando-se que uma raça biológica particular fosse superior às outras. Assim, determinada raça ou nação, como os nórdicos, se torna o grupo dos homens superiores. Tudo o mais se torna vulgar. Opunha-se ao perigo da sociedade industrial simbolizado na idéia do último homem que apenas contempla as coisas com cinismo e totalmente destituído de *eros*.

A afirmação da vida de Nietzsche vai, além de tudo isso, à idéia metafísica clássica ou mitológica, expressa pelos estóicos, do eterno retorno. Queria dizer que a história não vai para a frente em linha reta, mas volta ao seu começo. Os gregos também pensavam assim. As coisas retornavam eternamente. Com isso, tudo o que está acontecendo agora já aconteceu num número infinito de vezes. Em *Assim falou Zaratustra,* descrevia o momento como a porta que se abre para duas direções. Em cada momento repetem-se infinitos momentos. Essa repetição é simbólica e mitológica. Se quisermos saber o que significa, Nietzsche nos diz que significa a eternalização do momento. O momento é eterno porque é circular. Não porque tenha a presença da vida eterna,

como em Schleiermacher e no meu próprio pensamento, seguindo a idéia de vida eterna do Quatro Evangelho. A eternalização dos momentos transitórios significa que tudo já aconteceu antes e que continuará a acontecer depois num número infinito de vezes. Nietzsche procurava entender a eternidade baseado num naturalismo não mecânico, mas dinâmico. Religiosamente, queria dizer a afirmação do significado eterno de todos os momentos e de todas as coisas em todos os momentos. Essa eternidade não fica para depois, nem se dá como um único momento privilegiado, mas é qualquer ponto do círculo de onde o círculo começa e para o qual retorna. Essa é a famosa idéia do eterno retorno. O importante aí é a afirmação da vida. Zaratustra ensina seus discípulos que na experiência da morte eles afirmam todos os momentos da vida. Essa era a escatologia de Nietzsche; a sua esperança. Embora sua vida tenha sido cheia de miséria, em oposição a essa miséria ele a afirmava infinitamente.

Todas essas idéias têm exercido grande influência em nossa época na medida em que se relacionam com questões de preocupação suprema. Influenciaram inúmeros teólogos mesmo quando explicaram a escatologia de uma outra forma para acentuar a diferença. Têm sido importantes também para a pregação, quando interessada em conteúdos apologéticos. Estamos na presença de alguém que não se interessava pela forma mecanicista e materialista de naturalismo. Seu naturalismo tinha mais a ver com o êxtase. Quando empregamos a palavra "naturalismo" devemos ter certeza do tipo de naturalismo de que estamos falando. Chamamos hoje de naturalismo mecanicista ou materialista aquele que tudo reduz ao movimento dos átomos. Nega que a mente e a vida tenham qualquer realidade independente. Mente e vida seriam, no caso, epifenômenos. *Fenômeno*, porque existem e ninguém pode negar a vida e a mente; *epi*, porque são secundárias e superficiais, não fazendo parte de qualquer realidade substancial. Não se pode dizer, pois, que essa seja uma filosofia profunda. Trata-se, apenas, de uma forma de naturalismo. Nietzsche representava uma outra forma de naturalismo mais séria, embora numa forma quase demônica.

Questões

Você descreveu Nietzsche, mas não o criticou. Poderia criticá-lo agora?

Poderia fazê-lo, embora minha crítica seria muito demorada se levasse em consideração todos os elementos de seu pensamento. Mas, comecemos com o seu conceito de vontade de poder. Eu lhes disse que a idéia de Nietzsche de vontade de poder não emprega os termos "vontade" e "poder" num sentido comum. Antes, essas

palavras se referem ao impulso na direção da vida, presente em tudo o que existe, até mesmo além da vida orgânica. São conceitos metafísicos. A palavra "impulso" até seria mais adequada à dimensão não-humana da vida. "Poder" não se refere a poder social, poder político ou econômico, mas a auto-afirmação da vida, não só no sentido de preservação da vida, mas também de desenvolvimento posterior da vida.

Nesse aspecto, a idéia de Nietzsche descreve adequadamente os processos vitais observáveis em nós e na natureza, de modo que não precisa ser criticada. Mas na medida em que Nietzsche perde o mundo de normas em relação com a vontade de poder, certa crítica se torna necessária. Os nazistas conseguiram usar Nietzsche para seus próprios propósitos (erradamente, pois) por causa dessa falta de princípios normativos. Na verdade, Nietzsche mantinha para si mesmo as normas aristocráticas. Sua república ideal era a Veneza dos séculos dezesseis e dezessete. Também achava que o ideal de vida era a autodisciplina caraterística de todos os membros da classe aristocrática. Assim, não havia só arbitrariedade em seu pensamento, mas também disciplina. Mas essa disciplina não se baseava em normas gerais que pudessem ser aplicadas a todos os homens. Portanto, gente como Heidegger, por exemplo, poderia simplesmente substituir as antigas normas, por outras, uma vez que, segundo Nietzsche, haviam desaparecido com a morte de Deus. Já falei a respeito disso. Heidegger substituiu-as pela resolução ou decisão de fazer qualquer coisa sem ajuda das normas, como o próprio Nietzsche. Desde que não existem normas, a única coisa que existe é minha vontade; ela é a norma suprema. Esse "eu quero" de Nietzsche, sua mais alta norma, não estabelece critérios para o bem nem para o mal, justificando o título do conhecido livro, *Para além do bem e do mal*. Podemos, pois, criticar a sua falta de normas. O resultado dessa falta é evidente. Sem normas as idéias de Nietzsche poderiam ser usadas segundo certas conveniências, como aconteceu com o emprego do conceito de vontade de poder, pelo nazismo.

Eu também criticaria sua doutrina do eterno retorno. Ele acreditava numa volta à noção clássica circular da repetição do tempo. Nada seria realmente novo. É verdade que Nietzsche dava enorme ênfase ao novo na história. Falava sobre a renovação de todos os valores, da transvalorização dos valores, e da vinda do homem superior. Em tudo isso se nota o conceito do novo. Mas apenas dentro de um segmento particular do círculo. Nada se cria absolutamente novo. Um símbolo como o reino de Deus enquanto alvo da história está longe do pensamento de Nietzsche. Nietzsche negava o pensamento de Agostinho de que o tempo se dirige para um fim e não para o mesmo

ponto de onde teria começado. Para Nietzsche o tempo é circular. Trata-se de um lapso inconsciente, pois acreditava na noção darwiniana do desenvolvimento das formas inferiores de vida às superiores, dentro da história.

Uma terceira crítica centraliza-se na idéia do homem superior. O aumento da perfeição biológica não aumentaria as dimensões espirituais do homem. O desenvolvimento biológico do homem chegou a um ponto em que um novo desenvolvimento começou, a saber, o desenvolvimento da auto-realização espiritual em termos de cultura, religião e ética. Essa nova série de desenvolvimentos não pode ser aumentada por novos melhoramentos na existência física. Poderíamos dizer que em relação à natureza, o homem é um fim, assim como em relação à história, o reino de Deus seria o fim. Nietzsche foi levado pelo naturalismo a não entender o novo começo inaugurado na vida quando o primeiro homem empregou a primeira palavra para descrever o universal.

Além disso, eu diria que sua idéia da morte de Deus é apenas relativamente verdadeira. O Deus tradicional ainda está vivo e o próprio Nietzsche criou um outro Deus, o ser divino e demônico que ele chamava de vida. Leiam sua última coleção de fragmentos chamada *A vontade de poder*.

Ele nos dá aí uma visão mística da irracionalidade e do caráter paradoxal da vida como um todo, e nos chama a obedecer essa vida afirmando-a como ela é. Por certo, jamais foi ateu no sentido absurdo e popular do termo. Seu Deus, porém, é diferente do Deus da tradição religiosa, especialmente da tradição cristã. Difere também da tradição religiosa asiática. Negava a tradição asiática ao negar Schopenhauer que a introduzira no mundo ocidental. Negava, pois, essas duas tradições. Contudo, eu diria que sua negação pressupõe certa consciência da eternidade, constantemente presente em seu pensamento como aliás, em qualquer outro ser humano.

Eu poderia ainda discorrer criticamente sobre sua teoria do ressentimento e sobre sua moralidade que é auto-contraditória, porque os grupos aristocráticos ao impor sua ética sobre as massas tinham suas normas independentemente dos desejos individuais. Nietzsche foi um profeta irracional e naturalista. Mas os teólogos cristãos podem aprender muito com ele. Eu apenas lamento profundamente o fato de ter sido tão mal utilizado pelo nazismo. Lamento, porque perdeu, por isso, muito da sua importância para a Alemanha e, provavelmente, também para outros países.

V. NOVAS FORMAS DE MEDIAÇÃO

Estivemos estudando a reação à grande síntese que procurava superar as brechas existentes na mente moderna. É curioso que no final do século dezenove as pessoas tinham a impressão de estar vivendo numa espécie de loucura ao se dar conta do que acontecia com a destruição da grande síntese, da distorção de seus elementos, e da aproximação do niilismo. O próprio Nietzsche viveu nessa fronteira até ser completamente tragado pela situação. Assim, também, o poeta francês Baudelaire, Rimbaud e Strindberg. Não conseguiam enfrentar a *fin de siècle* (a situação do fim do século dezenove). Pintores como Van Gogh e Munch afligiram-se igualmente. Todos expressavam as conseqüências devastadoras e perturbadoras do esfacelamento da grande síntese. Não conseguiram escapar dessa situação da destruição. Diríamos que pessoas desse tipo, por causa de sua constituição, quase se entregando ao desespero, podiam se transformar nos profetas de catástrofes vindouras - dada a enorme sensibilidade que tinham - sem deixarem, ao mesmo tempo, de representar a nova situação. Eram gênios solitários que anteciparam as catástrofes de nosso século e também contribuíram para elas ao destruírem as tradições unificadoras do mundo ocidental e as sínteses de Hegel e de Schleiermacher.

Vamos examinar agora um grande grupo de teólogos altamente inteligentes, eruditos e piedosos, classificados em geral como teólogos da mediação. O termo "teologia da mediação" (*Vermittlungstheologie*) pode ser entendido de dois modos. Pode ser entendido como algo meramente negativo, identificando mediação com concessão. É muito fácil acusar os teólogos de fazerem concessões à mentalidade moderna, comprometendo a mensagem. Teríamos, assim, não mais do que duas alternativas: repetir a tradição recebida ou arranjar um modo de mediá-la à mente moderna. Se o teólogo apenas repetir a tradição, sua teologia se torna supérflua, uma vez que a tradição está aí e todos têm acesso a ela, entendendo-a ou não. Se não quiser ser supérfluo, torna-se, então, um teólogo de mediação da tradição. Este é o segundo sentido, e é positivo. Poderíamos

dizer que a teologia, por definição, é sempre de mediação. O termo "teologia da mediação" é quase tautológico, pois qualquer teologia que deixe de mediar a tradição já não é mais teologia. Nesse sentido, defendo todos os teólogos acusados dessa prática de mediação. Eu mesmo deixaria imediatamente de ser teólogo se tivesse que abandonar a tarefa de mediação. Pois a alternativa a esse tipo de teologia é a repetição e a teologia não é repetição.

O matriz crítico do termo "teologia da mediação" - pois o termo tem conotação negativa - dirige-se contra os que procuravam recuperar tanto quanto possível a teologia de Schleiermacher e a filosofia de Hegel e vice-versa - pois ambos foram ao mesmo tempo teólogos e filósofos - tornando-os mais adequados à tradição religiosa. A teologia da mediação não representava ruptura, ou novo começo, mas tentativa de salvar o que ainda podia ser salvo, combinando partes da tradição de Hegel e Schleiermacher com a tradição cristã.

A maioria desses teólogos da mediação não é conhecida, nem de nome, neste país, e desde que não exerceram nenhuma influência aqui, não vou mencioná-los, em geral. Entretanto, não posso dizer o mesmo a respeito da tentativa de volta a Kant. Essa volta, espécie de brado de guerra, como eu gosto de chamar, veio de Ritschl e seu grupo. E exerceu enorme influência neste país. Quando eu vim para os Estados Unidos, o pensamento de Ritschl já estava morto na Alemanha, mas, para minha surpresa, muito vivo aqui.

Observemos, agora, alguns tipos de teologia de mediação. Queriam ter certeza sobre os conteúdos da mensagem cristã, depois dos movimentos críticos dos séculos dezoito e dezenove. Tudo caíra sob a mira da crítica. Podia-se duvidar de tudo. As formas tradicionais não podiam resistir à crítica filosófica e teológica, mesmo se repetidas constantemente pelos teólogos da restauração. Era preciso dar resposta a esta pergunta: é possível re-estabelecer a certeza no campo religioso?

