

CRISTO E CULTURA

Série encontro e diálogos  
Volume 3.

H. RICHARD NIEBUHR

CRISTO E CULTURA

Tradução de Jovelino Pereira Ramos

Paz e Terra

Título do original inglês  
Christ and culture  
Copyright 1951, by Harper & Brothers

Desenho de capa:  
Thiago de Mello

Distribuição exclusiva:  
Editora Civilização Brasileira S. A.  
Rua 7 de Setembro, 97  
Rio de Janeiro, GB, Brasil

Direitos para a língua portuguesa  
Cedidos pela HARPER & BROTHERS  
À EDITORA PAZ E TERRA LTDA.  
Av. Rio Branco, 156 - 12º andar, s/ 1222 - Rio de Janeiro  
que se reserva a propriedade desta tradução.  
1967

---

Impresso nos Estados Unidos do Brasil  
Printed in the United States of Brazil

## Índice

Prefácio do Tradutor 9

Agradecimentos 11

Introdução 15

Capítulo Primeiro - O Problema Duradouro 21

Capítulo Segundo - Cristo Contra a Cultura 67

Capítulo Terceiro - O Cristo da Cultura 109

Capítulo Quarto - Cristo Acima da Cultura 143

Capítulo Quinto - Cristo e Cultura em Paradoxo 179

Capítulo Sexto - Cristo, o Transformador da Cultura 223

Capítulo Sétimo - Um "Pós-escrito não-científico e Conclusivo" 267

## PREFÁCIO DO TRADUTOR

Fui aluno, na Escola de Teologia da Universidade de Yale, do Professor Richard Niebuhr, de quem recebi a autorização para traduzir este livro. Aqui está a tradução. Não foi sem um certo receio que a fiz. O autor expõe com muita clareza as suas idéias. Mas às vezes nos defrontamos com termos que envolvem nuances de significado que somente à custa de muito esforço podem ser reproduzidas em nossa língua. Ocorre ainda que o presente tratado ético-teológico é uma das melhores produções surgidas neste campo nos últimos cinqüenta anos, o que vem colocar nos ombros do tradutor uma sobrecarga de responsabilidade. E, se não contasse com o incentivo dos amigos, com o apoio decisivo de Waldo César, secretário da Junta Latino-Americana de Igreja e Sociedade, com a ajuda preciosa da minha esposa no seu conhecimento do inglês - sua língua materna - e, acima de tudo, se não estivesse absolutamente convicto da importância destas reflexões para a comunidade cristã no Brasil em seu confronto com a presente situação cultural, dificilmente ousaria traduzi-las.

Não se pode dizer que este trabalho expresse todo o pensamento de Richard Niebuhr. Mas os traços característicos da sua vida e da sua obra de grande pensador teológico estão bem realçados aqui. Certa vez ele mesmo afirmou que não tinha

*um pensamento teológico, mas sim um pensar teológico (a theological thinking). E no Cristo e Cultura, de fato, o que vamos encontrar é o cristão Richard Niebuhr pensando teologicamente.*

*Em Richard Niebuhr não se encontram nem dogmas nem pretensões de resolver problemas insolúveis, mas sim o esforço imenso e honesto de focalizar e de dar nova vida às questões passadas e presentes relativas ao por quê, ao como e ao para quê do encontro entre os cristãos e o seu contexto cultural. E assim nos revela o que vai percebendo na História da Igreja e assinalando o que é fundamental, característico, e relativamente normativo da vida da comunidade cristã em seu confronto com o mundo.*

*Richard Niebuhr é um lídimo representante da Igreja de Jesus Cristo, cuja história interpreta como sendo a expressão real da vida de uma comunidade onde o passado, o presente e o futuro se desenvolvem sob a orientação soberana do Deus Trino e lançando luz sobre a natureza, sentido e propósito de todas as coisas.*

*Com o leitor esta obra clássica da Ética Cristã. Ao publicá-la, a Editora PAZ E TERRA presta grande serviço à discussão ora em processo no Brasil sobre o sentido da cultura.*

JOVELINO PEREIRA RAMOS

## AGRADECIMENTOS

O presente ensaio sobre a constante luta que a Igreja enfrenta, em dois planos - com o seu Senhor e com a sociedade cultural (com que vive essencialmente associada) - representa parte do resultado de muitos anos de estudo, reflexão e magistério. A oportunidade propícia para a organização e composição por escrito desse material surgiu com um convite que me fez o Seminário Teológico Presbiteriano de Austin para apresentar e publicar uma série de preleções sobre o assunto. Mas por trás dos esforços de condensar observações e reflexões em cinco conferências, para depois elaborá-las, refiná-las e revê-las, pairam muitas outras tentativas de compreender e organizar certos dados altamente complexos. É o que posso dizer, por exemplo, dos meus cursos sobre História e sobre os tipos de ética cristã, ministrados na Escola de Teologia da Universidade de Yale, precursores imediatos deste trabalho.

Quando o preparo de uma obra consome tanto tempo, as dívidas acumuladas pelo autor são tão numerosas e tão grandes que a pública manifestação de agradecimento é algo de embaraçoso, visto que sempre revela falta de adequada gratidão e deficiente habilidade na assimilação das contribuições que lhe são feitas. Há, neste livro, reflexões que considero frutos do meu próprio trabalho, mas que, em última análise, são, de fato, idéias de outras pessoas, de que lancei mão. Alguns dos meus ex-alunos, ao lerem estas páginas, poderão dizer, num ou noutro ponto: "aqui está um fato ou uma interpretação para a qual chamei a atenção do meu professor"; mas inutilmente procurarão uma nota ao pé da página registrando o devido reconhecimento. Colegas que têm escrito sobre assuntos relacionados vão receber o mesmo tratamento. Contudo, sinto mais prazer do que embaraço ao reconhecer esta dívida não assinalada para com os membros desta ampla comunidade, onde todos sabem que ninguém possui coisa alguma que não

lhe tenha sido dada, e sabem também que assim como temos recebido de graça, de graça devemos dar.

Certamente estou cômico do quanto devo àquele teólogo e historiador que se preocupou, durante toda a sua vida, com o problema Igreja e cultura: Ernst Troeltsch. O presente livro de certo modo nada mais procura fazer do que, em parte suplementar, e em parte corrigir a sua obra sobre o *Ensino Social das Igrejas Cristãs\**. Troeltsch me ensinou a respeitar a multiformidade e a individualidade dos movimentos e dos homens da história cristã; a recusar-me a forçar esta rica variedade com moldes conceituais pré-fabricados; mas também a procurar o *logos* no *mythos*, a razão na história, a essência na existência. Ajudou-me a aceitar - e a lucrar com tal aceitação - a relatividade não somente dos objetos históricos, mas também do sujeito histórico, do observador histórico e do Intérprete histórico. E, se considero o meu ensaio um esforço no sentido de corrigir a análise de Troeltsch sobre os encontros da Igreja com o mundo, é principalmente porque procuro entender este relativismo histórico à luz do relativismo teológico e teocêntrico. Creio que é uma aberração da fé e da razão o esforço por absolutizar o finito, mas creio também que toda esta história relativa de homens e movimentos finitos está sob o governo de um Deus absoluto. Isaías 10, I Coríntios 12 e a *Cidade de Deus*, de Agostinho, indicam o contexto em que as relatividades da história ganham sentido. Para a análise dos cinco tipos principais, que tomei em substituição aos três de Troeltsch, tenho recebido muita ajuda da obra *Razão e Revelação na Idade Média*<sup>1</sup>, do professor Etienne Gilson, bem como das frutíferas sugestões de C. J. Jung no seu livro *Tipos Psicológicos*.<sup>2</sup>

Na medida em que a complexidade dos dados e a habilidade do autor o permitiram, muitos colegas, parentes e amigos ajudaram com seus conselhos, críticas e incentivos no esforço de dar às minhas reflexões a unidade e a precisão exigidas pela comunicação por escrito. Registro um agradecimento especial aos meus colegas professores Paul Schubert e Raymond Morris; à

---

(\*) *The Social Teachings of Christian Churches*.

1. *Reason and Revelation in the Middle Ages*.

2. *Psychological, Types*.

minha irmã e meu irmão, professores Hulda e Reinhold Niebuhr; ao senhor Dudley Zuver da Harper & Brothers, a quem devo a sugestão do último capítulo; à minha filha e à senhora Durothy Ansley que cuidaram da parte datilográfica; ao professor Edwin Penick, que devotou meticulosa atenção às folhas de prova e preparou o índice, e, enfim, à minha esposa. Relembro com gratidão a amável acolhida que me foi dispensada, em Austin, pelo Presidente Stitt e seus colegas, bem como a parte que lhes coube em ajudar-me a dar a esta obra a presente e provisória conclusão.

*New Haven, Connecticut*

H. RICHARD NIEBUHR





## Introdução

*É necessário que tanto a semente como a palavra morra para que nos possamos ser úteis. A força da boa nova, como força de humanização, pressupõe, para sua eficácia, a destruição das estruturas que a contém. Odres velhos não resistem ao vinho novo. A revolução, como renovação da vida humana, implica na destruição das estruturas de injustiça e dominação, e a sua substituição por estruturas que atendam às necessidades e aspirações humanas, favorecendo a libertação do homem.*

O SÉCULO PRESENTE assinala na história da humanidade um período de transição de extraordinária importância. Duas guerras mundiais, revoluções sociais na América, Europa, Ásia e África - tirando a maioria da população dos países subdesenvolvidos da dominação do sistema colonial - o extraordinário desenvolvimento da técnica, o surgimento da energia atômica como arma política, são fatos cujo significado põe em xeque toda visão conservadora e tradicional no encaminhamento

da solução dos problemas humanos. Vivemos um período revolucionário em todos os aspectos. Para os cristãos o Século XX marcou o fim da cristandade, o fim da chamada. "Era Constantiniana", ou seja, o período histórico iniciado pela ascensão de Constantino no Império Romano, quando a Igreja gozou de uma posição especial dentro da sociedade em geral e em relação ao Estado em particular. Do meio da crise da Igreja surge a nova realidade do movimento ecumênico e a irreprimível tendência à secularização, o que significa a libertação dos cristãos de suas amarras culturais-religiosas com o passado, amarras que impedem um testemunho relevante e significativo no mundo de hoje. Neste sentido, a grande contribuição da teologia ecumênica contemporânea consistiu em aprofundar a crítica à religião feita por Karl Marx no Século XIX.