A. Experiência e mensagem bíblica

O retorno ao conceito de consciência religiosa de Schleiermacher foi uma das respostas a essa busca de certeza. A palavra "experiência" era usada em vez de "consciência". Mas, obviamente, dependia da idéia da religião de Schleiermacher. O problema da experiência religiosa aparecia no pensamento de muitos teólogos. Havia, aqui mesmo nos Estados Unidos, uma teologia da experiência, conhecido pelo nome

de teologia empírica. Por enquanto, vou me limitar a examinar algumas dessas importantes escolas de teologia da mediação.

1. A escola de Erlangen

A escola de Erlangen, na Alemanha, mantinha-se fortemente ligada à tradição luterana. Esta escola ampliava o sentido da idéia de consciência religiosa de Schleiermacher usando o conceito de experiência. Experiência religiosa queria dizer tudo. Vamos examinar essa palavra. Experiência pode significar muitas coisas. Nos meus primeiros anos nos Estados Unidos, nas décadas de 30 e 40, a atmosfera em volta da Universidade Columbia era de tal modo influenciada pelo pragmatismo de Dewey que a palavra "experiência" servia para quase tudo. Então, cheguei à conclusão que era uma espécie de sinônimo de "realidade". Tendo a realidade objetiva sido questionada, a experiência expressava a superação de sujeito e objeto. O termo era tão usado que até me parecia perder o sentido. É provável que a situação ainda seja a mesma. Por causa disso tenho procurado empregar a palavra "encontro", tomada do conceito de Buber de encontro do tipo Eu-Tu.

Seja como for, os seguidores de Schleiermacher perguntavam: como ter certeza a respeito de Deus, da revelação, de Cristo, de Espírito divino etc.? Kant criticara todos os meios de se chegar a Deus com argumentos. Os teólogos da experiência aceitavam a crítica de Kant. Tampouco podiam aceitar a teologia especulativa originada em Hegel, que utilizava argumentos bem mais refinados. Havia ainda os procedimentos da pesquisa histórica. Mas essa forma estava bloqueada, porque a pesquisa histórica, longe dos conteúdos dados, na verdade se afastava deles ou duvidava deles, questionando as bases históricas do cristianismo. De que maneira se poderia alcançar a história acontecida há dois mil anos quando quase nada sabemos a respeito, em termos de pesquisa histórica séria? Se era o caso, restava só uma resposta possível. Deve haver um ponto de participação imediata, e para esse ponto se empregava a palavra "experiência". A experiência da realidade divina deve ser a presença da realidade divina em nós, constituindo-se no único elemento capaz de nos dar certeza e segurança. Entretanto, o questionamento prosseguia: De que modo a experiência interior vivida hoje pode garantir o que teria acontecido há centenas de anos? A resposta vinha logo: A realidade do evento passado é garantida pelo efeito que produz em mim.

F. H. R. Frank (1827-1894), professor em Erlangen, afirmava em seu sistema de teologia que o meu *status* aqui e agora, de cristão, depende do testemunho do Antigo e

do Novo Testamento a respeito do que aconteceu. Todas as histórias bíblicas, incluindo a criação, a plenitude final, a vinda de Cristo, e até mesmo os milagres, são garantidas por minha experiência pessoal aqui e agora. Trata-se de uma espécie de projeção da minha experiência na realidade divino-humana do período bíblico. Esse método era bastante convincente e a única saída na época. Mas, naturalmente, não era difícil aos críticos demonstrar que tudo o que projetamos a partir de nossa experiência já havia sido dado originalmente pela Bíblia e pela tradição, e que, portanto, não se pode escapar da dependência da Bíblia e da tradição. Assim, não se pode garantir esses conteúdos a partir de nossa própria experiência. Mas se não fosse assim, que outra saída seria possível? Chegamos, então, ao problema fundamental que ainda nos acompanha hoje. Não podemos aceitar, como os católicos romanos, a autoridade dos concílios e do papa. Naturalmente, nem eles poderiam aceitá-la sem passar pela experiência do poder espiritual da igreja romana. Enquanto não fizerem perguntas, não haverá problemas. Mas se levantarem questões, a resposta terá que ser experiencial. Terá que se basear na experiência da glória, da verdade e do poder da igreja romana e de tudo o mais que dá testemunho dessa forma de igreja. Diríamos em outras palavras que nem mesmo os cristãos católicos romanos, de dentro dessa estrutura autoritária, podem evitar esse elemento subjetivo que chamamos de experiência. Muito embora essa experiência não lhes dê conteúdos específicos. Todos os conteúdos vêm da igreja, da tradição e da Bíblia. Aceitam esses conteúdos porque participam no espírito da igreja.

O mesmo se pode dizer dos protestantes. Como já mencionei, Kierkegaard queria ser contemporâneo de Jesus saltando sobre dois mil anos. Como? Pode-se questionar a afirmação de Kierkegaard. Talvez quisesse dizer o mesmo que Paulo, quando afirmou não mais conhecer o Cristo segundo a carne, mas segundo o Espírito. Estamos em Cristo na medida em que é ele o Espírito. Trata-se de participação imediata. Esse problema teológico vinha da dissolução da grande síntese. Até que ponto a experiência podia garantir qualquer coisa? Poderia garantir conteúdos específicos no tempo e no espaço? Não acredito que esta questão tenha sido resolvida. Estamos ainda no meio dela. Quando perguntamos: Quem garante que Jesus de Nazaré tenha o caráter de Cristo? não podemos nos satisfazer com respostas meramente históricas, porque as respostas científicas nos deixam entregues à dúvida, a graus de probabilidade ou de improbabilidade, e não nos levam além disso. Mas quando dizemos que alguma coisa aconteceu a nós, aí falamos em termos de experiência. Essa coisa que me aconteceu se relaciona com certo evento acontecido, possivelmente, na história, posto que produziu impacto em minha própria existência histórica. Posso, certamente, fazer afirmações

desse tipo. Entretanto, posso indagar ainda: Até que ponto minha experiência religiosa garante, de fato, o acontecimento histórico fora de mim? Deixo para vocês esta pergunta. Todos os teólogos da mediação trataram dela, procurando superar a distância entre sujeito e objeto alargada desde o iluminismo, aparentemente fechada na grande síntese, mas em seguida reaberta. E assim permanece ainda hoje, bem aberta, não obstante os muitos esforços para novamente fechá-la.

2. Martin Kähler

Surgiu nessa época um outro teólogo tratando do mesmo problema, mas dando respostas diferentes. Era Martin Kähler, também teólogo da mediação. Suas propostas se tornaram muito importantes e serão discutidas ainda por muito tempo, principalmente na forma que Bultmann lhes deu. O impacto de Kähler se fez sentir em muitas direções. Enquanto viveu, sentiu os limites da escola de Kant e Ritschl. Estes dois pensadores dominaram o ambiente intelectual das universidades européias. Hoje em dia a situação mudou e a obra desse teólogo começa a ser novamente notada.

Sua contribuição é dupla. Vou falar, agora, em parte, historicamente, em parte, autobiograficamente. Kähler entendeu, em primeiro lugar, o problema da dúvida. Sabia ouvir esta pergunta: De que maneira, na religião, o sujeito se transforma em objeto? Como poderão se reunir depois da separação produzida pela crítica do iluminismo e dos eventos que se passaram depois? Respondia: A dúvida faz parte da situação humana contínua. Não pode ser superada com a mera passagem de todas as coisas para a subjetividade da experiência. Parecia-lhe necessário combinar a subjetividade da experiência, que ele aceitava como, aliás, todos os outros, com a objetividade do testemunho bíblico. Indicava, então, a realidade descrita nesse testemunho, não apenas a sua manifestação central que era o Cristo, com tudo ao redor dele, mas também a realidade da presença do divino na natureza e na história, e até mesmo além, na criação e na completação de todas as coisas. Mas, de que maneira o objetivo e o subjetivo podiam se reunir? Dizia que isso não é possível se pensarmos em termos absolutos. Só se reúnem respeitando os limites da finidade. Queria dizer que jamais chegaremos à certeza absoluta. Relacionava essa idéia com a doutrina protestante da justificação pela graça por meio da fé, isto é, a aceitação do homem apesar das suas fraquezas interiores e da sua alienação, impossíveis de superação. Partia da idéia luterana da impossibilidade da existência de santos que não fossem igualmente pecadores (*simul justus et peccator*).

Kähler aplicava a mensagem da justificação não apenas aos atos morais do homem, mas também à sua vida intelectual. Deus aceita não apenas os que pecam no sentido moral, mas também os que duvidam, que é a forma intelectual do pecado. A doutrina da justificação é aplicada aos pensamentos e não apenas à moral. Queria dizer, pois, que a dúvida não nos separa de Deus. Foi o que aprendi, então, de Kähler e depois utilizei em meu próprio sistema teológico. Mas o primeiro impacto foi produzido pela teologia da mediação a partir do princípio da Reforma, aplicado à situação em que se encontrava a separação entre sujeito e objeto desde o começo da era moderna. Essa contribuição da teologia da mediação foi muito importante. Idéias semelhantes se tornavam cada vez mais comuns na Europa e nos Estados Unidos por causa da insistente separação entre sujeito e objeto, entre a subjetividade da experiência e a objetividade da Bíblia e da tradição. Aproximaram-se, é certo, mas nunca se reuniram completamente. É por isso que a dúvida permanece.

A outra contribuição de Kähler foi no campo da crítica histórica. A crítica histórica pendia para o lado objetivo, para os eventos que teriam impacto sobre nós, segundo acreditamos. Como podemos ter certeza de tais eventos? São esses eventos que possibilitam a experiência interior da salvação, apesar de sermos pecadores e duvidadores. Kähler enfrentava o problema do tratamento histórico da Bíblia fazendo clara distinção entre o Jesus histórico e o Cristo da fé. O seu famoso livro, *The so-called historical Jesus and the historic, biblical Christ*, já foi traduzido para o inglês, com uma introdução a Kähler e sua teologia, escrita por um dos meus ex-alunos.[1] Trata-se de uma obra importantíssima para a nossa situação.

Que relação existe entre o Jesus histórico e o Cristo da fé? Podemos separá-los? Deveremos aceitar a idéia de que o Cristo só pode ser alcançado pela fé? Podemos reagir de alguma forma em face das dúvidas produzidas pela pesquisa histórica aplicada aos escritos bíblicos? Kähler achava que os dois não podiam se separar: o Jesus histórico é o mesmo Cristo da fé. A certeza a respeito do Cristo da fé independe dos resultados históricos oriundos dos estudos críticos do Novo Testamento. A fé garante o que a pesquisa histórica jamais vai nos dar. De que modo a fé pode ter tanta certeza? Que, realmente, pode garantir? Esse é o problema. Bultmann e sua escola dedicaram-se a examinar essa questão. Kähler foi o primeiro a perceber esse tipo de problema com todos os seus aspectos radicais. Ele vinha da grande síntese, tendo nela vivido durante

1. Traduzido e editado por Carl E. Braaten, que também escreveu a introdução. Philadelphia, Fortress Press, 1964.

certo período de sua vida, até se deixar transformar pelo movimento avivalista e vir a ser um dos principais teólogos da época. Mas, como já disse, esta postura de Kähler não foi decisiva para o século dezenove. Era uma espécie de profeta cujas idéias somente seriam devidamente consideradas no século vinte. A herança de Martin Kähler foi redescoberta nas atuais discussões em face da crítica radical, não apenas na Europa mas também nos Estados Unidos.

B. O movimento de volta a Kant

A linha de pensamento originada em Kant, Ritschl e Harnack vai frutificar em Troeltsch, na Alemanha, em Rauschenbusch, e na assim chamada teologia liberal, nos Estados Unidos.

Por que certos grupos teológicos, de repente, iniciaram essa cruzada de "volta a Kant" depois do desmoronamento da grande síntese, cercados ainda por seus escombros? Por que Kant e não outros? Nenhum desses grupos dizia "volta à ortodoxia" nem "volta ao pietismo". A escola neokantiana, com seus filósofos e teólogos, dominava quando eu era estudante. Foi a escola ritschliana que trouxe o kantismo para a teologia. Vocês devem se lembrar do que eu disse sobre a idéia de Kant a respeito da prisão da finidade. A crítica epistemológica de Kant demonstrou a impossibilidade da aplicação das categorias finitas à divindade. Mas havia um ponto vulnerável na esfera da razão prática, que era a experiência do imperativo moral e de seu caráter incondicional. Nesse ponto, e só nele, podemos transcender os limites da finidade. Mas não teoricamente. Não podemos provar a existência de Deus nem falar de Deus diretamente. Só se fala em Deus em termos de "como se". Trata-se de um modo regulador de falar, não constitutivo que pudesse afirmar qualquer coisa diretamente sobre Deus.

Essa volta a Kant marchava na direção oposta do *slogan* que já citei: "entender Kant significa transcender Kant". Assim pensavam Fichte, Schelling, Hegel e Schleiermacher. Os ritschlianos argumentavam que transcender Kant arruinava a grande síntese, desmoronada em sua frente como a torre de Babel. Não acreditavam que esses escombros pudessem ser reconstituídos como procuravam fazer os teólogos da mediação. Tampouco era possível voltar à ortodoxia, ou ao pietismo, ou ao biblicismo, como pensavam os teólogos da restauração. Era preciso um outro caminho. Nada melhor do que aceitar a finidade humana segundo a filosofia crítica de Kant. Os ritschlianos diziam que Kant era o filósofo do protestantismo. O protestantismo não busca se

elevar ao divino, mantendo-se nos limites do finito. Os esforços da grande síntese resultaram do misticismo, do princípio de identidade entre o divino e o humano. Portanto, o movimento de "volta a Kant" mostrava-se extremamente hostil a todas as formas de misticismo, incluindo as teologias da experiência. Havia certo elemento místico na idéia da consciência religiosa de Schleiermacher e de todas as outras formas de teologia da experiência. Experiência queria dizer possuir o divino em nós, não necessariamente por meio da natureza, mas assim mesmo dado e sentido em nosso ser. A escola neo-kantiana não admitia tal idéia. Protestava não só contra o misticismo genuíno, mas também contra qualquer teologia de experiência. Que sobrava? Apenas duas coisas. Em primeiro lugar, a pesquisa histórica. Era a grandeza mas também a limitação da teologia liberal. Grandeza, porque ousava aplicar o método histórico à literatura bíblica; limitação, porque tentava fundamentar a fé nos resultados dessa pesquisa histórica. É o que tentavam fazer. Essa escola, pois, tinha um lado positivo e outro negativo.

Mas deve haver um outro fator. Como se pode ter certeza religiosa? Segundo os ritschlianos, Kant deixara uma janela aberta na prisão da finidade, que era o imperativo moral. A verdadeira base da certeza era o ponto de vista moral. Temos certeza de nós mesmos enquanto personalidades morais. Não se tratava de nenhuma experiência mística, fora de nós; era uma experiência pessoal imediata, ou mais precisamente, a experiência de ser uma pessoa. A religião seria, pois, a força que nos capacita a ser pessoas morais. A religião fundamentaria o poder do comportamento ético. Os defensores do cristianismo procuravam salvá-lo com a ajuda do princípio moral, mas ao mesmo tempo suscitavam a ira dos que ensinavam o misticismo como elemento básico da fé cristã. Chegávamos a uma religião defendida na base da experiência ética da personalidade. A religião servia para nos ajudar em nossa auto-realização moral. Assim, os dois lados da teologia ritschliana eram estes: pesquisa científica e objetiva, e o princípio moral ou experiência da personalidade ética.

A grande síntese sobre a qual tanto falamos tratava seriamente da questão da verdade. O cristianismo se considerava mediador da verdade de Deus, do mundo e do homem. Pressupunha a existência da verdade ontológica, cosmológica e antropológica. Schleiermacher e Hegel queriam afirmar a verdade em conexão com o todo da realidade. Os críticos de Hegel e os hegelianos negaram que tivesse sido alcançada uma síntese satisfatória entre o cristianismo e o conhecimento filosófico a respeito do homem, da natureza, do universo com um todo, e da fonte e fundamentos divinos do universo. Por

isso, os neokantianos e os ritschlianos desistiram de afirmar a verdade nesses termos. Retiraram-se para a crítica da razão prática de Kant e disseram: O divino só se manifesta no imperativo moral e em nenhum outro lugar. O problema da verdade foi substituído pela resposta moral. A função do cristianismo consistia em tornar possível a moral. A partir daí, todas as questões ontológicas eram abandonadas na medida do possível. Naturalmente, não se pode abandoná-las inteiramente. Até mesmo na escola kantiana apareceram no início deste século afirmações de pressupostos ontológicos na epistemologia. Engana-se quem acredita dar respostas definitivas à questão: "Como se conhece?" antes de já ter conhecido alguma coisa, antes de perguntar, para então colocar as respostas sob certa crítica. A epistemologia não se fundamenta em si mesma porque conhecimento e realidade conhecida são conceitos ontológicos. Quando estudamos o conhecimento não podemos escapar de seus pressupostos. O mesmo se pode dizer a respeito da filosofia analítica moderna. Ao analisar as estruturas lógicas e lingüísticas, parte de pressupostos ocultos sobre a relação da lógica e da linguagem com a realidade, mesmo sem sabê-lo. Essa relação é, algumas vezes, completamente negativa, afirmando que nada sabemos a respeito da realidade e que as nossas estruturas lógicas e lingüísticas não têm nada a ver com a realidade. Ora, afirmações desse tipo precisam ser provadas. Quando alguém aceita essa tarefa, tona-se um ontologista. Se, pelo contrário, afirmarem uma relação positiva, terão de proceder como todos os filósofos sempre fizeram: mostrar de que maneira a lógica e a linguagem se relacionam com a realidade.

Assim, o ritschlianismo representou o abandono da ontologia em favor da moral. A mensagem religiosa toda, a mensagem de Jesus descrita em termos históricos, tem a finalidade de libertar a personalidade das pressões da natureza tanto fora como dentro do homem. A salvação é a vitória do espírito ou da mente sobre a natureza. Chega-se à salvação pelo perdão dos pecados. Esse é o sentido interior da idéia de retirada na teologia ritschliana. Conseguia fortalecer o rápido desenvolvimento da personalidade burguesa no meio e no fim do século dezenove. Num capítulo do livro *The Christian Answer*,[2] editado pelo professor Van Dusen, antigo diretor do Seminário Teológico Unido, de Nova York, descrevi demoradamente o desenvolvimento da personalidade ideal, desde a Renascença até o final do século dezenove, por meio da análise de algumas obras de arte visual. Podemos apreciar aí a personalidade burguesa. A teologia

2. "The World Situation", *The Christian Answer*, ed. por Henry P. Van Dusen, New York, Charles Scribner's Sons, 1948.

ritschliana forneceu a fundamentação teológica para o desenvolvimento do indivíduo moralmente disciplinado, forte e ativo. Ligava-se a elementos liberais presentes nas estruturas sociais e políticas; ao pensamento autônomo das ciências e à rejeição de qualquer autoridade. Compatível com o espírito personalista liberal da época, essa teologia não conseguiu se impor no século vinte.

A negação ritschliana da ontologia se utilizava ainda de um outro conceito até agora discutido na filosofia americana moderna, talvez não tanto agora, mas certamente há trinta anos, quando cheguei aqui. Trata-se do conceito de "juízos de valor". Alegava-se que o cristianismo fazia juízos de valor em lugar de juízos ontológicos. Afirmava-se, então, que todas as coisas acabam no sujeito que faz tais juízos. Tratava-se de uma verdadeira manobra de escape. Foi levada a sério por Rudolf Lotze (1817-1881), importante figura da história da filosofia da metade do século dezenove. Como se poderia salvar a vida espiritual do homem, sua personalidade, em face do crescente naturalismo, entregue a dissolver todas as coisas numa constelação de átomos? Ora, dizia, se não podemos emitir juízos ontológicos, podemos construir juízos de valor. Baseados nesses juízos de valor percebemos no cristianismo a religião capaz de superar as forças naturais e forjar personalidades donas de caráter moral disciplinado.

Encontramos uma analogia dessa atitude no puritanismo secularizado - não o original - deste país. É por isso que a influência de Ritschl nos Estados Unidos tem sido tão persistente, mesmo depois de ter desaparecido na Alemanha. Fora mediada por alunos de Ritschl ou de Wilhelm Herrmann (1846-1922) em Marburgo com quem muitos americanos haviam estudado. Ritschl reunia o liberalismo à profunda piedade e ao sincero desejo de libertar o cristianismo de todas as amarras autoritárias.

A partir do sentimento anti-ontológico de Ritschl surgiu uma doutrina de Deus que negava o poder de Deus ou o reduzia a quase nada. Buscava-se acabar com a polaridade entre poder e amor em Deus, reduzindo a idéia de amor. A mensagem da salvação reduzia-se ao perdão. A piedade prática era simplificada, eliminando-se os símbolos da ira divina e do julgamento de Deus. Reeditava-se o iluminismo, o kantismo e toda a tradição humanista. Tudo isso com muito êxito! Mas precisamos fazer uma crítica. Quando oramos, dizemos "Deus Todo-Poderoso". Atribuímos imediatamente poder e força a Deus. A divindade de Deus significa que ele é o supremo poder de ser. Esse foi o ponto mais fraco da teologia ritschliana, e é nesse ponto, precisamente, que ela se torna vulnerável à crítica.

C. Adolf von Harnack

O pensador mais importante da escola ritschliana foi Adolf von Harnack (1851-1930). Era uma figura impressionante; basicamente, um historiador da igreja. Sua obra, *História do dogma*,[3] tornou-se clássica. Qualquer estudante de história do pensamento cristão o reconhece. Todos os que vêm de tradições conservadoras sentem, sem admitilo, que os dogmas caíram, de certa forma, do céu. Se vocês lerem a *História do dogma* de Harnack verão como os grandes credos - o apostólico, o niceno e o de Calcedônia - foram feitos. Para que eles fossem aprovados desenrolou-se tremendo drama histórico, vieram à tona intensas paixões humanas e sentiu-se a orientação divina providencial por detrás de tudo. Vocês sabem que os concílios de Nicéia e de Calcedônia empregaram grande número de termos tirados da filosofia grega para formular os dogmas cristológico e trinitário. Harnack via nesse procedimento uma segunda onda de helenização. A primeira fora o gnosticismo. A segunda, a formulação do dogma antigo. A primeira fora rejeitada pela igreja. A segunda, aceita e utilizada.

A pesquisa histórica de Harnack levantou uma série de problemas que ainda estão sendo discutidos hoje em dia na teologia. Ainda se fala na relação entre o cristianismo e o gnosticismo. É provável que o livro mais importante sobre o assunto seja o de Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*.[4] Interpreta o gnosticismo a partir de categorias existencialistas de Heidegger e outros contemporâneos. Mostramos que as preocupações dos gnósticos não eram assim tão superficiais, mas se baseavam na situação humana vivida numa época de decadência e de falta de sentido, como a nossa. Aspirava-se pela salvação; todos queriam encontrar poderes salvadores no mundo deteriorado do final do império romano. O gnosticismo pretendia expressar as forças salvadoras e descrevia a situação humana por meio de categorias semelhantes às dos atuais filósofos existencialistas.

Mas o cristianismo rejeitou o gnosticismo por uma razão. Os gnósticos não aceitavam o Antigo Testamento. Não lhes agradava a idéia de criação nem tampouco de bondade do mundo criado. Não acreditavam numa libertação do pecado etc. Para o cristianismo a liberação era da finidade e do pecado, e não da matéria com a qual vivemos. Em outras palavras, o cristianismo rejeitava o dualismo do gnosticismo: dualismo

3. Sete volumes, traduzidos por Neil Buchanan, New York, Dover Publications, 1900.
4. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1934. Cf. Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston, Beacon Press, 1958.

entre um Deus superior e um anti-Deus. A igreja conseguiu rejeitar esse dualismo. Entretanto, ela usava conceitos do mundo helênico. Não devemos chamar esses conceitos de gregos, pura e simplesmente, porque o grego clássico não subsistiu além do segundo século antes de Cristo. Depois dessa época devemos falar em helenismo. O helenismo resulta da mistura de elementos gregos, persas, egípcios, judaicos, indianos e muitos outros grupos místicos. Trata-se de uma religiosidade expressa por meio de conceitos gregos, mas em sentido religioso transformado.

A mensagem cristã tinha que ser proclamada por meio de categorias compreensíveis aos ouvintes. A igreja cristã se empenhou destemidamente nesta tarefa. Harnack criticou essa atitude, alegando que, dessa forma, o cristianismo se intelectualizava. Mas se enganou. Minha crítica a Harnack fere precisamente esse aspecto. Quanto mais conhecemos a respeito do gnosticismo e da cultura helênica, nestes últimos cinqüenta anos, mais percebemos o engano de Harnack. Ele achava que helenismo e intelectualização eram a mesma coisa. Mas não eram. Nem mesmo se poderia fazer uma afirmação dessas sobre Platão, Aristóteles ou os estóicos. As grandes filosofias se baseiam em exigências existenciais, oriundas de questionamentos para os quais representam respostas salvadoras. Vocês podem verificar o que estou dizendo, lendo Platão e Aristóteles. O helenismo manifesta explicitamente essa situação porque na época entre 100 a.C. e 400 d.C. a questão da salvação em face da realidade pervertida era central. Os conceitos gregos já vinham com certos matizes religiosos quando usados nos dogmas cristãos. Assim, Harnack estava certo ao identificar o processo de helenização, mas errado ao defini-lo como intelectualização.