Sofrendo o impacto do trabalho revolucionário de Marx, Karl Barth, o conhecido e influente teólogo suíço, afirma que religião é mesmo a mais alta expressão do pecado humano. Paul Tillich, teólogo alemão refugiado de Hitler nos Estados Unidos, afirma que Jesus veio ao mundo para provar que a religião não compensa e que o Evangelho significa exatamente a libertação da canga da religião da lei e da lei da religião. Estas afirmações ilustram certamente a necessidade de ganharmos maior precisão nos termos que usamos correntemente nessa área.

É necessário distinguir religião, canga e instrumento de dominação, de Evangelho - mensagem de libertação dos cativos; distinguir entre fé, resposta positiva ao ato de libertação, e cultura - meio através do qual ela se deve expressar. É necessário superar definitivamente conceitos absurdos como o de uma 'fé religiosa', pois fé e religião são inconciliáveis. Uma só pode subsistir com o sufocamento da outra. A fé é a semente fértil. A religião é a semente esterilizada que pode servir para comer ou para o comércio. A fé é o futuro. A religião é o apego ao passado, à segurança,

ao *status quo*, muitas vezes feita em nome do futuro, e quase sempre feita em benefício dos comerciantes. A fé é o desapego dos que aguardam a madrugada e não perdem tempo olhando para trás. A fé é a loucura, a audácia. A religião é a prudência, o instinto de conservação.

A grande traição da Igreja como instituição consiste em que, ao invés de constituir-se portadora e testemunha do Evangelho, ela se apresentou como "defensora" do Evangelho. Isto na prática se refletiu num esforço de domesticar o Evangelho, a serviço de determinada cultura e dos seus interesses arraigados. Como resultado, ao invés de seguir o caminho da fé, a Igreja se colocou na defesa dos privilégios que lhe garantiam a segurança, na santificação do *status quo*, e a religião resultante dessa traição tornou-se a principal sustentação da ideologia das classes dominantes, da luta pela santificação dos objetos.

No relacionamento dos cristãos dentro do mundo moderno é certamente a palavra de Dietrich Bonhoeffer, enforcado por Hitler nos últimos dias da II Guerra, a que nos traz maior esclarecimento aos problemas levantados pela desintegração da religião diante da cultura moderna. Falamos da chegada da humanidade à idade adulta, onde o problema de Deus e da religião não tem mais relevância ou interesse. Levanta a perspectiva aos cristãos de viverem num mundo sem Deus e sem religião. Isto não lhe parece trágico más, até mesmo um motivo de satisfação. Lembra-nos que mesmo Jesus não foi um homem religioso (o homem não foi feito por causa do sábado...) e quando se ocupou da religião e dos religiosos foi para denunciá-los (Ai de vós escribas e fariseus...).

Quais serão as conseqüências desta reformulação de conceitos e de posição no quadro brasileiro e latino-americano-tradicionalmente religiosos? Custa a crer, na verdade, que os esforços de uma crítica ideológica e estrutural da situação em que vivemos tenham sido

empreendidos sem um estudo sério das estruturas religiosas que herdamos da era colonial.

Qualquer que tivesse lido Marx com o mínimo cuidado teria aprendido que "a crítica a religião é o início de toda a crítica". Possivelmente a influência positivista nos tenha levado a uma atitude quase metafísica em relação ao problema, sem preocupação pelo estudo profundo e o exame concreto e objetivo da realidade religiosa nos seus relacionamentos históricos, sociais, estruturais e ideológicos. Ao invés do conhecimento da realidade temos presenciado simplesmente a sua negação. (O anticatolicismo, entretanto, não substitui o conhecimento da teologia de São Tomás). O primeiro resultado prático desta imprecisão é a lamentável falta de profundidade do trabalho político da maioria dos que têm tomado a iniciativa de conduzir as lutas sociais no Brasil e na América Latina.

Outra conseqüência prática de uma atitude simplesmente anticatólica, foi que tanto o protestantismo como o marxismo oficial, sem adquirirem aquilo que de virtude poderia oferecer o catolicismo, aperfeiçoaram-se nos seus vícios. Historicamente se verifica que as atitudes sistemáticas de negação (anticatolicismo, anticomunismo, etc.) têm sido usadas pelas forças de dominação social para estimular as divisões no seio do povo que tem basicamente as mesmas necessidades e aspirações. O fato que a iniciativa desta guerra tenha partido do anticomunismo e antiprotestantismo não exime as partes agredidas de atuarem inteligentemente e com profundo conhecimento da força e natureza do agressor. Exatamente o contrário é verdade. Que o centro da luta ideológica que se trava em defesa dos privilégios dominantes seja colocado em torno de uma civilização chamada cristã e ocidental testemunha claramente o fracasso, primeiramente dos cristãos que não denunciaram efetivamente a falsidade dessa afirmação, e em segundo lugar dos revolucionários em geral que não se aprofundaram na crítica ideológica, não tendo

levado em conta as realidades culturais que servem de contexto à luta política.

Em termos históricos e culturais o surgimento do marxismo está estreitamente vinculado a culturas que serviram de berço ao protestantismo. A luta política de Marx teve como cenário especialmente Alemanha e a Inglaterra fortemente influenciadas pela tradição reformada. Engels, Hegel, e o próprio Marx, formaram-se dentro do protestantismo. Como segunda etapa, o marxismo teve a sua primeira experiência histórica numa cultura dominada pela Igreja Ortodoxa, de cujos seminários saíram Stalin, Mikoyan e muitos outros de seus quadros de direção. Isto sem entrar no exame da influência do judaísmo que, através da contribuição de Trotsky e outros, pesou de forma notável no triunfo da revolução de outubro. Quanto ao catolicismo, a relação tem sido extremamente ambígua. É nos países católicos da Europa que se encontram hoje os maiores partidos marxistas. Possivelmente contaminados pelo "realismo" existente nos seus meios culturais, estes partidos parecem extremamente cuidadosos evitando qualquer iniciativa que possa colocar em risco a parcela de influência de que dispõem atualmente. Em nenhum país católico o marxismo se constitui como instrumento das classes dominadas numa luta aberta pelo poder. O confronto até agora tem sido um misto de hostilidade e acomodação. O caso cubano confirma a regra.

A secularização, como abandono progressivo das formas de vida religiosa por parte dos cristãos, obedece a duas razões: primeira, que na cultura que se vai formando numa sociedade em rápido processo de industrialização, a religião perde a sua importância na solução e explicação dos problemas humanos; segunda, que na compreensão mais profunda do Evangelho os cristãos estão compreendendo que historicamente a religião tem sido o grande obstáculo à propagação do Evangelho.

O tema da secularização, pela sua importância, deverá ocupar o próprio centro dos debates ecumênicos.

Estes, por sua vez, carecerão da contribuição dos não cristãos, que terão que ser incluídos em qualquer círculo verdadeiramente ecumênico.

Diante das questões levantadas, extremamente válidas e urgentes para a situação brasileira, o livro de Richard Niebuhr assume importância fundamental, tanto para os que esperam pela madrugada da revolução brasileira, como para aqueles que buscam novas perspectivas para os cristãos aprisionados dentro das estruturas fossilizadas das igrejas. O seu trabalho é um instrumento básico para o conhecimento dos relacionamentos que se têm processado historicamente entre o Evangelho e a cultura, ou as atitudes que os cristãos têm mantido face ao problema do relacionamento do Evangelho com a cultura. As observações que devem resultar de um livro como este têm importância política fundamental. Quando constatamos que a atitude da maioria dos cristãos em relação à cultura nem sempre foi a que atualmente prevalece, está implícita a possibilidade de que esta atitude pode evolver ou mudar. Este é, em si, um fato que nos interessa muitíssimo num país predominantemente católico que vive as antevésperas de uma revolução social e necessita estar preparado para viver plenamente a libertação esperada.

O presente livro é uma contribuição extraordinária à sociologia do cristianismo, e nele se faz uma das mais importantes contribuições ao diálogo ecumênico, que certamente não ficará restrito às paredes emboloradas dos templos.

## **CAPÍTULO PRIMEIRO**

### **O PROBLEMA DURADOURO**

#### **I. O PROBLEMA**

DESENVOLVE-SE nos nossos dias debate multiforme acerca das relações entre Cristianismo e civilização. Historiadores e teólogos, estadistas e clérigos, católicos e protestantes, cristãos e anticristãos participam dele. Publicamente o mesmo se manifesta nas atividades de facções rivais e, intimamente, nos conflitos de consciência. Algumas vezes se concentra em questões específicas. Por exemplo, a que se refere ao papel da fé cristã dentro das diretrizes gerais da educação, ou à importância da ética cristã para a vida econômica. Às vezes envolve questões mais amplas, como a responsabilidade da Igreja para com a ordem social ou a necessidade de os seguidores de Cristo se separarem novamente do mundo.

O debate é tão multiforme quanto confuso. Quando a questão parece ter sido claramente definida como situada entre os expoentes de uma civilização cristã e

os defensores não cristãos de uma sociedade totalmente secularizada, novas perplexidades surgem, visto que crentes devotos parecem estar advogando a mesma causa dos secularistas, postulando, por exemplo, a eliminação da religião da área da educação pública ou o apoio do cristão a movimentos políticos aparentemente anticristãos. Tantas vozes são ouvidas, tantas asserções confiantes mas divergentes são feitas a respeito da resposta cristã ao problema social, tantas questões são levantadas, que o desnorteamento e a incerteza cercam a muitos cristãos, de todos os lados.