Segundo Harnack, o uso de termos como *ousia* e *hypostasis* na construção dos dogmas oficiais trouxe elementos estranhos para o cristianismo. Esse processo não se originou nos concílios dos séculos quarto e quinto, pois já se manifestara entre os pais apostólicos, na geração contemporânea dos últimos escritos bíblicos. Sua importância aumentou com a elaboração, pelos apologistas, do conceito do *logos*. É claro que se tratava de helenização. Mas, que outra coisa poderia ter acontecido? Os pagãos não eram judeus; os conceitos judaicos não eram muito conhecidos, nem mesmo nos círculos de João Batista e de Jesus. Lendo os Rolos do Mar Morto, encontramos lá conceitos do Antigo Testamento, mas muito mais do período intertestamentário oriundos de movimentos apocalípticos. Até o judaísmo se adaptara à nova situação. Não teria sido possível outra atitude se judaísmo e cristianismo quisessem sobreviver.

A grandeza de Harnack está em nos ter mostrado esse processo de helenização.

Mas não conseguiu ver a necessidade do processo. Todos nós que estudamos sob a influência da *História do dogma* de Harnack sentimos tremenda libertação. A libertação da necessidade de identificar os conceitos helênicos com a mensagem cristã. Por outro lado, não aceito a idéia que se ouve por aí de que deveríamos jogar fora todos os elementos gregos, usados na teologia, e ficar apenas com os termos do Antigo Testamento. Essas pessoas pensam que o cristianismo se resume em empregar a linguagem do Antigo Testamento e em continuar sua teologia e piedade. Se fôssemos fazer uma coisa dessas consistentemente, pelo menos dois terços do Novo Testamento deveriam ser eliminados, pois tanto Paulo como João empregaram inúmeros termos helenistas. Além disso, reduziríamos grandemente a história da doutrina. Entraríamos na prisão de um determinado desenvolvimento, que seria o do Antigo Testamento. O cristianismo está tão próximo dos judeus como dos gregos. O apóstolo que melhor expressou essa idéia foi grande missionário aos gregos e ao mundo pagão helênico.

Há um outro aspecto da obra de Harnack que muito impressionou os mais educados no final do século dezenove e início deste. Ele mesmo me contou que em 1900 a principal estação ferroviária de Leipzig, uma das maiores da Europa central, estivera congestionada por trens de carga cheios de seu livro, *Que é cristianismo?* A obra estava sendo exportada para diversas partes do mundo. Também me contou que esse livro havia sido traduzido para mais línguas do que qualquer outro, exceto a Bíblia. Seu livro, testemunha religiosa de um dos maiores pensadores do século, era aceito por grande número de pessoas educadas, antes da primeira guerra mundial. O livro lhes fazia sentido. O fato mostrava a possibilidade da afirmação da mensagem cristã livre do cativeiro dogmático, mas profundamente baseada na imagem bíblica de Jesus. Para elaborar essa imagem, ele inventou uma fórmula que distinguia entre o evangelho de Jesus e o evangelho sobre Jesus. Esta era a fórmula clássica da teologia liberal: o evangelho, ou mensagem pregada por Jesus, nada contém da mensagem pregada mais tarde sobre Jesus.

As afirmações de Harnack pressupõem a redução do evangelho aos sinóticos, eliminando-se deles qualquer influência de Paulo. A teoria de Baur sobre o conflito entre Paulo e Jesus reaparece de modo mais refinado e moderno. Paulo interpretava Jesus de tal maneira que pouco sobrava do Jesus histórico. Essa idéia, naturalmente, encontra seguidores ainda hoje. Só que não era apenas Paulo o centro dessa disputa, mas a própria comunidade cristã primitiva, existente muito antes de Paulo. Essa comunidade primitiva, a partir da experiência da ressurreição, produziu doutrinas sobre

Jesus que não podem ser encontradas na mensagem original de Jesus. A mensagem original era a da vinda do reino. Reino queria dizer o estado em que Deus e o indivíduo se encontram numa relação de perdão, aceitação e amor.

Alguns de vocês dirão: você apenas nos apresentou essas idéias mas não as criticou. Vou responder a essa questão antes de ser feita. Não creio que o trabalho de Harnack seja possível. Acredito que o Novo Testamento é uma unidade, um todo, incluindo os três primeiros evangelhos, ao redor da afirmação de Jesus, o Cristo, o portador da nova era (*aeon*). Acredito que esta proclamação fundamental supera a divisão entre Jesus, de um lado, e a comunidade primitiva, ou Paulo, ou João, de outro. As diferenças existem. Qualquer pessoa que estude literatura historicamente se dá conta disso. O que importa, no entanto, é saber até que ponto essas diferenças são absolutamente importantes para a teologia sistemática. Minha crítica à teologia liberal como um todo e a Harnack em particular é sua ausência de teologia sistemática. Aceitavam os resultados da pesquisa histórica erradamente. Diante disso, seus pronunciamentos sistemáticos eram comparativamente pobres. Mas faziam sentido para muita gente, na época.

D. Outros movimentos teológicos

Vamos examinar outros movimentos teológicos resumidamente.

1. Renascença luterana

Este movimento começou na escola ritschliana dando-lhe nova profundidade. Quando Lutero foi redescoberto, tornou-se evidente que o Deus de Lutero não era o Deus moralisticamente reduzido da teologia liberal. Para Lutero, Deus era desconhecido, oculto, fontes das trevas bem como da luz e da vida. Estava mais na linha do pensamento voluntarista. Essa volta a Lutero foi muito importante porque corrigiu algumas distorções populares a respeito do reformador. Liberou tremendas forças interiores presentes nesse grande revolucionário. Lutero foi o primeiro reformador de onde surgiram todos os movimentos reformadores, incluindo os de Zwínglio e Calvino, e os movimentos evangélicos radicais.

2. Realismo bíblico

Surgiu uma outra escola reagindo contra o ritschlianismo, a partir de um biblicismo realista, livre da doutrina da inspiração, e de outros elementos fundamentalistas. Restavam

poucos fundamentalistas na Alemanha, e a doutrina da inspiração não tinha muitos defensores. Pensava-se, agora, que este realismo bíblico adequava-se melhor à natureza humana, assim como Lutero fora muito mais relevante à natureza humana do que o conceito da personalidade individual moralisticamente determinada dos fins do século dezenove. Martin Kähler foi o principal responsável pelo realismo bíblico, ao lado de seus amigos Adolf Schlatter, Wilhelm Lütgert e Hermann Cremer.

Apesar de seu realismo bíblico e de sua compreensão dos mais profundos aspectos da natureza humana à luz da Bíblia, resistiam à crítica histórica. Essa era sua fraqueza. Não lhes era possível justificar tal resistência, uma vez que a crítica histórica era questão de honestidade científica. O método crítico não mais podia ser ignorado pelos pesquisadores históricos da literatura bíblica, fossem eles conservadores ou radicais. Eu mesmo passei por verdadeira crise no meu desenvolvimento, quando deixei Halle, onde predominava esse realismo bíblico, e comecei a estudar independentemente a história da crítica bíblica. Convenci-me de que o realismo bíblico não servia, por não levar a sério as questões históricas, quando tomei conhecimento da pesquisa histórica da vida de Jesus, encetada por Albert Schweitzer.[5] A partir dessa experiência não pude silenciar a respeito de problemas de crítica histórica em face da influência barthiana nas controvérsias eclesiásticas alemãs. Barth quase nada dizia a respeito desses problemas em sua própria escola, e quando vim para os Estados Unidos os teólogos tampouco estavam preocupados com o tema.

Mas os verdadeiros problemas não podem ser ignorados por muito tempo. A explosão produzida por Bultmann não foi provocada por novidades que tenha dito, mas por ter trazido à tona problemas até então suprimidos pela escola barthiana. É claro que a crítica de Bultmann era radical e tinha caraterísticas históricas conhecida já há duzentos anos. A explosão se deu com a publicação de seu famoso artigo sobre desmitologização, "Novo Testamento e mitologia"[6]. Se os teólogos alemães - entre outros - tivessem ao longo desses séculos percebido a importância da história na interpretação do Novo Testamento, o choque não teria sido tão forte.

3. Crítica radical

O crescimento do radicalismo da crítica histórica minava os pressupostos de

5. *The Quest of the Historical Jesus*, traduzido por W. Montgomery, Londres, Adam & Charles Black, 1910.
6. Rudolf Bultmann, *Kerygma and Myth*, v. I, editado por H. W. Hartsch, traduzido por Reginald Fuller, Londres, S.P.C.K., 1954.

Harnack e de toda a teologia liberal. O livro de Harnack, *Que é cristianismo?*, pressupunha que se podia alcançar uma descrição razoavelmente acurada do homem empírico, Jesus de Nazaré, por meio dos métodos da ciência histórica. Seria possível chegar a uma definição do cristianismo original deixando-se de lado todos os acréscimos das congregações primitivas, de Paulo e de João. Na verdade, logo se percebeu que essa tarefa era impossível.

A crítica histórica radical começou com o Antigo Testamento. O Antigo Testamento era lido na velha Bíblia de Lutero, com passagens escolhidas, impressas em tipos maiores.

Eram passagens de consolo, ou especialmente relacionadas com o cumprimento de profecias, no Novo Testamento. A hipótese de Wellhausen acabou com esse tipo de leitura. Foi um evento de grande importância religiosa. O Antigo Testamento passava a ser lido não mais como coleção de palavras edificantes, impressas com destaque, mas como uma série de acontecimentos históricos reais, como a história da revelação, envolvendo igualmente o humano e o divino.

A crítica do Novo Testamento chegou a ser até mais radical. Se Harnack podia falar de Jesus em termos de Deus e alma, a pergunta que ficava era esta: como explicar a auto-consciência interior de Jesus? Como Jesus se entendia a si mesmo? A resposta a esse tipo de perguntas tinha que ser dada no contexto da figura do "Filho do Homem" dos evangelhos. Que Jesus queria dizer com isso? Teria aplicado o conceito a si mesmo? Em que sentido? Se não, que queriam dizer os cristãos primitivos com esse conceito? As duas possíveis maneiras de responder a questões como estas encontram-se na conclusão do livro de Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*. Uma delas é do próprio Schweitzer: a escatologia completa. Jesus teria se considerado a si mesmo uma figura escatológica, apocalíptica, identificada com o Filho do Homem, no sentido encontrado em Daniel. Aí o Filho do Homem é um emissário de Deus, vivendo diante de seu trono, que desce aos males deste *aeon* para instaurar uma nova era. Schweitzer, em seguida, descreve a catástrofe da morte de Jesus, na cruz, após seu tremendo brado, ao sentir que Deus lhe abandonara. Jesus esperara que Deus interviria com seu poder para salvá-lo e para salvar o mundo. Mas nada disso aconteceu. Esta é a primeira versão.

Há muitas outras versões. Mas a outra, contraposta por Schweitzer à sua versão, vem do ceticismo histórico radical, representado por Wilhelm Wrede e, mais tarde, pelo próprio Bultmann. Ceticismo não significa, aqui, dúvida de Deus, do mundo e do

homem, mas dúvida sobre a possibilidade de se alcançar o Jesus histórico por meio de métodos históricas. Eu venho dessa escola de ceticismo histórico. Se a interpretação apocalíptica de Jesus, elaborada por Schweitzer, não é correta, por outro lado tampouco temos elementos suficientes para conhecer, muito mais do que ele, o Jesus histórico. Essa situação radical está na base de meu esforço de responder à questão sistemática seguinte: como podemos afirmar que Jesus é o Cristo se a pesquisa histórica nunca poderá descrever perfeitamente o Jesus histórico? O segundo volume de minha *Teologia Sistemática* procura tirar as conseqüências da atitude cética em face do Novo Testamento, em geral, e em face do Jesus histórico, em particular.

4. Rudolf Bultmann

Vamos aproveitar que estamos falando de crítica histórica para examinar certos aspectos da obra de Bultmann.

Se vocês lerem a sua *History of the Synoptic Tradition*,[7] perceberão o radicalismo de seu ceticismo e porque não pode chegar a resultados conservadores. Mas a teologia sistemática não quer saber se os resultados são conservadores ou radicais. Os historiadores que se opõem a Bultmann porque são mais conservadores empregam o mesmo método dele. Esses dois pólos, conservadorismo e radicalismo, na crítica, nada significam para a teologia sistemática, porque tanto as críticas de um lado como do outro não poderão ir além de meras probabilidades em questões históricas. E se as probabilidades forem mais positivas ou mais negativas em nada interferirão no problema fundamental da teologia sistemática.

Vou fazer agora algumas observações sobre a assim chamada nova busca do Jesus histórico, desenvolvida por alguns discípulos de Bultmann. São, obviamente, mais otimistas a respeito das probabilidades, mas os resultados de suas pesquisas não afetam a teologia sistemática. Nosso conhecimento da figura histórica de Jesus nunca irá além de probabilidades.

Bultmann combinava a pesquisa histórica radical com certa tentativa de sistematização. Chamava-a de "desmitologização". Achava que deveríamos libertar a mensagem bíblica da linguagem mitológica em que se expressava para que o homem moderno que não aceita a visão de mundo da Bíblia possa, honestamente, aceitar a mensagem bíblica. Os escritos de Bultmann, como já mencionei, representavam

7. Traduzidos por John Marsh, New York, Harper & Row, 1963.

verdadeira explosão no mundo teológico, porque a influência barthiana tinha reprimido as questões críticas radicais da interpretação bíblica. Por isso, o nome de Bultmann tornou-se central nos debates teológicos.