Será bom lembrar, neste ponto, que a questão Cristianismo e civilização não é, de modo nenhum, nova; que nesta área a perplexidade cristã tem sido perene e que o problema tem atravessado os séculos da nossa era cristã. É bom recordar, também, que as repetidas lutas dos cristãos com este problema não produziram uma resposta cristã única, exclusiva, mas apenas uma série de respostas típicas que, em seu conjunto, para a fé, representam fases da estratégia da Igreja militante no mundo. Essa estratégia, contudo, por estar na mente do Capitão, antes que nas dos tenentes, não está sob o controle dos últimos. A resposta de Cristo ao problema da cultura humana é uma coisa. As respostas cristãs são outra coisa; e os seguidores de Cristo estão convictos, de que ele usa as suas várias obras para cumprir a Sua própria. O propósito dos capítulos seguintes é apresentar respostas cristãs típicas ao problema Cristo e cultura e assim contribuir para a compreensão mútua dos várias vezes em conflito. A crença que paira atrás deste esforço é, contudo, a convicção de que Cristo, como senhor vivente, está respondendo a esta questão na totalidade da história e da vida, de um modo que transcende a sabedoria de todos os seus intérpretes, utilizando-lhes, todavia, as percepções parciais e os inevitáveis conflitos.

O problema duradouro surgiu, evidentemente, nos dias da humanidade de Jesus Cristo quando ele, que



"era um judeu e... continuou sendo um judeu até o seu último suspiro",<sup>1</sup> confrontou a cultura judaica com um desafio duro. O Rabi Klausner descreveu em termos modernos como pareceu aos fariseus e saduceus o problema Jesus e cultura; e ele defende o repúdio destes ao Nazareno pelo fato de que ele punha em perigo a civilização judaica. Embora Jesus fosse um produto daquela cultura, a tal ponto que não há uma só palavra de conselho ético ou religioso nos Evangelhos dos quais não se encontra paralelo nas escrituras judaicas -, todavia, diz Klausner, ele a pôs em perigo pelo fato de haver abstraído religião e ética do resto da vida social, e assim aguardado o estabelecimento mediante poder divino apenas, de um "reino não deste mundo". "O judaísmo, no entanto, não é apenas uma religião e não é apenas ética. É a soma total de todas as necessidades de uma nação que tem a base religiosa como fundamento - Judaísmo é uma vida nacional, uma vida em que religião nacional e princípios éticos humanos se abraçam mas não se engolfam um no outro. Jesus veio e pôs de lado todas as exigências da vida nacional. - ...Em seu lugar ele nada pôs a não ser um sistema ético religioso ligado à sua concepção de divindade"<sup>2</sup>. Tivesse ele empreendido reformar a cultura religiosa e nacional, eliminando o que era arcaico na lei cerimonial e civil e teria sido, então, mais um benfeitor da sua sociedade; mas ao invés de reformar a cultura ele a ignorou. "Ele não veio para enriquecer o conhecimento, arte e cultura da sua nação, mas para abolir até mesmo a cultura que ela possuía presa à religião". Ele substituiu a justiça civil pelo mandamento da não resistência, o que deveria resultar na perda de toda ordem social, as leis sociais e a proteção da vida familiar, ele às substituiu pela proibição de todo divórcio e pelo louvor daqueles que "se fizeram -

---

1. Klausner, Joseph, *Jesus of Nazareth*, pág. 388.

2. *Ibid.* pág. 390.

eunucos por amor ao reino dos céus"; ao invés de manifestar interesse pelo trabalho, pelas conquistas econômicas e políticas, recomendou a vida despreocupada como exemplificada nos pássaros e nos lírios; ignorou até os requisitos da justiça distributiva vigente quando disse: "Homem, quem me pôs por juiz ou repartidor entre vós? Daí - conclui Klausner - "Jesus ignorou tudo o que dizia respeito à civilização material. Neste sentido ele não pertence à civilização".<sup>3</sup> Portanto, seu povo o rejeitou, e os "dois mil anos da cristandade não judaica têm provado que o povo judeu não errou".<sup>4</sup>

Nem todos os judeus dos seus dias rejeitaram Jesus em nome de sua cultura; e os dois mil anos de cristandade não judaica e de judaísmo não cristão podem ser invocados para validar não só a proposição de que Jesus punha a cultura em perigo, como muitas outras. Mas é evidente que esses dois milênios têm sido exatamente de lutas com este problema. Não somente os judeus, mas também os gregos e os romanos, os medievais e os modernos, os ocidentais e os orientais têm rejeitado Jesus por verem nele uma ameaça à sua cultura.

Embora a história do ataque da civilização greco-romana ao Evangelho seja contada quase sempre apenas em termos de perseguição política, ela representa um dos capítulos dramáticos de qualquer história da cultura ocidental e da Igreja. A animosidade popular baseada na piedade social, as polêmicas literárias, as objeções filosóficas, a resistência sacerdotal e, sem dúvida, a defensiva econômica, desempenharam certo papel na rejeição de Cristo, pois o problema levantado por ele foi amplamente cultural e não somente político. De fato, o Estado foi menos apressado do que outras instituições e grupos em se armar contra ele e seus

---

3. *Ibid.*, págs. 373-375.

4. *Ibid.*, pág. 391.

discípulos.<sup>5</sup> Nos tempos modernos o conflito aberto surge de novo na medida em que não apenas os expoentes das sociedades comunistas e nacionalistas, mas também os ardorosos campeões de civilizações humanísticas e democráticas, têm discernido em Jesus Cristo um inimigo dos interesses culturais.

As situações históricas e sociais em que têm ocorrido tais rejeições de Jesus Cristo são extremamente diversas. As motivações pessoais e de grupos opositores têm sido de muitos tipos. As crenças filosóficas e científicas arregimentadas contra as convicções cristãs, freqüentemente se opõem umas às outras mais severamente do que àquelas convicções propriamente ditas. Todavia, no que tange à relação de Jesus Cristo com a cultura, certa unanimidade razoável pode ser encontrada entre esses críticos discrepantes. Espiritualistas antigos e materialistas modernos; romanos piedosos que acusaram o cristianismo de ateísmo e ateus do século dezenove que condenaram a sua fé teística; nacionalistas e humanistas, todos parecem estar ofendidos pelos mesmos elementos do Evangelho e usam argumentos semelhantes para defender a sua cultura contra ele.

Entre os argumentos correntes destaca-se a acusação, como dizia Gibbon sobre o caso romano, de que os cristãos são "animados pelo descaso para com a presente existência e pela confiança na imortalidade".<sup>6</sup>

---

5. "A batalha do Cristianismo com a fé interior das massas pagãs, com as convicções dos espíritos líderes, foi incomparavelmente mais difícil do que a luta com o poder do Estado Romano. A vitória da nova fé, em consequência, foi uma conquista muito maior do que se pensava antigamente, de maneira motivada pelo menosprezo ao paganismo". Geffcken, Johannes, *Der Ausgang, des Griechisch-Roemischen Heidentums*, 1920, pág. 1. Para outras considerações sobre o conflito ver *Cambridge Ancient History*, Vol. XIII, 1939, e Cochrane, C.N., *Christianity and Classical Culture*, 1940.

6. *The Decline and Fall of the Roman Empire*, Modern Library, Vol. I, pág. 402.

Esta fé, com os seus dois gumes, tem frustrado e irritado os glorificadores da civilização moderna bem como os defensores de Roma, os revolucionários radicais e os preservadores da velha ordem, os crentes no progresso contínuo e os antecipadores desalentados do declínio da cultura. Não é uma atitude que pode ser atribuída a um corpo deficiente de discípulos, em salvaguarda do Mestre, de vez que as declarações deste sobre a preocupação com bebida e comida, sobre a falta de importância dos tesouros da terra e sobre o temor dos que podem tirar a vida, bem como a sua rejeição na vida e na morte do poder temporal, fazem dele a fonte inequívoca das convicções dos seus seguidores. Não se trata de atitude que se possa desprezar como característica de alguns cristãos apenas - aqueles que acreditam num fim iminente do mundo, ou os ultra-espiritualistas. Ela está ligada a várias concepções da história e a várias idéias sobre espírito e matéria. Trata-se de atitude desconcertante, pois vincula um aparente desprezo pela presente existência a uma grande preocupação com os homens existentes; não se atemoriza frente às perspectivas de condenação de todas as obras do homem, e nem se perde em desesperos mas, antes, confia. O cristianismo parece ameaçar a cultura, neste ponto, não tanto por profetizar que das realizações humanas não ficará pedra sobre pedra, mas porque Cristo capacita os homens a considerar tamanho desastre com serenidade, dirigindo suas esperanças para o outro mundo, privando-os, portanto, de motivação para se envolverem no labor incessante de preservar a imensa mas insegura herança social. Celsus, portanto, passa de um ataque ao cristianismo a um apelo aos crentes no sentido de que não ponham em perigo o império ameaçado pela sua ausência nas responsabilidades públicas de defesa e reconstrução. A mesma atitude cristã, contudo, provoca a hostilidade de Marx e Lênin no sentido de que os cristãos não se preocupam suficientemente com a existência temporal, a ponto de se envolverem numa luta sem reservas visando a destruição

de uma velha ordem e a construção de uma nova. E conseguem explicar tal procedimento somente pela suposição de que a fé cristã é um ópio religioso usado pelos mais afortunados para entorpecer o povo que, por sua vez, deveria estar bem convicto de que não existe nenhuma vida além da cultura.

Outro argumento comum levantado contra Cristo, pelos seus antagonistas culturais de várias épocas e tendências, é o de que ele induz os homens a confiarem na graça de Deus ao invés de convocá-los para as realizações humanas. Que teria acontecido aos romanos, pergunta Celsus, se tivessem seguido o mandamento de confiar apenas em Deus? Não teriam ficado na mesma situação dos judeus, sem um pedaço de terra própria e não seriam eles perseguidos como criminosos, como os cristãos o foram?<sup>7</sup> Filósofos modernos da cultura, como Nikolai Hartmann, vêem nesta confiança em Deus uma antinomia à ética da cultura com a sua necessária concentração no esforço do homem.<sup>8</sup> Os marxistas, crendo que o homem faz a história, consideram a confiança na graça de Deus como sendo um entorpecente tão poderoso como a esperança do céu. Os reformadores humanistas e democratas da sociedade acusam os cristãos de "quietismo", enquanto a sabedoria popular expressa tolerante descrença a respeito da graça, dizendo que Deus ajuda àqueles que se ajudam e, ainda mais, que devemos viver em termos de "fé em Deus e pé na tábua".

Um terceiro ataque de ordem cultural a Jesus Cristo e sua Igreja, embora não muito freqüente, é o de que eles são intolerantes. Não se tratando de objeção que uma crença intolerante levantaria contra outra, não ocorre ela de queixa dos comunistas. Trata-se, antes, da desaprovação com que a descrença enfrenta

---

7. Orígenes, *Contra Celsus*, VIII, 1 (*Ante-Nicene Fathers*, Vol. IV, pág. 666).

8. Hartmann, Nikolai, *Ethics*, 1932, Vol. III, págs.226 e segs.

a convicção. Gibbon diz que a antiga civilização romana foi forçada a rejeitar o cristianismo exatamente porque Roma era tolerante. A sua cultura, com uma grande variedade de costumes e religiões, sobreviveria somente se reverência e assentimento fossem tributados às muitas e desordenadas tradições e cerimônias das nações que a constituíam. Era de se esperar, portanto, "que se unissem com indignação contra qualquer seita de pessoas que se separasse da comunhão da humanidade, pretendendo ter a posse exclusiva do conhecimento divino e desdenhando toda forma de louvor, exceto a sua, como ímpia e idólatra".<sup>9</sup> A respeito dos judeus, que mantinham as mesmas convicções dos cristãos sobre os deuses e ídolos, os romanos podiam ser mais tolerantes, pelo fato de eles constituírem numa nação distinta, com tradições antigas, e por se contentarem, na maioria dos casos, em permanecer fora da vida social. Os cristãos, ao contrário, eram membros da sociedade romana, e expressavam, implícita e explicitamente, no meio daquela sociedade, o seu escárnio pelas religiões do povo. Pareciam, pois, traidores que dissolviam os sagrados laços de costume e educação, violando as instituições religiosas do seu país, presunçosamente desprezando aquilo que os seus pais criam como verdadeiro e reverenciavam como sagrado.<sup>10</sup> Precisamos acrescentar que a tolerância romana, como a tolerância democrática moderna, tinha os seus limites exatamente no fato de ser mantida como política social, com vista à manutenção da unidade. Qualquer que fosse a religião seguida pelo homem, a homenagem ao César era eventualmente requerida.<sup>11</sup> Mas Cristo e os cristãos ameaçaram a unidade da cultura em ambos os pontos com o seu monoteísmo radical,

---

9. *Op. cit.*, Vol. I, pág. 446.

10. *Ibid.*, pág. 448.

11. *Cambridge Ancient History*, Vol. XIII, págs. 409 e seguintes; 356 e segs.; Cochrane, C. N., *op. cit.*, págs. 115 e seguintes.

a fé em um Deus que era muito diferente daquele universalismo pagão que procurava unificar muitas divindades e muitos cultos sob um monarca terreno ou celestial. O problema político que tal monoteísmo apresenta aos expoentes de uma cultura nacional ou imperial tem sido enormemente obscurecido nos tempos modernos, mas se tornou muito evidente nos ataques anticristãos e especialmente antijudaicos do nacional-socialismo alemão.<sup>12</sup> A divindade, ao que parece, não cria embaraço apenas para reis mas também para outros símbolos do poder político; e o monoteísmo os destitui de sua aura sagrada. O cristão que se recusa a adorar a Satã a fim de ganhar os reinos do mundo é seguido pelos cristãos, que adoram somente a Cristo em unidade com o Senhor a quem ele serve. E isto é intolerável a todos os defensores da sociedade que aceitam a adoração de muitos deuses, desde que a democracia, ou a América, ou a Alemanha, ou o Império, receba a sua devida homenagem religiosa. O antagonismo que a tolerante cultura moderna faz a Cristo é, de fato, freqüentemente disfarçado. Porque chamam de religiosas as suas práticas religiosas, mas reserva este termo para aplicá-lo a certos ritos específicos ligados a instituições oficialmente reconhecidas como sagradas; e também porque considera o que chama de religião como sendo um dos muitos interesses que podem ser colocados ao lado da economia, da arte, da ciência, da política e das técnicas. Disto resulta a objeção da cultura contra o monoteísmo cristão em afirmações tais como a de que a fé cristã deve aprender a se dar bem com outras religiões. O que freqüentemente se quer dizer com isto é que não somente as pretensões de grupos religiosos, mas toda a consideração das reivindicações de Cristo e de Deus devem ser banidas da esfera onde reinam outros deuses, chamados valores. A acusação implícita contra a fé cristã é semelhante

---

12. Ver Barth, *Karl The Church and The Political Problem of Our Day*, 1939; Hayes, Carlton J. H. *Essays in Nationalism*, 1933.

à anterior: ela põe em perigo a sociedade por atacar a sua vida religiosa; destitui as instituições sociais do seu caráter cultural e sagrado; e pela sua recusa em olvidar as superstições pias do politeísmo tolerante, a fé cristã ameaça a unidade social. A acusação paira não apenas contra organizações cristãs que usam meios coercivos para combater o que definem como religiões falsas, mas se manifesta contra a própria fé.

Outros pontos são freqüentemente ressaltados nos ataques a Cristo e ao Cristianismo por aqueles que neles vêem os inimigos da cultura. Diz-se que o perdão que Cristo pratica e ensina é irreconciliável com os reclamos da justiça ou com o senso de responsabilidade moral do homem livre. As teses do sermão da montanha a respeito da ira e resistência ao mal, dos jurados e do matrimônio, da angústia e da propriedade, são tidas como incompatíveis com os deveres da vida em sociedade. A exaltação cristã dos humildes ofende aristocratas e nietzscheanos, por um lado, e defensores do proletariado, por outro. A inacessibilidade da sabedoria de Cristo aos sábios e prudentes - e sua consecução pelos simples e pelas crianças de peito - desnorteia os líderes da cultura ou provoca-lhes o escárnio.

Embora esses ataques a Cristo e à fé cristã sublinhem e tragam à luz - às vezes em formas exóticas - a natureza da questão, não é a defesa contra eles que constitui o problema cristão. Não apenas pagãos que rejeitam Cristo, mas crentes que o aceitam acham difícil combinar as suas reivindicações com as exigências da sociedade em que vivem. Luta e pacificação, vitória e reconciliação vêm à tona não somente onde as partes que se consideram cristãs e anticristãs se defrontam. Freqüentemente o debate sobre Cristo e cultura existe entre os próprios cristãos e nas profundezas escondidas da consciência individual, não como luta e acomodação de crença com a descrença, mas como luta e reconciliação de fé com fé. A questão Cristo e cultura estava presente não apenas na luta de Paulo com os judaizantes e helenizadores do Evangelho,



mas também no seu esforço por traduzi-lo na linguagem e pensamento gregos. O problema aparece nas primeiras lutas da Igreja com o Império, com as religiões e filosofias do mundo mediterrâneo, nas suas rejeições e aceitações de costumes, princípios morais, idéias metafísicas e formas de organização social em vigor. O acordo constantiniano, a formulação dos grandes credos, o soerguimento do papado, o movimento monástico, o platonismo agostiniano e o tomismo aristotélico, a Reforma e a Renascença, o reavivamento e o iluminismo, o liberalismo e o Evangelho social - representam alguns dos muitos capítulos na história do problema permanente. Tem ele surgido em muitas formas e em todas as épocas, como problema de razão e revelação, de religião e ciência, de lei natural e lei divina, de Igreja e Estado, de não resistência e coerção entre protestantismo e capitalismo, pietismo e nacionalismo, puritanismo e democracia, catolicismo e romanismo ou anglicanismo, Cristianismo e progresso.

Assim, não se trata essencialmente do problema de Cristianismo e civilização. O Cristianismo, quer definido como Igreja, credo, ética ou forma de pensamento, se locomove entre os pólos de Cristo e cultura. A relação destas duas autoridades constitui o seu problema. Quando o Cristianismo enfrenta a questão razão e revelação, o que realmente está em debate é a relação da revelação em Cristo com a razão que prevalece na cultura. Quando se esforça para distinguir, contrastar ou combinar a ética racional com o seu conhecimento da vontade de Deus, está lidando com a compreensão do certo e do errado desenvolvida na cultura e com a do bem e do mal como iluminados por Cristo.

Quando o problema da lealdade à Igreja ou ao Estado é levantado, Cristo e a sociedade cultural permanecem no *background* como os verdadeiros objetos de devoção. Daí, antes de esboçar e ilustrar as formas principais com que os cristãos têm enfrentado o seu

problema permanente, devemos explicar o que queremos dizer com estes dois termos - Cristo e cultura. Ao fazê-lo é preciso tomar cuidado para não prejudicarmos a questão definindo um termo ou outro, ou ambos, de modo a que apenas uma das respostas cristãs fique parecendo legítima.