Considerando que vocês todos conhecem o que Bultmann está tentando fazer, permitam-me mostrar-lhes minha crítica bastante amena a essa obra. Sinto que na maioria dos casos, estou ao lado de Bultmann. Mas ele não conhece o significado do mito. Tampouco sabe que a linguagem religiosa é e sempre deverá ser mitológica. Até mesmo quando afirma a ação de Deus em Jesus, confrontando-nos com a possibilidade de decidirmos a favor ou contra a existência autêntica, ainda assim emprega linguagem simbólica e mitológica. Ele não quer admitir uma coisa dessas. Mas é, de fato, o que faz. Já lhe sugeri que seria melhor falar de desliteralização do que de desmitologização, para dizer que os símbolos não podem ser tomados como expressões literais de eventos no tempo e no espaço. Essa tarefa precisa realmente ser feita porque dela depende a possibilidade da comunicação da mensagem cristã aos pagãos de nosso tempo, incluindo nós mesmos em virtude de pelo menos metade de nossa educação. Vivemos todos na fronteira entre o cristianismo e o humanismo. Nem mais somos capazes de falar a nós mesmos honestamente em termos bíblicos a não ser que os desliteralizemos.

Na mesma medida em que reside aí a importância de Bultmann, não lhe foi possível criar uma estrutura sistemática, nem mesmo com a ajuda do existencialismo de Heidegger. Mas devemos admitir, por outro lado, que esse existencialismo lhe tem auxiliado a demonstrar o caráter existencialista dos conceitos do Novo Testamento. A interpretação existencialista do Novo Testamento leva em consideração conceitos como ansiedade, cuidado, culpa e vazio. E isso é muito importante. Eu também tenho aplicado a interpretação existencialista aos textos bíblicos em todos os sermões que tenho pregado. Mas Bultmann não é capaz de apresentar todo o seu material numa estrutura realmente sistemática.

5. O método da história das religiões

Hermann Gunkel (1862-1932) foi o primeiro grande crítico do ponto de vista da história das religiões. Era, antes de tudo, um estudioso do Antigo Testamento, muito embora seus métodos e os resultados das pesquisas também afetassem os estudos do Novo Testamento. Na Alemanha o movimento no qual participava chamava-se *Religionsgeschichtliche Schule*, que significa em nossa língua "escola da história das religiões". Não era escola no sentido de estar interessada em religiões vivas como o islamismo, o

budismo, o hinduísmo, etc. Mas no sentido de ser um método de análise dos conteúdos dos escritos bíblicos. Procurava descobrir até que ponto o Antigo e o Novo Testamento dependiam do simbolismo religioso das religiões dos arredores. Esse estudo, naturalmente, excluía as religiões asiáticas, como o islamismo, que teriam surgido depois, mas incluía as religiões da Pérsia, do Egito e da Assíria. Incluía também as formas religiosas primitivas e especialmente as de mistério desenvolvidas no mundo helênico. Até que ponto os escritos bíblicos dependiam desses movimentos religiosos pré-judaicos e pré-cristãos?

Os estudos e as descobertas de Gunkel exerceram tremenda influência. Creio que o *Comentário sobre Gênesis*,[8] de Gunkel, ainda é a obra clássica que melhor mostra a influência das religiões pagãs sobre os livros do Antigo Testamento. Revela os temas das religiões pagãs primitivas presentes nas histórias de Gênesis. Demonstra como o espírito judaico, o profetismo e, mais tarde, os escritores sacerdotais transformaram os mitos pagãos e os purificaram sob o impacto da profecia. Esses estudos nos deram uma compreensão melhor do Antigo Testamento.

O mesmo aconteceu com o Novo Testamento. As religiões contemporâneas influenciaram os escritores do Novo Testamento. É óbvia, por exemplo, a influência dos movimentos apocalípticos. Há conceitos relacionados com as religiões de mistério. O termo "Senhor" (*Kyrios*) poderia se relacionar com essas religiões. Ninguém poderá, hoje, estudar o Novo Testamento com seriedade sem atentar para esses fatos. As opiniões dos especialistas, é claro, nem sempre coincidem, mas o método em si deve ser levado a sério.

Questões

Parece que a maior parte dos teólogos sistemáticos que estamos estudando agora não tratou do problema do pecado ou, quando fez, não conseguiu tratá-lo adequadamente. Não sei se o que estou dizendo faz sentido. Se faz, esse fato seria importante para a tarefa teológica?

Não se pode dizer isso dos teólogos de mediação. Examinamos a doutrina do pecado de Schleiermacher e indicamos suas falhas. Ele achava que o pecado vinha de modo evolucionário em que as incapacidades do desenvolvimento mental humano contrastavam com o seu desenvolvimento físico. A escola ritschliana também não

8. *Genesis übersetzt und erklärt*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1901. Cf o seu *The Legends of Genesis*, traduzido por W. H. Carruth, Chicago, the Open Court Publishing Co., 1901. Este livro é a tradução da introdução do autor ao *Comentário sobre Gênesis*.

percebeu todo o significado do pecado, descrevendo-o igualmente com o conflito entre a consciência e a base natural do homem. A salvação passava a ser a vitória sobre essa base natural alcançada pelo poder espiritual do homem. Segundo Ritschl salvação era, principalmente, perdão de pecados, e não transformação. A escola ritschliana não conhecia a idéia da presença transformadora do Espírito no homem. Sua pergunta, pois, faz sentido em relação aos principais teólogos estudados. Mas não se pode dizer o mesmo a respeito dos teólogos de mediação, pelos quais passamos muito depressa. Não mencionei um teólogo muito importante sobre a doutrina do pecado, Julius Müller (1801-1878). Recebeu até o apelido de "Müller-pecado" por ter escrito um enorme tratado sobre o assunto[9], especialmente na perspectiva da filosofia de Schelling. Naturalmente, quando examinamos os filósofos e teólogos existencialistas, mostramos como entenderam a situação humana. Kierkegaard foi estudado nessa perspectiva. Sua idéia de que o pecado se pressupõe a si mesmo, seu conceito da transição da inocência para a culpa, e o problema da doença até a morte são aspectos profundos da realidade do pecado. Muito mais do que Schleiermacher e Ritschl, os teólogos de mediação se mantiveram firmes na tradição que entende a profundidade do pecado.

6. Ernst Troeltsch

Tendo apenas mais quatro aulas, vou me limitar a rápidas considerações sobre quatro temas. O primeiro é o pensamento de Ernst Troeltsch, que foi meu colega na Universidade de Berlim e que considero um dos meus mestres, embora nunca tenho ouvido suas aulas. Em segundo lugar, vou falar a respeito dos fundamentos do socialismo na Alemanha. Em terceiro lugar, sobre Karl Barth, e, finalmente, sobre o existencialismo.

Vamos estudar Troeltsch, primeiramente, como filósofo da religião. Estava preocupado com o sentido da religião no contexto do espírito humano ou da estrutura mental humana. Seguia Kant, aceitando suas três críticas, mas achando-as insuficientes. Não haveria apenas o *a priori* teórico, a estrutura categorial humana, descrito na *Crítica da razão pura*, nem só o moral, presente na *Crítica da razão prática*, nem ainda só o estético, na *Crítica do juízo*, mas também o *a priori* religioso. Queria dizer que existe na estrutura da mente humana um *a priori* de onde procede a religião. Está aí em essência, como, aliás, todos os outros três. Se aparece ou não no tempo e no espaço é um outro assunto, mas quando aparece tem seu próprio tipo de certeza, como os outros. Trata-se de um *a priori*. Afirmar que é um *a priori* não significa que deva ser entendido temporalmente,

[9] *The Christian Doctrine of Sin*, traduzido por William Urwick, Edimburgo, T. & T. Clark, 1868.

como se todas as categorias de Kant estivessem claras na consciência de um recém nascido. Não é isso que o *a priori* significa. O que quer dizer é que essas categorias se desenvolvem sob o impacto da experiência porque somos humanos, donos de mente humana e estrutura racional humana. Era o que Troeltsch procurava mostrar com esse *a priori* religioso. Eu diria que, nesse aspecto, ele se situa na grande tradição da escola franciscana-agostiniana da Idade Média. Acho impossível entender filosoficamente a religião sem esse centro, na estrutura do homem enquanto tal, onde se encontram o infinito e o finito.

Em seu livro, *O caráter absoluto do cristianismo*[10], Troeltsch critica o conhecido livro de Harnack *Que é cristianismo?* Pergunta de onde vem essa essência. Identificar-se-ia com a época clássica do cristianismo, que era o período dos apóstolos? Ou, quem sabe, uma abstração a partir de todos os períodos de sua história, segundo o método aristotélico que abstrai das realidades concretas para a obtenção da essência? Seja como for, estamos sempre diante de impossibilidades, porque nunca encontraremos tal essência na história. A história se abre para o futuro. Se quisermos falar em essência teríamos que participar desde agora no futuro todo, e isso não é possível. Negava, então, a possibilidade de se encontrar qualquer essência.

Troeltsch não foi apenas um filósofo da história; era homem de grande visão histórica. Lembro-me da efervescência causada pela publicação de importante ensaio sobre o significado do protestantismo para o mundo moderno.[11]

Nesse artigo, escreveu sobre o caráter medieval do protestantismo original, e se opôs à idéia de que o protestantismo acabara com o mundo medieval. Procurou demonstrar que o protestantismo conservava todas as feições do mundo medieval. Em vez disso, foi só no iluminismo que a Idade Média chegou ao fim. Esse tipo de análise expressava basicamente o que chamamos de protestantismo liberal.

A filosofia da história de Troeltsch baseia-se numa atitude negativa diante do que chama de "historicismo". Segundo esse historicismo, a história não passaria de mera observação do passado. Não se participa na leitura dessa história nem em suas decisões. Trata-se de uma atitude relativista. Quando o século dezenove chegava ao fim, a história, sob a influência do historicismo, era, quando muito, interessante assunto para observação

10. *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1929.
11. *Protestantism and Progress: a Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World*, traduzido por W. Montgomery, Boston, Beacon Press, 1958, da edição alemã de 1911 *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der Modernen Welt.*

sem qualquer envolvimento pessoal. Conheço pessoas que ainda hoje estudam a história dessa forma. Mas Troeltsch tentou superar essa situação por meio de uma proposta nova. Perguntava: Qual é o propósito da história? A que fim se dirige? O fim da história teria de determinar o seu significado. Entretanto, negava a possibilidade de se conhecer esse propósito ou de conferirmos propósito à história. Achava que poderíamos apenas falar da estrutura concreta da história na qual vivemos. Progredia, dessa forma, em relação ao historicismo. Não se conformava em ser mero observador; queria também transformar a história. Só que o fez de maneira muito limitada. Acreditava que nos competia preparar o próximo estágio da história, coisa que ele chamava de europeísmo. Coincidia com o que chamamos hoje de mundo ocidental. Incluía, naturalmente, os Estados Unidos, em seu projeto. Não empregava o termo mundo ocidental, porque naquela época o conflito entre o ocidente e o oriente ainda não havia começado. Seu europeísmo se compunha de elementos cristãos, judeus, gregos, romanos e germânicos. O cristianismo seria a religião do europeísmo; pertencia ao mundo ocidental. As missões não deveriam tentar converter o mundo oriental, mas apenas promover a interpenetração entre as grandes religiões. Foi presidente de uma sociedade missionária orientada pela teologia liberal, e como presidente desenvolveu esse conceito de missão. Queria a interpenetração entre religiões e culturas. Abandonava a idéia do caráter absoluto do cristianismo - não importando o significado desse conceito questionável. O cristianismo relativizava-se ao se limitar à cultura ocidental e ao se transformar na religião do europeísmo. O cristianismo e a cultura ocidental pertencem-se mutuamente. Quanto à cultura oriental, o máximo que se pode esperar é a proposta interpenetração das religiões.

O próximo tema a discutir é da mais alta importância para a teologia. A história da teologia no passado restringia-se, em geral, à história do dogma ou dos pronunciamentos doutrinais da igreja. Foi assim que Harnack a entendeu. Mas Troeltsch se deixou influenciar por Max Weber (1864-1920), grande sociólogo e, talvez, o mais importante pensador da Alemanha do século dezenove. Troeltsch perguntava: Que dizer a respeito dos ensinamentos sociais das igrejas cristãs?[12] Sua grande obra trata desse assunto. Não deveríamos revisar as declarações dogmáticas à luz da realidade social em lugar de tratá-las sem esse relação com a sociedade? Seu método foi influenciado pelos princípios metodológicos do marxismo, porém contrabalançados pela interpretação de Max Weber da relação entre pensamento e realidade social. Por exemplo, Max Weber procurava mostrar a tremenda influência do calvinismo na maneira como os dirigentes capitalistas

12. *The Social Teachings of the Christian Churches*, traduzidos por Olive Wyon, New York, the Macmillan Company, 1931.

ganhavam suas fortunas e administravam suas fábricas. A ética calvinista inspirava-lhes a se entregar a um tipo intramundano de ascese pessoal.

O método de Troeltsch era uma via de duas mãos. De um lado, achava que todas as doutrinas dependiam das condições sociais e não podiam ser entendidas sem levá-las em conta. Era o lado marxista. Mas de outro lado, acreditava que as preocupações supremas ou fundamentais, as convicções religiosas pessoais e suas conseqüências éticas, geravam as condições sociais. Buscava, então, com Max Weber, uma nova chave de interpretação da história da religião.

Essas são as principais idéias de Troeltsch. Como já lhes disse, eu fui muito influenciado por elas. Mas eu já pertencia a uma outra geração, e duas coisas indicam esse fato. Muitos de nós não estávamos satisfeitos com a maneira como Troeltsch procurava superar o historicismo. Sentíamos que ele próprio ainda não se libertara dessa atitude. O existencialismo, recém-nascido, também começava a nos levar para longe de Troeltsch. Ele não tomava conhecimento dessas novas idéias. Na verdade, oriundo da escola de Ritschl, mantinha-se numa espécie de essencialismo racionalista. Enquanto procurávamos superar estas limitações de Troeltsch, sempre permanecemos gratos à crítica fermentada por ele diante de tantas formas tradicionais de teologia cristã. Transmitiu-nos uma liberdade capaz de transcender, em geral, a estreita atitude biblicista da escola ritschliana e da teologia liberal, que, não obstante seu liberalismo, pendurava-se ainda em elementos pietistas e biblicistas.

7. Socialismo religioso

O socialismo religioso pode ser visto como tentativa de superação das limitações do esforço de Troeltsch de ir além do historicismo. Gostaria de ter tido tempo para discorrer sobre as fontes do socialismo religioso. Essas fontes incluem homens como Boehme, Schelling, Oetinger, certa tradição de realismo bíblico nem ortodoxo nem fundamentalista, de um lado, nem pietista, do outro, ao mesmo tempo em que transcende o luteranismo doutrinário ao se aproximar das realidades sociais e políticas. As idéias fundamentais dessa tendência voltam hoje com muita importância. Entende-se hoje que Deus se relaciona com o mundo e não apenas com o indivíduo e sua vida interior. Sua atividade tampouco se circunscreve aos limites da igreja enquanto entidade sociológica. Deus se relaciona com o universo, e o universo inclui a natureza, a história e a personalidade. Martin Kähler e Adolf Schlatter participavam nessas idéias.

Acentuavam a liberdade de Deus para agir fora da igreja fosse ela ortodoxa ou pietista. Também não aceitavam a transformação da religião em moralismo, da teologia escapista da escola ritschliana.

Preciso mencionar dois nomes, os Blumhardts, pai e filho: Johann Christoph Blumhardt (1805-1880) e Christoph Blumhardt (1842-1919). Ambos foram pastores e o filho logo se tornou líder político do movimento socialista. O pai Blumhardt, como era conhecido, acreditava poder expulsar forças demônicas. Praticava o ministério da cura em sua paróquia de Bad Boll em Württemberg. Não curava pela fé, por lhe parecer matéria de concentração mágica, mas pelo poder do Espírito divino que dele emanava, como, aliás, era o que Jesus fazia segundo os sinóticos. Chegou à conclusão que Deus é um Deus *curador ou restaurador* e que, portanto, tem a ver com o mundo e todas as dimensões da realidade e não apenas com a conversão interior da alma humana.

O filho Blumhardt aplicava essas idéias às realidades sociais. Acentuava a idéia do amor de Deus pelo mundo. Esse amor, dizia, não se limitava à igreja ou aos cristãos. Rebelava-se contra o egocentrismo do tipo individualista de religião caraterizado pelo luteranismo pietista da época. Por causa disso, participava no movimento socialista que crescia na passagem do século dezenove para o vinte. Trabalhava a partir de uma compreensão intra-histórica do reino de Deus, sem abandonar a visão de realização transcendental do reino. O evangelho social, aqui nos Estados Unidos, se esqueceu muitas vezes dessa dimensão transcendental. Afirmava que as obras dos que não conhecem Deus são muitas vezes obras de Deus maiores do que as da igreja ou dos cristãos explicitamente realizadas em nome de Deus.

Essas foram as idéias que depois desenvolvemos no movimento socialista religioso. Lembro-me de as termos apresentado na Conferência de Oxford, em 1937, que foi uma das importantes conferências do movimento ecumênico moderno. Naquela época eu era presidente de uma pequena comissão que incluía, entre outros, alguns teólogos ortodoxos orientais. Deveríamos preparar uma declaração sobre as relações da igreja com o socialismo e o comunismo. Apresentamos o nosso relatório ao plenário da assembléia, em condições bastante dramáticas. Dissemos que muitas vezes Deus fala à igreja mais diretamente de fora da igreja, por meio dos inimigos da religião e do cristianismo, do que a partir de seu interior, por meio dos representantes oficiais da igreja. Relacionamos nossas idéias com os movimentos revolucionários dos séculos dezenove e vinte e, especialmente, com o movimento socialista. Nosso relatório foi aceito quase sem modificações pela assembléia de Oxford. Embora fosse um avanço muito importante,

as igrejas não estavam preparadas para entendê-lo. Hoje, se o Conselho Nacional de Igrejas ou o Conselho Mundial de Igrejas fizerem declarações desse tipo, serão ouvidos e entendidos e talvez atacados por alguns. Mas naqueles dias, esse tipo de pronunciamento não podia ser plenamente entendido e foi, por isso, quase esquecido. Assim, a partir da experiência e da ousadia de gente como os Blumhardts surgia nova compreensão da relação da igreja com a sociedade numa linguagem até então ignorada pelas igrejas européias. O socialismo religioso foi um dos movimentos que possibilitaram esse novo poder e essa nova visão.

Em relação com esse movimento poderemos dizer algo a respeito do papa João XXIII. Ele teve a capacidade de criticar a igreja, a sua própria igreja, e declarar publicamente como ela se tornou irrelevante para tantas pessoas hoje em dia. Mostrou-nos que o espírito profético capaz de criticar o grupo religioso do próprio profeta não morrera completamente na Igreja Romana. Estava lá e se fazia ouvir surpreendentemente pelo mais alto hierarca, de quem menos se esperaria uma tal atitude. Esse mesmo papa esforçou-se também para alcançar as pessoas sem igreja, não apenas os "irmãos separados" fora da Igreja Católica Romana, mas os secularistas e até mesmo os inimigos da igreja e do cristianismo. Sinto-me muito à vontade com ele, na base de meu passado religioso socialista. Temos em comum essa auto-crítica profética, aberta à verdade esquecida pela igreja, e que em nossa época se levanta contra a igreja na forma de movimentos secularistas e anti-religiosos.

Os predecessores imediatos do movimento socialista religioso foram, na Suíça, Hermann Kutter (1869-1931) e Leonhard Ragaz (1868-1945), bastante conhecidos pelos que já leram alguma biografia de Karl Barth. Ambos lutaram em favor da justiça e da paz em nome do cristianismo, Kutter mais profeticamente, e Ragaz mais politicamente. Devemos relembrar que o próprio Barth fazia parte do movimento religioso socialista antes de se afastar de todos os movimentos desse tipo. Tentávamos desenvolver certo tipo especial de socialismo religioso na Alemanha, depois da primeira guerra mundial, que levasse em consideração a situação histórica local. Com a revolução de 1919, na Alemanha, o país se dividiu entre os movimentos trabalhistas e as igrejas tradicionais, que eram praticamente luteranas, a não ser no ocidente onde havia certa influência calvinista. Depois da primeira guerra mundial, enfrentávamos essa divisão entre o transcendentalismo luterano e o utopismo secularista dos grupos socialistas. Queríamos acabar com essa divisão. Os luteranos acreditavam que o mundo estava nas mãos do demônio, e que o único poder capaz de enfrentá-lo era a autoridade do Estado. Negavam-

se pois, inteiramente, quaisquer movimentos revolucionários, e a tradição germânica luterana não aceitava a idéia da transformação da sociedade em nome de Deus. O mundo secular achava que a revolução estava por arrebentar. Sua vinda era questão de cálculo científico; nem mesmo exigia muita atividade política. Não tinha nada de transcendental, mas acreditava que o socialismo resolveria todos os problemas.

Estávamos entre dois pólos, na época. Respondíamos diante dessa situação a partir de certos conceitos básicos. O primeiro era o conceito do *demônico*. Nossa interpretação tratava das estruturas demônicas do mal nos indivíduos e grupo sociais. Quando empregamos pela primeira vez o conceito de demônico, por volta dos anos vinte, ninguém o conhecia a não ser em livros de história relacionados com superstições e crenças nos demônios. Empregamos o termo "demônico" para descrever as estruturas destruidoras em contraposição aos elementos criativos. Este conceito se baseava na descrição psicológica dos poderes compulsivos nos indivíduos, e na descrição sociológica segundo a análise marxista da sociedade burguesa. As estruturas sociais são ao mesmo tempo criativas e destrutivas.

Passamos, daí, para o conceito de *kairos*, significando a entrada do eterno na história em virtude da luta contra o poder demônico. *Kairos* significa tempo, o tempo certo, o tempo qualitativo em contraste com *chronos*, o tempo do relógio, o tempo quantitativo. A idéia de *kairos* é bíblica, relacionada especialmente à mensagem de João Batista e de Jesus, e à interpretação paulina da história. Esse conceito, para nós, era o principal conceito mediador entre os dois extremos. Contra o transcendentalismo luterano, *kairos* queria dizer que o eterno pode entrar no temporal e iniciar uma nova era. Contra o utopismo, aprendemos a perceber a fragmentariedade das conquistas históricos. Não se alcança nenhum fim perfeito na história, sem a interferência do demônico. Expressávamos esses símbolos, às vezes, com a imagem do milênio, do Apocalipse. As forças demônicas poderiam ser banidas por mil anos, mas não totalmente vencidas para sempre. Retornariam de suas prisões nos lugares subterrâneos. Trata-se de pura mitologia, mas bastante profunda. Alertamos para o fato de que o demônico pode ser vencido durante um certo tempo. Assim, certas estruturas demônicas particulares podem ser superadas. Mas o demônico sempre retorna, como disse Jesus ao descrever o caso do indivíduo em que muitos outros demônios apareceram logo depois da expulsão de apenas um.

O terceiro conceito era a idéia de teonomia. Dizíamos que o alvo do movimento socialista religioso era o estado teônomo da sociedade. A teonomia transcende a

autonomia. Autonomia é pensamento crítico vazio. Transcende a heteronomia. Heteronomia é autoritarismo e escravidão. A teonomia reúne os elementos verdadeiros da autonomia e da heteronomia. Chega à realização da sociedade com sua substância espiritual, apesar da liberdade do desenvolvimento autônomo, e apesar de viver nas grandes tradições em que o Espírito se tem presentificado. Essa era a nossa resposta. Achávamos que na Europa, durante o século doze, acontecera algo muito perto da teonomia, representado especialmente pela escola teológica franciscana-agostiniana.

Mas não me entendam mal! Jamais dissemos, como os românticos, que a Idade Média fora totalmente teônoma. As pessoas eram tão más como em qualquer outra época. Mas havia na estrutura da sociedade certos elementos teônomos. A vida se concentrava nas grandes catedrais e nelas a vida era também inteiramente consagrada. É o que entendo por teonomia. Quando vocês visitam a Europa podem ver os produtos criativos e genuínos dessa teonomia - não as imitações pseudo-góticas encontradas em outras partes do mundo - e perceber como a totalidade da vida nessas pequenas cidades - como Chartres, perto de Paris - era arranjada sob a linha vertical dirigida para o supremo.

O movimento socialista religioso nunca se concentrou na busca de salários mais altos etc., embora houvesse muito a ser feito nessa direção. A situação era incrivelmente exploradora. Procurava, no entanto, reestabelecer a linha vertical por meio de novas formas. Eu diria, porém, que a situação não mudou desde 1920. O mesmo problema também existe neste país, não na estrutura social, mas na espiritual. Não existe, aqui, a linha vertical. Falta-nos a cultura teônoma.

Quando surgiu o nacionalismo religioso no contexto do nazismo, utilizava no começo algumas idéias do socialismo religioso com a finalidade de demonicamente elevar a realidade finita à categoria infinita, religiosamente aceitável na Alemanha. Nos primeiros anos de Hitler, quando ainda se podia lutar intelectualmente, resisti a essa falsa apropriação de nossos conceitos criados originalmente para outro propósito. Se tivéssemos tempo, examinaríamos ainda o pacifismo religioso e o evangelho social norte-americanos. Em termos gerais, eu diria que a forma de pacifismo que encontrei, quando vim para os Estados Unidos em 1933, desapareceu com a segunda guerra mundial, quando apenas o poder conseguia resistir em face da elevação demônica do nazismo, e também por causa do tipo de interpretação teológica dada por Reinhold Niebuhr a respeito da complexa situação humana.