## **II. POR UMA DEFINIÇÃO DE CRISTO**

Um cristão é comumente definido como "aquele que crê em Jesus Cristo" ou como "um seguidor de Jesus Cristo". Ele poderia ser mais propriamente descrito como alguém que se considera pertencente àquela comunidade de homens para quem Jesus Cristo - sua vida, palavra, feitos e destino - é de suprema importância como chave para a compreensão deles mesmos e do mundo em que vivem, como fonte principal do conhecimento Deus e do homem, do bem e do mal, como companheiro constante da consciência, e como o esperado que os liberta do mal. Tão grande, porém, é a variedade pessoal e comunal da "crença em Jesus Cristo", tão múltipla a interpretação de sua natureza essencial, que se deve levantar a questão sobre se o Cristo do Cristianismo é, de fato, um só senhor. Para alguns cristãos, e para algumas partes da comunidade cristã, Jesus Cristo é um grande mestre e legislador, o qual, pelo que disse de Deus e da lei moral, persuade tanto a mente como a vontade - que desde então jamais conseguem escapar dele. O Cristianismo é, para eles, uma nova lei e uma nova religião proclamadas por Jesus, parecendo ser, em parte, uma causa escolhida por ele e, em parte, uma causa que os escolhe, forçando o consentimento de suas mentes. Para outros, Jesus Cristo não é tanto = mestre e revelador de verdades e leis quanto, em si mesmo, na sua encarnação, morte, ressurreição e viva presença, a revelação de Deus. Jesus Cristo, por ser

o que ele foi, pelo que ele sofreu, por ter sido derrotado na crucifixão e pelo seu retorno vitorioso da morte, torna evidente o ser e a natureza de Deus, exerce os direitos de Deus sobre a fé humana, e, assim, levanta para uma nova vida os homens que ele encontra. Para outros, ainda, o Cristianismo não é primariamente nem um ensinamento novo nem uma nova vida, mas uma nova comunidade: a Santa Igreja Católica. E a obra de Cristo, que ocupa o centro de sua atenção, é o encontro por eles desta nova sociedade que veicula a sua graça através da palavra e do sacramento.

Há muitas outras feições do que significa "crer em Jesus Cristo". Todavia, esta variedade no Cristianismo não pode obscurecer a unidade fundamental que é reforçada pelo fato de que Jesus Cristo, com quem os homens estão relacionados de maneiras tão diferentes, é um caráter definido e uma pessoa cujos ensinamentos, ações e sofrimentos são partes de uma só realidade. É certo que o Cristo que exerce autoridade sobre os cristãos, ou que os cristãos aceitam como autoridade, é o Jesus Cristo do Novo Testamento, e que esta é uma pessoa com ensinamentos definidos, caráter definido e um destino definido. Embora importantes, a questão outrora muito debatida sobre se Jesus "realmente" existiu e o problema ainda em pauta da credibilidade dos registros do Novo Testamento, como descrições de fatos e de exemplos reais, não são de significação primária. Pois o Jesus Cristo do Novo Testamento está em nossa história real, na história que relembremos e vivemos, na medida em que ela forma a nossa fé e ação do presente. E este Jesus Cristo é uma pessoa definida, um e o mesmo, surja ele como homem de carne e sangue ou como o Senhor ressurrecto. Ele nunca pode ser confundido com um Sócrates, com um Platão ou com um Aristóteles, com um Gautama, com um Confúcio ou com um Maomé, e nem mesmo com um Amós ou com um Isaías. Interpretado por um monge, ele pode assumir características monásticas; delineado por um socialista, ele pode apresentar as marcas de um reformador radical; retratado por um Hoffmann,

ele pode assemelhar-se a um cavalheiro amável. Permanecem, porém, sempre, os retratos originais - e com eles podem ser comparados todos os quadros posteriores e corrigidas todas as caricaturas. E nestes retratos originais ele é reconhecidamente um e o mesmo. Seja qual for o papel que ele desempenha nas variedades da experiência cristã, é o mesmo Cristo que exerce esses vários ofícios. O fundador da Igreja é o mesmo Cristo que dá a nova lei. O mestre das verdades sobre Deus é o mesmo Cristo que em si mesmo é a revelação da verdade. Os sacramentalistas não podem escapar ao fato de que aquele que dá seu sangue e corpo é também o doador dos novos mandamentos. O sectário não pode deixar de ver na autoridade ética o perdoador de pecados. Aqueles que não mais conhecem um "Cristo segundo a carne" conhecem ainda o Senhor ressurrecto como aquele mesmo cujos feitos foram descritos pelos que "desde o início foram testemunhas oculares e ministros da palavra". Ainda que sejam grandes as variações entre os cristãos e a experiência e descrição da autoridade que Jesus Cristo tem sobre eles, têm isto em comum: Jesus Cristo é a sua autoridade; e aquele que executa estas várias modalidades de autoridade é um e o mesmo Cristo.

Naturalmente que tão logo nos disponhamos a definir a essência do Jesus Cristo, que é um e o mesmo, ou a dizer o que lhe dá as várias espécies de autoridade, entramos no contínuo debate da comunidade cristã. Aqui encontramos duas dificuldades em particular. A primeira é a impossibilidade de se estabelecer adequadamente, por meio de conceitos e proposições, um princípio que se apresente na forma de uma pessoa. A segunda é a impossibilidade de se dizer qualquer coisa a respeito desta pessoa que não seja também relativa a um ponto de vista particular na Igreja, história e cultura de quem se dispõe a descrevê-lo. Daí surge a tentação de se falar redundantemente, afirmando-se simplesmente que "Jesus Cristo é Jesus Cristo", ou de se aceitar o

método do positivismo bíblico, apontando-se para o Novo Testamento e renunciando toda interpretação.

Contudo, é não apenas desnecessário mas também desagradável nos confinarmos a tais gestos e asserções. Se nada podemos dizer adequadamente, algumas coisas podem dizer inadequadamente. Se não podemos apontar para o coração e essência deste Cristo, podemos, pelo menos, apontar para alguns fenômenos em que a sua essência aparece. Embora toda descrição seja uma interpretação, ela pode ser uma interpretação da realidade objetiva. Jesus Cristo, que é a autoridade cristã, pode ser descrito, embora toda descrição deixe muito a desejar e deva ser falha em satisfazer a outros que o têm encontrado.

Para o propósito de tal descrição um moralista pode se permitir escolher o artifício um tanto arbitrário de assinalar e definir as virtudes de Jesus Cristo, embora se torne evidente que o retrato resultante precisa ser complementado por outras interpretações do mesmo assunto, e que a descrição moral não pode chegar mais perto da essência do que as descrições metafísicas ou históricas. Pelas virtudes de Cristo podemos querer apontar as excelências de caráter, que, por um lado, ele exemplifica na sua própria vida, e por outro comunica aos seus seguidores. Para alguns cristãos elas são as virtudes que o seu exemplo e lei reclamam; para outros são os dons que ele concede através da regeneração, do morrer e do ressuscitar com ele, o primogênito de muitos irmãos. Mas, quer os cristãos realcem a lei ou a graça, quer olhem para o Jesus da história ou para o preexistente e ressurrecto senhor, as virtudes de Jesus Cristo são as mesmas.

A virtude de Cristo que o liberalismo religioso tem exaltado acima de todas as outras é o amor.<sup>13</sup> O discernimento

---

13. Ver Harnack, A., *What is Christianity?* 1901, págs. 78 e segs. Não apenas os liberais exaltam esta virtude. Reinhold Niebuhr, por exemplo, concorda com Harnack, considerando o amor como a chave da ética de Jesus. Ver *An Interpretation of Christian Ethics*, 1935, capítulo II.

desta excelência nele não constitui, seguramente, nenhuma aberração da parte do pensamento liberal, levando-se em conta tudo o que se possa dizer sobre a escassez de referências ao amor nos evangelhos sinóticos. O resto do Novo Testamento, e o testemunho dos cristãos em todas as épocas confirmam que o amor é uma das grandes virtudes de Jesus Cristo, e que o que ele requer dos seus discípulos ou oferece a eles como possível é o amor. Todavia, quando examinamos o Novo Testamento, e estudamos nele o retrato de Jesus, começamos a duvidar do valor descritivo de frases como "o absolutismo e perfeccionismo do amor ético de Jesus"<sup>14</sup> ou de declarações como as seguintes:

Aquilo que [Jesus] libertou de sua conexão com o egocentrismo e elementos rituais, e reconheceu como o princípio moral, ele reduz a uma só raiz e a um só motivo-amor. Ele não conhece nenhum outro princípio; e o amor em si, quer assuma a forma de amor ao próximo ou de amor aos inimigos, ou do amor do samaritano, é de uma só espécie. Deve encher a alma completamente e é o que resta quando a alma morre para si mesma.<sup>15</sup>

Em lugar nenhum Jesus exige amor pelo amor, e em parte nenhuma exhibe aquele domínio completo dos sentimentos e emoções amáveis sobre os agressivos, que parece indicado pela idéia de que nele o amor "tem de encher a alma, completamente", ou de que a sua ética se caracteriza pelo "ideal de amor". A virtude do amor no caráter e exigência de Jesus é a virtude do amor de Deus e do próximo em Deus, não a virtude do amor de amor. A unidade desta pessoa está na simplicidade e integridade do seu curso para Deus, quer seja em termos de amor, de fé ou de medo. O amor, com toda

---

14. Niebuhr, *op. cit.*, pág. 39.

15. Harnack, *op. cit.*, pág. 78.

certeza, se caracteriza em Jesus por um certo extremismo; mas tal extremismo não é aquele de uma paixão irremovível por outra paixão. Trata-se, antes, do extremismo da devoção a um Deus, sem compromisso com o amor de qualquer outro bem absoluto. Esta virtude nele é desproporcional somente no sentido politeístico-monoteístico e não no sentido de não se fazer acompanhar de outras virtudes talvez igualmente grandes; nem o é num sentido aristotélico, como se ela não se encontrasse, no meio, entre excesso e defeito, ou entre amabilidade e ira. Para Jesus não existe nenhum ser final digno de amor e nenhum outro objeto último de devoção a não ser Deus. Ele é o Pai; nenhum bem existe a não ser Deus; a ele somente se deve render graças; somente o seu reino deve ser buscado. Daí que o amor de Deus no caráter e ensino de Jesus não apenas seja compatível com a ira, mas possa ser mesmo o seu motivo, como quando ele vê a casa do Pai transformada em covil de salteadores ou os pequeninos do Pai ultrajados. Daí ser correto e possível salientar a significação desta virtude em Jesus, e ao mesmo tempo reconhecer que de acordo com os evangelhos sinóticos ele deu ênfase, na conduta e no ensino, às virtudes da fé em Deus e humildade diante dele, muito mais do que ao amor.