8. Karl Barth

Vamos estudar especialmente o começo da carreira de Karl Barth. Como já disse, ele veio do movimento socialista religioso da Suíça, mas não se uniu a esse movimento na Alemanha. Ao contrário, percebia o perigo, que realmente apareceu, no abuso do socialismo religioso pelo nacionalismo religioso, identificando a mensagem cristã com determinada idéia política ou social. Karl Barth considerava "idólatra" qualquer identificação da mensagem cristã com nacionalismo, socialismo, democracia, "american way of life", ou qualquer outra tendência. Achava que o perigo da idolatria era pior do que o perigo do divórcio entre igreja e sociedade contra o qual nos rebelávamos no início do nosso movimento socialista religioso. Portanto, atacava tudo isso, incluindo o socialismo religioso. De certa forma, a atitude de Barth era também muito perigosa. Os estudantes luteranos da Alemanha preferiam se retirar dos problemas sociais para se dedicar ao estudo da teologia sistemática e da pesquisa bíblica. Barth acabou com a tentativa de qualquer relacionamento entre a teologia e o movimento trabalhista revolucionário na Alemanha. Senti essa situação muito claramente entre os estudantes de Marburgo, onde eu lecionava. Logo depois da primeira guerra mundial os estudantes não queriam enfrentar os grandes problemas sociais criados pela catástrofe da guerra, e se refugiavam nos santuários das discussões puramente teológicas.

Contudo, em face do que veio depois, a contribuição de Barth acabou sendo providencialmente benéfica, salvando o protestantismo da devastação e das matanças do nazismo neocoletivista e pagão. A teologia de Barth, também chamada de neo-reformada, redescobria Lutero segundo a tradição ritschliana, embora de modo bem mais profundo, especialmente no que concerne às doutrinas do pecado e da graça. Essa teologia era chamada, no começo, de teologia da crise. "Crise" pode significar duas coisas. Refere-se à crise histórica da sociedade burguesa da Europa central depois da primeira guerra mundial. A teologia de Barth refletia muito pouco essa crise. Ele elevava essa crise ocasional, acontecida num determinado momento histórico, a uma crise universal das relações entre o eterno e o temporal. A crise é sempre a crise do temporal no poder do eterno. Essa é a situação humana em todas as épocas. E assim, desaparecia o interesse pelos problemas sociais, após a guerra, na escola barthiana, em favor de questões doutrinárias.

Barth justificava sua posição em nome do caráter absoluto de Deus. Deus não é objeto de nosso conhecimento ou ação. Essa idéia domina o seu comentário da carta de

Paulo aos romanos,[13] livro de grandes paradoxos proféticos. Foi recebido na Alemanha e na Europa toda como uma obra profética. Sua exegese não era medida por estritos padrões históricos. Barth bem o sabia. Tratava-se, antes, de uma tentativa de revisar o caráter paradoxal da absoluta transcendência de Deus, inatingível por nós, escapando completamente de nossos esforços de usá-la ou de conhecê-la; o Deus transcendente vem a nós ou não vem. Todos os nossos esforços para chegar a Deus são qualificados de religião, e é precisamente contra a religião que se levanta a revelação de Deus. Começa aí a guerra contra o uso da palavra "religião" na teologia.

Quando retornei à Alemanha em 1948, depois da época de Hitler, fui imediatamente atacado ao utilizar a palavra "religião" em meus escritos e nas minhas conferências, porque, depois dos escritos de Barth contra os cristãos nazistas, essa palavra queria dizer arrogância humana expressa na tentativa de se chegar a Deus. Aos poucos, no entanto, as pessoas foram entendendo que a revelação só chega ao homem quando este a recebe, e que qualquer recepção da revelação é religião, seja em forma mais interiorizada ou mais secularizada, e que, enquanto religião, sujeita-se constantemente à deformação. Na primeira fase de sua carreira, Barth não se dava conta disso; identificava a revelação com a mensagem cristã, e negava o caráter revelatório de tudo que não fosse essa mensagem. Negava, assim, a teologia natural. Sua famosa controvérsia com Emil Brunner sobre o ponto de contato entre o homem e Deus, provocou sua reação contra a teologia natural. não se tratava de mero ataque ao sistema tomista da religião natural, porque esse ataque não era necessário. O que atacava era a existência no homem de qualquer coisa que pudesse levá-lo a reconhecer Deus como tal. Atacava a fórmula de Troeltsch da existência de um *a priori* religioso no homem. Barth acreditava que a imagem de Deus no homem havia sido inteiramente destruída. Em seguida rejeitou o misticismo, como Ritschl e Harnack. Negava a possibilidade de qualquer identidade entre Deus e homem, mesmo na doutrina do Espírito que habitava no homem. Não dizia, "Eu creio", mas "eu creio que creio". O Espírito não está em mim, mas contra mim. Não respondia, é claro, à questão da maneira como Deus aparece aos homens.

A teologia de Barth também tem sido chamada de dialética. Trata-se de um termo inadequado. Essa teologia, no seu início profético, era paradoxal; depois, se sobrenaturalizou. Mas nunca foi dialética. A dialética supõe um progresso interno que vai de um estado a outro impulsionado por dinâmica própria. Dessa posição surgiram inúmeras outras doutrinas anti-liberais. A palavra de Deus é afirmada em antítese à

13. *The Epistle to the Romans*, traduzido por Edwyn C. Hoskyns, New York, Oxford University Press, 1933.

idéia de consciência religiosa de Schleiermacher, e a todas as formas de experiência pietista ou mística. Barth aceitava a cristologia clássica e partira do dogma trinitário. Partia, pois, de cima, da trindade, da revelação dada, e descia ao homem, e, na sua última fase, às profundezas do homem, ao falar da "humanidade de Deus".[14] Na minha teologia, ao contrário, eu começo com o homem, sem tirar do homem a resposta divina, mas começando com o problema presente no homem, ao qual a revelação divina responde.

Mais algumas palavras sobre a postura de Barth a respeito da crítica histórica dos movimentos sociais políticos. Silenciou completamente a respeito dos problemas da crítica histórica. Ignorou a questão do Jesus histórico. Mas os problemas não podem ser silenciados. Então, quando Bultmann escreveu seu ensaio sobre a desmitologização, a teologia se dividiu tragicamente, e as questões mantidas em silêncio explodiram agitando todo o mundo teológico. Graças a Bultmann a questão histórica não foi banida da teologia. Aí está a sua importância. Ele nos mostrou que essa questão era importante e que a nossa relação com a Bíblia não pode se expressar apenas por meio de frases paradoxais e sobrenaturais, mesmo possuídas pelo poder profético de Karl Barth. Precisamos enfrentar a questão do significado histórico dos escritos bíblicos.

Barth não se distanciou apenas do socialismo religioso, mas também, por algum tempo, do lado político do poder de Hitler. Aceitava-o, e não se pronunciava contra esse poder em nome da religião, mesmo quando teve ocasiões de fazê-lo. Por exemplo, em 1° de abril de 1933 as igrejas nada disseram quando os judeus foram atacados pela primeira vez e muitas vidas e propriedades foram destruídas. As igrejas nada falaram até que elas mesmas foram atacadas por Hitler. Essa foi uma das grandes falhas das igrejas alemãs e também de Karl Barth. Mas, logo após, Barth se tornou o líder da resistência intraeclesiástica ao nacional-socialismo. Finalmente, reconheceu o que antes havia negado, que o movimento encabeçado por Hitler era quase-religioso e representava sério ataque contra o cristianismo. Foi então que escreveu sua famosa carta aos cristãos da Inglaterra, pedindo-lhes, em nome de Cristo, que resistissem em face de Hitler.[15] Mudava de posição. Hoje em dia Barth é mais ou menos neutro, e não gosta de identificar a causa de Cristo com a causa do Ocidente, fiel a seus princípios fundamentais. Por causa disso tem sido muito atacado pelas igrejas ocidentais. Não aplicaria ao comunismo a mesma crítica que faz ao islamismo e a Hitler. Assim, acabou retornando à sua posição original de distanciamento.

---

14. *The Humanity of God*, traduzido por John N. Thomas, Richmond, John Knox Press, 1960.
15. *This Christian Cause, a Letter to Great Britain from Switzerland*, New York, the Macmillan Company, 1941.

9. Existencialismo

Já conversamos bastante sobre existencialismo em conexão com Schelling, Kierkegaard, Nietzsche e Feuerbach, cujas revoltas contra Hegel geraram elementos existencialistas em seus pensamentos. São as fontes do existencialismo atual. Mas o existencialismo não é apenas uma revolta; é também, um estilo. O existencialismo se tornou o estilo de toda a grande literatura, das artes e de outros meios de nossa auto-expressão. Está presente na poesia, no romance, no teatro, nas artes visuais e, segundo minha opinião, o século vinte haverá de ser caraterizado, no futuro, como a era do existencialismo.

Vamos procurar, primeiramente, definir o termo. Trata-se de um modo de ver o homem. Mas há dois modos possíveis de ver o homem. O primeiro é o modo essencialista que desenvolve a doutrina do homem na base de sua natureza essencial dentro da totalidade do universo. O outro é o existencialista, que olha para a situação do homem no tempo e no espaço, percebendo o conflito entre o que existe no tempo e no espaço e o que é essencialmente dado. Religiosamente falando, esse é o conflito entre a bondade essencial humana, cujo ponto mais alto é a liberdade de contradizer a mesma liberdade, e a queda nas condições da alienação existencial. A situação é universal, mas o homem é responsável por ela.

A filosofia existencialista se revolta contra o predomínio do essencialismo na maior parte da história da filosofia ocidental. Ela reanima elementos existencialistas de épocas passadas, como certas idéias de Platão, da Bíblia, de Agostinho, de Duns Escoto e de Jacob Boehme, entre outros. Entre os elementos essencialistas que predominam na maioria dos filósofos do passado encontram-se sempre alguns elementos existencialistas. Platão, por exemplo, seria o filósofo clássico. Seu mundo das idéias ou das essências pertence ao essencialismo, fiel à análise e às descrições desse tipo. Mas o existencialismo de Platão aparece em seu mito da alma humana aprisionada, antes de ser libertada da caverna. Hegel expressou o essencialismo com muita força. Ele é a grande síntese. Mas havia no pensamento do próprio Hegel certos elementos existencialistas ocultos, que seus alunos perceberam e dirigiram contra o mestre, inaugurado o caminho da revolta existencialista. Finalmente, agora, o existencialismo se transformou num estilo. É nesse ponto que estamos.

A redescoberta do existencialismo é muito importante para a teologia. Tem percebido os elementos mais tenebrosos do homem em contraste com a filosofia da

consciência voltada para as decisões conscientes do homem e para a sua boa vontade. Os existencialistas aliaram-se à análise freudiana do inconsciente em protesto contra a antiga psicologia da consciência. O existencialismo e a psicologia psicoterapêutica sempre trabalharam juntos. A descoberta do inconsciente humano foi da mais alta importância para a teologia. Conseguiu mudar os tipos moralista e idealista que já discutimos. Remeteu a questão da condição humana para o centro do pensamento teológico, e por causa disso as respostas teológicas passaram a ser novamente importantes. Por tudo isso, podemos dizer que o existencialismo e Freud, com todos os seus seguidores e simpatizantes, são aliados providenciais da teologia cristã no século vinte. De modo semelhante, a análise marxista da estrutura da sociedade tem sido tremendo fator para despertar as igrejas à responsabilidade em face das condições sociais em que vivemos hoje.

Muita gente me pergunta se eu sou um teólogo existencialista, e a minha resposta é sempre curta. Eu digo: "Cinqüenta por cento". Quero dizer que para mim o essencialismo e o existencialismo andam juntos. O puro essencialismo é impossível para quem se envolve pessoalmente na situação humana e não pretende sentar-se no trono de Deus como Hegel, ao construir a história do mundo chegando à consumação, em princípio, na sua filosofia. Era a arrogância metafísica do puro essencialismo. Pois o mundo continua aberto ao futuro, e não estamos sentados no trono de Deus, como dizia Karl Barth na sua famosa sentença: Deus está no céu, e o homem na terra.

Por outro lado, o puro existencialismo não é possível porque sempre se usa linguagem para se descrever a existência. Ora, a linguagem trata de universais. Ao empregar universais, a linguagem, pela própria natureza, é essencialista e não pode fugir disso. Qualquer esforço para reduzir a linguagem a simples ruídos ou exclamações resultaria no regresso do homem ao nível animal onde não há universais. Os animais não podem expressar os universais. Mas o homem pode e deve expressar o seu encontro com o mundo por meio de universais. Sua mente situa-se numa moldura essencialista. O existencialismo só é possível enquanto elemento de um todo maior, numa visão da estrutura do ser na sua bondade criada, e, então, enquanto descrição da existência humana, dentro dessa moldura. Os conflitos entre a bondade essencial e a alienação existencial só podem ser vistos quando reunimos essencialismo e existencialismo. A teologia precisa considerar os dois lados, a natureza essencial do homem, maravilhosa e simbolicamente expressa na história do paraíso, e a condição existencial do homem, sob o pecado, a culpa e a morte.