Se se quer entender a natureza desta virtude em Jesus, alguma atenção tem de ser dada à sua teologia. A tendência de se descrever Jesus totalmente em termos de amor está intimamente ligada à disposição de se identificar Deus com amor. Paternidade é considerada como sendo quase o único atributo de Deus e, assim, quando Deus é amado, é o princípio de paternidade que é realmente amado.<sup>16</sup> Ou então Deus é definido como "a unidade final que transcende o caos do mundo, tão seguramente quanto é real o fato de ser ela básica à ordem do mundo". Esta "unidade de Deus não é estática, mas potente e criadora. Deus é, portanto, amor".

---

16. *Ibid.*, págs. 63 e segs., 154 e segs.

Ele é a benevolência que a todos inclui.<sup>17</sup> Naturalmente, isto não representa a teologia de Jesus. Muito embora Deus seja amor, para ele o amor não é Deus. O Deus que Cristo ama é o "Senhor do céu e da terra"; ele é o Deus de Abraão, Isac e Jacó; ele é o poder que causa a chuva e o sol, sem cuja vontade e conhecimento não morre um único pardal, nenhuma cidade é destruída, e nem ele mesmo é crucificado. A grandeza e a estranheza do amor de Jesus para com Deus não aparece no seu amor pelo amor cósmico, mas na sua lealdade para com o poder transcendente, esse poder que parece tudo para os homens de pequena fé, menos o que de fato é - o poder paternal. A palavra "Pai" nos lábios de Jesus é maior, mais heróica e mais fiel do que quando paternidade e divindade são identificadas.

Contra esta interpretação da natureza única da virtude do amor em Jesus Cristo como baseada na integridade de sua devoção a Deus, poderá ser levantada a objeção de que ele pratica e ensina um amor duplo - para com o próximo e para com Deus - de modo que a sua ética terá dois focos: "Deus, o Pai e o valor infinito da alma humana".<sup>18</sup> Tais afirmações esquecem que o duplo mandamento, quer tenha sido originalmente estabelecido por Jesus ou simplesmente confirmado por ele, de modo nenhum coloca Deus e o próximo no mesmo nível, como se íntegra devoção fosse devida a ambos. É Deus somente que é para ser amado com o coração, alma, mente e força. O próximo é colocado no mesmo nível de valor que o eu ocupa. Além disto, a idéia de atribuir valor "intrínseco" ou "infinito" à alma humana parece completamente estranha a Jesus. Ele não fala de valor, à parte de Deus. O valor do homem, como o valor do pardal e da flor, é o seu valor para

---

17. Niebuhr, op. cit., págs. 38, 49, 56.

18. Também Harnack, op. cit., págs. 55, 68-76. Esta frase em suas múltiplas variações tem se tornado coeficiente comum do protestantismo liberal.



Deus; a medida do verdadeiro gozo, em termos de valor, é o gozo do céu. Porque o valor é valor em relação a Deus, Jesus vê o sagrado em toda a criação, e não apenas na humanidade, muito embora os seus discípulos encontrem conforto especial no fato de serem de mais valor para Deus do que os pássaros, que também são valiosos. A virtude do amor ao próximo nos ensinamentos e conduta de Jesus nunca poderá ser pertinentemente descrita, se for tomada à parte do amor a Deus, o qual é de valor fundamental. Cristo ama o seu próximo não como a si mesmo, porém como Deus o ama. Daí o quarto evangelho, percebendo que o postulado judeu "ama o teu próximo como a ti mesmo" não se coadunava adequadamente nem com as ações de Jesus nem com os seus preceitos, haver modificado o mandamento para "amai-vos uns aos outros assim como eu vos amei".<sup>19</sup> Além disto, ficou bem claro para os discípulos que o amor de Jesus pelos homens não era apenas uma ilustração da benevolência universal, mas um ato decisivo do *Agape* divino. Pois temos de enfrentar o reconhecimento de que o que os primeiros cristãos viram em Jesus Cristo (e é o que devemos aceitar se atentarmos para ele e não para o que nos diz a nossa imaginação a respeito dele) não foi uma pessoa caracterizada pela benignidade universal, amando a Deus e ao homem. Seu amor para com Deus e seu amor para com o próximo são duas virtudes distintas que não têm nenhuma qualidade em comum, mas apenas uma fonte comum. Amor a Deus é a adoração do único bem verdadeiro; é a gratidão ao doador de todos os dons; é regozijo pela santidade; é "assentimento ao Ser". Mas o amor ao homem é compassivo e não adorador; é doador e perdoador sem ser gratidão, sofrendo nos vícios e profanações dessas atitudes e por elas, não as aceitando como são, mas chamando-as ao arrependimento. O amor a Deus é o *Eros* não possessivo; o amor ao homem, puro *Agape*;

---

19. João 13:34, 15:12. Conferir Marcos 12:28-34, Mateus 22: 34-40, Lucas 10:25-28.

o amor a Deus é paixão; o amor ao homem, compaixão. Há uma dualidade aqui, mas não a de um mesmo interesse em relação a dois grandes valores, Deus e o homem. Trata-se, antes, da dualidade do Filho do Homem e Filho de Deus, que ama a Deus como o homem deve amá-lo, e ama ao homem como somente Deus pode amá-lo, com poderosa compaixão por aqueles que tropeçam.

Parece, então, não haver maneira mais adequada para se descrever a virtude do amor em Jesus, senão dizendo que o seu amor foi o amor do Filho de Deus. Não era amor, mas Deus o que enchia a sua alma.

Afirmações semelhantes devem ser feitas sobre outras primazias que encontramos nele. Do liberalismo que exaltou o seu amor têm saldo interpretações escatológicas que o vêem como o homem da esperança, e interpretações formuladas por um existencialismo que o descreve como radicalmente obediente. Foi ele precedido de um protestantismo ortodoxo para quem Jesus era o modelo e o doador da virtude da fé, e por um movimento monástico que esteve surpreso e maravilhado com a sua grande humildade. O Cristo do Novo Testamento possui ambas as virtudes; e cada uma delas se expressa de tal conduta e ensino, de maneira tal, que parece extrema e desproporcional para a sabedoria cultural e secular. Mas ele não as pratica, nem requer dos seus discípulos qualquer dessas virtudes, a não ser em relação com Deus. Porque essas virtudes são qualidades da conduta dos homens que estão sempre em confronto com o Todo Poderoso e Santo, elas parecem extremadas.

E é assim com a virtude da *esperança*. Os escatologistas, de quem Albert Schweitzer é o mais conhecido expoente, têm tentado descrever Jesus Cristo como caracterizado somente pela esperança e não pelo amor. Ele esperava tão intensamente - afirmam eles - a transformação da promessa messiânica em realidade e a grande reviravolta na história que venceria o mal e estabeleceria

o reino de Deus, que nada mais lhe importava, \* não ser a preparação para este evento. "Não é, mesmo \* priori, a única opinião concebível" - escreve Schweitzer - "que o comportamento de alguém que guarda a sua 'parousia' messiânica num futuro próximo deve estar determinado por aquela expectativa?"<sup>20</sup> O ensino de Jesus, como o seu comportamento, é explicado com referência a esta esperança. "Se o pensamento da vinda escatológica do reino é o fator fundamental na pregação de Jesus, toda a sua teoria ética deverá estar subordinada à sua concepção de arrependimento como preparação para a vinda do Reino... Arrependimento é uma renovação moral, tendo em vista o cumprimento da perfeição universal no futuro... A ética de Jesus... é completamente orientada pela esperada consumação sobrenatural".<sup>21</sup> O que Jesus comunicou aos seus discípulos, afirma o escatologista, foi essa expectativa, engrandecida agora pela convicção de que nele o futuro messiânico esteve muito perto. Daí a ética do Cristianismo primitivo ser apresentada como a ética da grande esperança.

Da mesma forma que a interpretação liberal de Jesus fazia dele um herói do amor, uma profunda verdade aqui se evidencia; o Cristianismo atual muito deve aos escatologistas o terem eles chamado atenção para esta virtude e o seu contexto em Jesus. Este fato tem ajudado muito a cumprir o desejo de Schweitzer: "pintar o retrato de Jesus em sua sobrepujante grandeza heróica e imprimi-la sobre a teologia e época modernas".<sup>22</sup> Houve um extremismo na atitude de expectativa de Jesus que o distingue de todos os homens que esperam glórias menores, ou, mais freqüentemente, não

---

20. Schweitzer, A., *The Quest of the Historical Jesus*, 1926, pág. 349.

21. Schweitzer, A., *The Mystery of the Kingdom of God*, 1914, págs. 94, 100.

22. *Ibid.*, pág. 274.

esperam glória nenhuma. A moralidade média pressupõe complacência temperada com um pouco de cinismo, ou resignação qualificada como expectativa moderada do bem. A antecipação intensa do bem supremo deve resultar numa transformação da ética.

Todavia, a urgência na expectativa de Jesus é inexplicável; e o grau em que ele a comunica a discípulos, nas culturas distanciadas da Palestina do primeiro século, é incompreensível quando se esquece, como os escatologistas parecem fazê-lo, que tal esperança estava em Deus e era por Deus. Eles parecem inclinados a dizer que aquilo em que Jesus esperava era dogma; aquilo por que ele esperava era uma metamorfose da natureza humana e não humana, uma transformação de toda forma terrena de existência. Assim, Schweitzer define a interpretação escatológica como "um exame crítico do elemento dogmático na vida de Jesus... Escatologia é simplesmente 'história dogmática' - história moldada pelas crenças teológicas... Considerações dogmáticas... guiadas pelas resoluções de Jesus".<sup>23</sup> Decorre daí o pensamento de que ele pôs a sua esperança naquilo que veio a ser uma crença errônea sobre a brevidade do tempo, e de ter procurado forçar a marcha irreduzível dos eventos para conformá-la ao seu padrão dogmático. Embora o Jesus descrito no Novo Testamento fosse, evidentemente, alimentado por uma intensa esperança, parece claro, também, que a realidade presente para ele, como o autor do futuro, não era um curso da história dogmaticamente concebida. A sua maneira escatológica de ver a história não diferia da doutrina de progresso apenas pelo fato de considerar o tempo como próximo. Em primeiro lugar ele não estava absolutamente tratando com o problema da história, mas com Deus, o Senhor do tempo e do espaço. Ele esperava no Deus vivo pela mão de quem os demônios estavam sendo expulsos, e cujo perdão de pecados estava sendo manifesto. Os tempos estavam em Sua mão e, portanto, predições a respeito dos tempos e

---

23. *Quest of the Historical Jesus*, págs. 248, 249, 257.

estações estavam fora de ordem. E não foi mesmo o próprio Deus o objeto da intensa esperança de Jesus - a manifestação da glória e a revelação da retidão divinas? O reino de Deus para Jesus é menos um feliz estado de coisas, em primeiro lugar, do que Deus em seu evidente ato de reinar. Ele reina agora, mas o seu reino deverá ser manifesto a todos. A ética de Jesus não parece depender de sua visão da história mais do que esta parece depender daquela. Ambas são reflexos de sua fé em Deus. Daí ser uma violência ao que diz o Novo Testamento, a tentativa de fazer da extrema esperança, com o arrependimento que ela envolve, a virtude chave do ensino e conduta de Jesus. Muitas das suas afirmações mais radicais não estão vinculadas intimamente, de modo nenhum, com a expectativa da vinda do Reino, mas sim com a transformação em realidade concreta do presente reinar de Deus, no curso dos eventos naturais e cotidianos. Assim, no ensinamento a respeito da serenidade não há nenhuma referência à renovação e catástrofe futuras, mas ao cuidado de cada dia dispensado por Deus; e o ensino a respeito do perdão do inimigo está em conexão com a demonstração ordinária e cotidiana da misericórdia de Deus, mandando chuva e sol sobre justos e injustos.<sup>24</sup> O caráter heróico da esperança de Jesus não está só. Ele está unido ao amor heróico e à fé heróica. E tudo isto tem a sua fonte na relação dele com Deus, o qual é aquele que é não apenas Agora, mas também Então. A chave da ética de Jesus não é a escatologia, mas sua característica de Filho de Deus.

E não é diferente o que ocorre com a obediência de Cristo. Os existencialistas cristãos do nosso tempo vêem Jesus caracterizado pela virtude da obediência radical, dispondo-se, como o fizeram os seus predecessores, a descrevê-lo e a descrever seus ensinamentos em termos de uma grande excelência. Bultmann escreve que só se pode entender a ética de Jesus e a sua proclamação da vontade de Deus como distinta do ideal grego de humanidade

---

24. Mateus 6:25-34; 5:43-48.

e da presente ética de autonomia e teoria de valor se se notar a sua relação e distinção com a piedade judaica. Então se poderá dizer com precisão que a "ética de Jesus, exatamente como a judaica, é uma ética de obediência; e que a única diferença fundamental é que Jesus concebeu radicalmente a idéia de obediência".<sup>25</sup> Bultmann justifica o que ele chama de radicalismo da obediência de Jesus mostrando que para ele não houve autoridade mediata entre Deus e o homem, pois o "obediência radical só existe quando um homem assente intimamente ao que lhe é requerido e quando a coisa ordenada é intrinsecamente vista como sendo o mandamento de Deus....Na medida em que a obediência é apenas sujeição a uma autoridade que o homem não entende, não é obediência". Ainda mais, a obediência é radical quando o homem todo é envolvido, de modo que "não apenas faz alguma coisa obedientemente, mas é essencialmente obediente", e, tendo de optar pró ou contra determinada situação, não mais procura uma posição neutra, mas aceita a responsabilidade da decisão entre o bem e o mal.<sup>26</sup>

Novamente, como no caso de uma interpretação em termos de amor, devemos reconhecer a verdade evidente de tais declarações. Jesus foi obediente, e radicalmente obediente - como os cristãos o reconheceram desde o início. Eles se impressionaram com a sua obediência até a morte, e com a sua submissão na agonia e oração do Getsêmane; viram que ele tinha descido do céu não para fazer a sua vontade, mas a vontade daquele que o enviou; eles se regozijaram em que mediante a obediência de um muitos foram feitos justos; e foram consolados pelo pensamento de que tinham no céu um sumo-sacerdote que, sendo, embora, um Filho, tinha aprendido a obedecer pelo que ele sofreu.<sup>27</sup> Discerniram, pois,

---

25. Bultmann, Rudolf, *Jesus and the Word*, 1934, págs. 72-73.

26. *Ibid.*, págs. 77, 78.

27. Filip. 2:8, Marcos 14:36, João 6:38, 15:10, Rom. 5:19, Hebreus 5:8.

que o radicalismo de sua obediência estava ligado a um certo transcender da autoridade mediata da lei, dirigido ao homem todo, incluindo cada pensamento e motivo, bem como cada ato aberto, não havendo nenhuma escapatória da responsabilidade de obediência.

Todavia, algo está faltando no retrato existencialista da obediência de Cristo. Não apenas se fez de uma virtude a chave de todas as outras, mas essa virtude foi essencialmente abstraída da compreensão de Deus, compreensão que torna radicais todas as virtudes de Jesus Cristo. Este Jesus existencialista é mais *kantiano* do que joanino, paulino ou *marcano*. Bultmann não pode encontrar nenhum conteúdo real na idéia evangélica de obediência. Diz ele que Jesus não tem nenhuma doutrina "sobre o dever do bem. Basta ao homem saber que Deus o tem colocado sob a necessidade de decisão em cada situação concreta na vida, no aqui e no agora. E isto significa que ele mesmo deve saber o que lhe é requerido. ...O homem não se defronta com a crise de decisão armado de um padrão definido; ele não se ergue em nenhuma base firme, porém permanece sozinho no espaço vazio. Ele vê apenas o homem diante da vontade de Deus. ...Jesus não ensina nenhuma ética no sentido de uma teoria inteligível, válida para todos os homens, a respeito do que deveria e do que não deveria ser feito".<sup>28</sup> Além disto, muito embora Deus seja mencionado como aquele cuja vontade deve ser obedecida, a idéia de Deus atribuída a Jesus é tão vazia e formal como a idéia de obediência. Assim como para o liberalismo Deus é a contraparte do amor humano, também neste existencialismo ele se torna a mera contraparte da decisão moral. Ele é "o poder que constrange o homem à decisão", aquele que o homem pode encontrar "somente na compreensão real de sua própria existência"; "o próprio Deus deve desaparecer para o homem que não sabe que a essência de sua própria vida consiste

---

28. Op. cit., págs. 108, 85, 84. Cf. págs. 87-88.

na plena liberdade de sua decisão".<sup>29</sup> O ânimo de tal existencialismo, contra as idéias naturalistas e especulativas sobre Deus, pode ser entendido, mas atribuir a Jesus esta concepção de liberdade do século vinte resulta numa caricatura do Cristo do Novo Testamento. Pois o Jesus que é radicalmente obediente sabe que a vontade de Deus é a vontade do criador e governador de toda a natureza e de toda a história; que há estrutura e conteúdo em Sua vontade; que Ele é o autor dos dez mandamentos; que Ele quer misericórdia e não sacrifício; que Ele requer não apenas obediência a si mesmo, mas também amor e fé, assim como amor ao próximo que Ele criou e ama. Este Jesus é radicalmente obediente, mas Ele também sabe que somente fé e amor tornam possível a obediência e que Deus é o doador de todos estes dons. Sua obediência é uma relação com Deus, o que é muito mais do que um "Não Condicionado" encontrado no momento de decisão. O caráter desta obediência não é, portanto, algo que existe *per se*, ou algo que se pode separar do amor, fé e esperança radicais. Trata-se da obediência de um Filho cujo caráter filial não é simplesmente definível como obediência a um princípio que constrange à obediência.

Um exame da concentração protestante na fé que Jesus tinha e do interesse monástico pela sua grande humildade leva ao mesmo resultado. Ele, de fato, é caracterizado por uma fé extrema e por uma radical humildade. Mas fé e humildade não são coisa alguma em si mesmas, sendo, antes, relações de pessoas, ou hábitos de comportamento na presença de outrem. Agora, quando olhamos para Jesus do ponto de vista de sua fé nos homens, ele nos parece um grande cético, que acredita estar tratando com uma geração adúltera e má, com um povo que apedreja os seus profetas e depois lhes ergue monumentos. Ele não deposita nenhuma confiança

---

29. Op. cit., págs. 103, 154.



nas instituições e tradições prevalecentes de sua sociedade. Mostra pequena confiança nos seus discípulos, convencido de que eles se escandalizarão nele, e de que até o mais firme dentre eles será incapaz de permanecer ao seu lado na hora da prova. Somente a ficção romântica pode interpretar o Jesus do Novo Testamento como alguém que acreditava na bondade dos homens e que, por isto, procurava trazer à tona o que neles era bom. Todavia, a despeito deste ceticismo, ele é admiravelmente livre de ansiedade. É heróico na sua fé em Deus, chamando o Senhor do céu e da terra de Pai. Em sua existência marcada pela pobreza, falta de família, alimentação e teto, ele confia naquele que dá ao necessitado o pão de cada dia. E no fim entrega o seu espírito a quem sabe responsável pela sua morte vergonhosa e ignominiosa. A Ele também confia a sua nação, crendo que o necessário será dado aos que põem de lado a preocupação com a sua própria defesa e buscam apenas o Reino de Deus. Tal fé parecerá sempre radical aos seres humanos com a sua profunda desconfiança do poder que os originou, que os sustenta e que ordena a sua morte. Trata-se da fé que tem um Filho de Deus, a qual é muito extrema para aqueles que se concebem como filhos da natureza, ou dos homens, ou de uma contingência cega.