Índice de nomes e assuntos

A

Abelardo 19, 202
Adams, James L. 21
Agostinho 24-26, 117, 201, 245
Alienação 26, 28, 67, 91, 142, 178-180, 183, 193, 198, 219
Amor 125, 135, 181, 201, 206, 207, 208
Anselmo 26
Aquino, Tomás de 27, 170, 174, 200-202
Aristóteles 27, 91, 200, 202, 226
Átila, o huno 149
Autonomia 21, 26, 56-59, 76, 94
Avivalismo 41, 166-169

B

Baader, F. 110
Baillie, J. B. 136
Barth, Karl 20, 28, 30, 34, 37, 41, 52, 53, 62, 90, 100, 114, 127, 128, 133, 184, 229, 239, 242-246
Baudelaire 215
Baur, F. C. 34, 153, 154, 227
Bergson, Henri 164, 172
Bernardo de Claraval 28
Bíblia 47, 58, 59, 60, 154, 162, 169, 170, 171, 228, 229
Biedermann, A. 156
Blumhardt, C. 238
Blumhardt, J. C. 238
Boaventura 26, 202
Boehme, Jacob 24, 31, 203, 237, 245
Bonhoeffer, D. 89, 109, 147
Brunner, Emil 28, 32, 41, 130, 184, 243

Bruno, Giordano 102, 103
Bucer, Martin 53
Bultmann, Rudolf 33, 40, 219, 220, 229, 231, 232, 244
Burckhardt, Jakob 41
Burguesia 74-79, 223

C

Calvino, João 29, 46, 47, 50, 53, 58, 59, 228
Capitalismo 108, 169, 193
Cassirer, Ernst 101
Ciência 27, 37, 171-174
Copérnico 172
Cremer, Hermann 229
Cristologia 22, 130-134, 150, 151, 185, 186
Cultura 26, 141, 188

D

Darwin, Charles 173, 210
De Chardin, Teilhard 143, 144
De Gaulle, Charles 109
De Wette, Wilhelm 147
Deísmo 115-117, 122
Demônico 21, 77, 78, 86, 110, 111, 135, 165, 181, 202, 203, 240
Descartes, René 70, 99, 101, 139
Desmitologização 33, 229, 231
Dewey, John 197, 217
Dionísio Areopagita 74
Duns Escoto 26, 202, 245

E

Earl de Shaftesbury 103
Einstein, Albert 64
Eliade, Mircea 20, 35
Eliot, George 153
Elliot, T. S. 158
Engels, F. 170, 199
Epistemologia 88, 157, 223
Espinosa 73, 98, 100, 116, 140, 143, 152, 157, 160, 162, 182
Espírito 26, 28, 46-49, 52-54, 58, 59, 60, 121, 122, 137-148, 241, 243
Essencialismo 28, 157, 158, 177, 185, 245, 246
Ética 33, 85, 116, 144, 177, 222
Existencialismo 63, 93, 110, 131, 133, 134, 140, 141, 149, 150, 157, 165, 174-178, 197, 205, 226, 232, 245-246

F

Fé 26, 27, 28, 30, 45, 46, 180, 220, 222
Feuerbach, Ludwig 154-156, 176, 191, 195, 245
Fichte, J. 104, 154, 157, 160, 161, 202, 221
Finito/Infinito 101-117, 133, 151, 154, 155, 160, 162, 176, 178, 219, 222
Fox, George 52
Francke, August 48, 49
Frank, F. H. R. 217
Freud, S. 58, 110, 111, 143, 161, 178, 200, 204, 207, 245, 246
Fromm, Erich 208
Fundamentalismo 43, 47, 171

G

Galileu 143, 172
Gerhard, Johann 43, 48, 171
Goethe 45, 82, 92, 99, 103, 104, 107, 136, 152, 157
Grande síntese 99, 100, 114, 134, 136, 137, 147, 215, 218, 219, 220, 221, 222, 245
Guilherme de Ockham 26, 202
Gunkel, Hermann 232

H

Harnack, Adolf von 22, 38, 40, 41, 52, 94, 128, 221, 225-230, 243
Hartmann, Eduard von 111, 161
Hartshorne, Charles 164, 203
Hegel, G. W. F. 32, 34, 39, 40, 59, 66, 73, 82, 90, 99, 109, 113, 114, 115, 118, 119, 134-151, 152-158, 161, 166, 170, 176-182, 184, 191, 193, 200-203, 205, 211, 215-217, 221, 222, 245-246
Heidegger, Martin 40, 95, 150, 176, 201, 213, 225, 232
Heráclito 60
Herrmann, Wilhelm 33, 224
Heteronomia 21, 26, 57, 58, 76
História 19, 21, 26, 93, 107-109, 147-150, 236, 237
Hitler, Adolf 149, 208, 241, 243, 244
Hobbes, Thomas 56
Hofmann, J. C. K. von 34
Hoskyns, Edwyn C. 243
Hume, David 56, 84, 86-91, 95, 96, 103, 123
Husserl, Edmund 63
Huxley, Julian 143

I

Ideologia 195, 196, 207
Igreja 58, 93, 109, 133, 146-147, 239
Iluminismo 26, 39, 50, 56-95, 108, 120
Intelecto 202, 203
Intuição 63, 106, 118
Ironia 111, 112, 182, 189

J

Jacobi, F. H. 98
João Escoto Eríugena 116
Joaquim de Fiori 25, 97
Jonas, Hans 225
Jung, Carl 164
Justificação 29, 30, 46, 53, 219, 220
Justino Mártir 23

K

Kafka, Franz 158
Kaftan, Julius 91
Kähler, Martin 29, 33, 45, 167, 168, 171, 176, 219-221, 229, 237
Kairos 21, 25, 240
Kant, I. 28, 56, 57, 58, 61, 72, 76, 84, 86, 88-95, 98-100, 104, 111, 131, 133, 136, 143, 145, 152, 154, 157, 161, 172, 176, 182, 200, 202, 216, 217, 221-224, 234
Kierkegaard, S. 32, 40, 110, 112, 134, 142, 144, 149, 156, 164, 165, 174-190, 191, 193, 218, 234, 245
Kutter, Hermann 239

L

Leibniz, G. W. 69, 70, 82, 83, 147
Lessing, G. E. 56, 69, 96-98, 107, 115
Liberalismo 32, 38, 40, 41, 108
Locke, John 69, 77, 78, 87, 96, 115
Logos 23, 60, 61, 62, 63, 65, 72, 73, 132, 151, 158, 174, 226
Loisy, Alfred 41
Lotze, R. 224
Lutero, Martim 25, 28, 29-35, 42, 46, 48, 50, 53, 102, 117, 149, 202, 211, 228, 242
Lütgert, Wilhelm 229

M

Mackintosh, H. R. 45
Mandeville 84, 86
Maquiavel 85
Marheineke 156
Marsch, Wolf-Dieter 32
Martensen, Hans 40
Marx, Karl 73, 134, 141, 149, 156, 170, 175, 181, 182, 190-200, 207, 208
May, Rollo . 178
Melanchthon, Philipp 53
Mente absoluta 137, 139, 145, 151, 176
Mente moderna 37, 39, 51, 89, 102, 170
Misticismo 25, 27, 28, 31, 52-55, 73, 91, 94, 97, 98, 99, 102, 133, 138, 140, 222, 243
Moltmann, Jürgen 32
Morte de Deus 35, 209, 213, 214
Movimento do Evangelho Social 41, 93
Mozart 114, 180
Müller, Julius 234
Münzer, Thomas 169

N

Natureza 64, 65, 87, 102-106, 141-144, 173
Neo-ortodoxia 31, 57, 62, 184
Newton 94, 143, 171, 172, 174
Nicolau de Cusa 73, 101-103, 116, 141, 151, 160
Niebuhr, Reinhold 75, 93, 100, 187
Nietzsche, F. 40, 85, 101, 103, 116, 134, 149, 153, 164, 172, 175, 201, 205-214, 215, 245
Novalis 110

O

Oetinger 237
Orígenes 24, 47, 163
Ortodoxia 37, 39, 43-55, 59, 127, 131, 165, 170, 171
Otto, Rudolf 28, 31, 125
Overbeck, Franz 41

P

Pannenberg, Wolfhart 32
Papa Gregório Magno 25
Papa João XXIII 239
Paracelsus 160
Parmênides 158
Pascal, Blaise 75, 156, 158
Pecado 75, 133, 179, 180, 220, 233, 234
Pelikan, J. 19
Pfleiderer, Otto 156
Pietismo 32, 33, 39, 41, 45-52, 95, 127, 151, 165, 167, 168, 175
Pitágoras 183
Platão 27, 63, 67, 91, 103, 104, 164, 182, 183, 226, 245
Plotino 54
Positivismo 63, 88, 123, 124, 129
Princípio de identidade 99, 116, 117, 121, 159, 162, 163
Providência 67, 73, 147, 148

Q

Quaquerismo 52, 121

R

Racionalismo 25, 32, 48, 50-52, 54, 73, 91, 116, 120
Ragaz, Leonhard 239
Rauschenbusch, Walter 41, 93, 221
Razão 54, 56, 57, 60-64, 87-94, 115
Reimarus 96, 115
Reino de Deus 25, 67, 79, 93, 94, 196, 197, 213, 214
Religião 26, 35, 122, 125-130, 135-137, 141, 145-147, 156, 182, 195, 222, 243
Ressentimento 206, 207
Revelação 60, 148, 190, 243, 244
Rimbaud 215
Ritschl, Albrecht 28, 31, 33, 39, 93, 216, 221, 224, 234, 243
Robinson, John A. T. 89
Romantismo 25, 39, 71, 84, 96-151, 157
Rothe, Richard 100, 109
Rousseau, Jean-Jacques 56, 68, 73, 83, 84, 86, 87, 95, 96, 100, 115

S

Saint-Simon 107
São Francisco 202
Sartre, Jean-Paul 201
Schelling, Friedrich 24, 31, 82, 93, 99, 100, 101, 103, 104, 106, 110, 111, 116, 118, 130, 136, 143, 145, 151, 152, 154, 156-166, 171, 175, 178, 201-203, 221, 234, 237, 245
Schlatter, Adolf 229, 237
Schlegel, Caroline 162
Schlegel, Friedrich 100, 111, 112, 162
Schleiermacher 28
Schleiermacher, Friedrich 32, 34, 39, 45, 59, 65, 66, 90, 100, 102, 106, 109, 110, 113-134, 141, 170, 200, 215-217, 221, 222, 233
Schopenhauer, Arthur 82, 111, 161, 164, 176, 201, 204, 205, 214
Schubert 101
Schumann 101
Schweitzer, Albert 96, 229, 230
Schweizer, Alexander 34
Sentimento 30, 117-126, 129
Síntese 39, 89, 99, 100, 134-151
Smith, Adam 68
Sobrenaturalismo 64, 116, 120, 121
Socialismo religioso 21, 41, 170, 197, 237-244
Sócrates 65, 182, 183
Spener, Philipp Jakob 32, 48
Stirner, Max 190
Strauss, David F. 34, 153, 162
Strindberg 215
Suarez 170

T

Temple, W. 89
Teodicéia 82, 83, 147, 150
Teologia de mediação 40, 170, 171, 172, 188, 215, 216, 217, 233
Teologia natural 47, 51, 90, 243
Teonomia 21, 25, 58, 59, 240
Tertuliano 44
Tindal 115
Toland 115
Tradição 18-20, 28, 88, 89
Trendelenburg, Friedrich 164, 177
Trindade 22, 25, 131, 133, 158, 244
Troeltsch, Ernst 127, 128, 221, 234-237

V

Van Dusen, H. P. 223
Van Gogh 215
Verdade 159, 182, 184, 195, 222
Voltaire 56, 73, 82, 96, 115
Voluntarismo 200, 201, 228
Vontade 27, 201-205, 213
Vontade de poder 205-206, 208, 212-214

W

Wagner, Richard 208
Weber, Max 79, 236
Wellhausen 230
Wesley, Charles 48, 168
Wesley, John 48, 49, 168
Whitehead, Alfred North 164, 172, 201, 203
Wrede, Wilhelm 230

X

Xenófanes 155
Xenofonte 189

Z

Zinzendorf 32, 49, 123, 168
Zwínglio 46, 127, 228

Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX

2ª edição

No anoitecer de sua vida, um dos maiores teólogos protestantes do século XX toma pela mão suas alunas e seus alunos e percorre com eles os caminhos do diálogo entre o pensamento teológico que vai de Schleiermacher a Barth, passando por Ritschl e Bultmann, e o pensamento filosófico que vai do racionalismo ao existencialismo, passando pelo idealismo e pelo marxismo. Um canto de cisne iluminador.

ISBN 85-87565-01-X