A humildade de Jesus é também irregular. Vive com pecadores e párias; lava os pés aos discípulos; aceita grosserias e afrontas dos sacerdotes e dos soldados. Quando é reconhecido como o Senhor vivo e ressurrecto, a magnificência de sua humildade causa assombro e pasmo aos que criam nele. Sendo, embora, rico, se tornou pobre para enriquecer a muitos; embora tendo existido na forma de Deus, tomara a forma de escravo; a palavra através da qual todas as coisas foram feitas tornou-se carne; a vida, que era a luz dos homens, penetrou nas trevas deles. Há, de fato, alguma coisa de desproporcional na humildade de Jesus Cristo. Não seria surpresa se uma nova escola de intérpretes surgisse no rastro dos existencialistas com a tentativa de entendê-lo como o homem de humildade radical. Mas a humildade

de Jesus é humildade diante de Deus, e só pode ser entendida como a humildade do Filho. Ele nunca expressou, nem ordenou, nem comunicou a humildade de sentimento de inferioridade diante dos outros homens. Diante dos fariseus, do sumo sacerdote, de Pilatos, e "daquela raposa", Herodes, mostrou uma confiança que não tinha nenhum traço de auto-abnegação. Fosse qual fosse a verdade sobre a sua autoconsciência messiânica, ele falou com autoridade e agiu cheio de confiança de poder. Quando repudiou o título de "Bom Mestre" não admitiu que outros rabis fossem melhores do que ele, mas disse: "Ninguém é bom, senão Deus, somente". Não houve nenhuma condescendência em sua vida para com os pecadores, tal como um homem apologético e inseguro pudesse notar. Sua humildade é daquele tipo que desperta, para um Novo senso de dignidade e valor, aqueles que têm sido humilhados pelas pretensões defensivas do "bom" e do "justo". Trata-se de uma espécie de humildade orgulhosa e de um orgulho humilde, o que pode ser chamado de paradoxal somente no caso de não se levar em consideração, como fundamental, a relação com Deus. Se é verdade que ela é diferente de todas as modéstias e deferências que caracterizam os esforços humanos de acomodação aos seus sentimentos próprios e mútuos de superioridade, é também certo que ela é completamente diferente daquela sábia virtude grega, em decorrência da qual os homens eram exortados a permanecer dentro dos seus próprios limites, para evitar que os deuses ciumentos os destruíssem como rivais em potencial. A humildade de Cristo não é a moderação pela qual alguém conserva o seu lugar certo na escala do ser mas, antes, aquela dependência e confiança absolutas em Deus, com a conseqüente habilidade de remover montanhas. O segredo da mansidão e brandura de Cristo está na sua relação com Deus.

Assim, qualquer uma das virtudes de Jesus pode ser tomada como a chave para a compreensão de seu caráter e ensino. Cada uma delas é inteligível, em seu radicalismo aparente, somente como uma relação com

Deus. É melhor, por certo, não se tentar delinear-lo pela descrição de uma de suas excelências, mas, antes, tomá-las em conjunto: aquelas a que nos temos referido e outras. Em ambos os casos, contudo, parece evidente que a estranheza, a estatura heróica, o extremismo e sublimidade desta pessoa, considerada moralmente, são devidos àquela única devoção e integral confiança em Deus, o que não pode ser simbolizado melhor por nenhuma outra figura de linguagem senão por aquela que o chama de Filho de Deus.

A crença que homens de diferentes culturas professam em Jesus Cristo significa, por conseguinte, crença em Deus. Ninguém pode conhecer o Filho sem reconhecer o Pai. Estar relacionado com Jesus Cristo em devoção e obediência é estar relacionado com aquele para quem ele aponta constantemente. Como Filho de Deus, em meio aos muitos valores da vida social do homem, ele aponta para aquele que (e somente Ele) é bom; em meio aos muitos poderes que os homens usam, e dos quais dependem, para aquele que é o único poderoso; em meio aos tempos e estações da história, com as suas esperanças e temores, para aquele que é o Senhor de todos os tempos, e que é o único que deve ser temido, e o único em quem se deve esperar; em meio a tudo que é condicionado ele aponta para o Não Condicionado. 'Ele não desvia a sua atenção deste mundo para o outro, mas de todos os mundos, presentes e futuros, materiais e espirituais, para aquele que cria todos os mundos, o qual é o Outro de todos os mundos.

Todavia isto é apenas metade do significado de Cristo, considerado moralmente. A outra metade já foi indicada acima no que se disse a respeito do seu amor pelos homens, em relação ao seu amor para com Deus. Porque ele é o Filho moral de Deus em seu amor, esperança, fé, obediência e humildade na presença de Deus, ele é, igualmente, o mediador moral da vontade do Pai para os homens. Porque ele ama o Pai com a perfeição do eros humano, ele ama os homens com a perfeição do

*agape* divino, de vez que Deus é *agape*. Porque ele é obediente à vontade do Pai, ele exerce autoridade sobre os homens, exigindo obediência não à sua própria vontade, mas à vontade de Deus. Porque ele confia integralmente em Deus, o qual é fiel, ele é digno de confiança em sua própria fidelidade para com os homens. Porque ele exalta a Deus com perfeita humildade, ele humilha os homens, dando-lhes boas dádivas além de todos os seus méritos. De vez que o Pai de Jesus Cristo é o que Ele é, filiação a Ele envolve o Filho, não em um processo ambíguo, mas em um processo ambivalente. Tal filiação envolve o duplo movimento: com o homem para Deus, e com Deus para o homem; do mundo para o Outro, e do Outro para o mundo; da obra para a Graça, e da Graça para a obra; do tempo para o Eterno, e do Eterno para o temporal. No seu caráter de Filho moral de Deus, Jesus Cristo não é uma figura mediana, metade Deus, metade homem. Ele é uma única pessoa, voltada totalmente, como homem, para Deus, e totalmente voltada, em sua unidade com o Pai, para os homens. Ele é mediatório, não mediano. Ele não é um centro de que se irradia amor de Deus e dos homens, obediência a Deus e a César, confiança em Deus e na natureza, esperança na ação divina e na ação humana. Ele, antes, existe como o ponto focal na contínua alternância de movimentos de Deus para o homem e do homem para Deus; e estes movimentos são qualitativamente tão diferentes quanto o são *agape* e *eros*, autoridade e obediência, promessa e esperança, humilhação e glorificação, fidelidade e confiança.

Outras considerações além da de ordem moral devem ser aventadas, se se pretende descrever Jesus Cristo adequadamente. Contudo, como a história da Igreja e suas teologias o indicam, cada uma dessas considerações tende para a mesma questão. O poder e atração que Jesus Cristo exerce sobre os homens nunca provêm unicamente dele, mas dele como Filho do Pai. Provêm dele, em seu caráter de Filho, de dupla maneira: como homem vivendo para Deus, e como Deus vivendo com homens.

A crença nele e a lealdade à sua causa envolvem homens no duplo movimento do mundo para Deus e de Deus para o mundo. Mesmo quando as teologias deixam de fazer justiça a este fato, os cristãos, vivendo com Cristo em suas culturas, estão cômnicos dele. Pois estão sempre sendo desafiados a abandonar todas as coisas por amor a Deus; e estão sempre sendo enviados de volta ao mundo para ensinar e praticar todas as coisas que lhes têm sido ordenadas.

### **III. POR UMA DEFINIÇÃO DE CULTURA**

Depois desta inadequada definição do significado de Cristo, nos voltamos agora para a tarefa de definir, igualmente em termos tênués, o significado de cultura. Que queremos dizer com o uso desta palavra, quando afirmamos que a igreja cristã luta permanentemente com o problema Cristo e cultura?

A definição dada ao termo por um teólogo deve ser, num caso desta natureza, a definição de um leigo, de vez que ele não pode ter a pretensão de entrar nas questões levantadas por antropologistas profissionais. Todavia, ela deve também, pelo menos inicialmente, ser uma definição do fenômeno sem interpretação teológica, pois que esta interpretação teológica é exatamente o ponto em questão entre os cristãos. Para alguns dentre eles a cultura é essencialmente ateísta, no sentido puramente secular, e não mantém relações nem positivas nem negativas com o Deus de Jesus Cristo; para outros ela é ateísta no sentido negativo, sendo uma realidade contra Deus, e, portanto, idólatra; para outros, ainda, ela parece estar solidamente baseada num conhecimento natural e racional de Deus ou Sua lei. A qualidade cristã de desprendimento proíbe a adoração, pelo menos de início, de qualquer uma destas avaliações.

A cultura para a qual voltamos a nossa atenção não pode ser simplesmente a de uma sociedade particular tal como a greco-romana, a medieval ou a ocidental moderna. Alguns teólogos, como também alguns antropologistas pensam, de fato, que a fé cristã é intimamente relacionada com a cultura ocidental, quer seja este termo usado para designar uma sociedade histórica contínua, começada a partir do primeiro século A.D., ou para se referir a uma série de civilizações associadas mas distintas, como no esquema de Toynbee. Assim Ernst Troeltsch crê que o cristianismo e a cultura ocidental são tão inextricavelmente entrelaçados que um cristão pouco pode dizer a respeito de sua fé a membros de outras civilizações, os quais, por sua vez, não podem encontrar a Cristo a não ser como um membro do mundo ocidental o faz.<sup>30</sup> O próprio Troeltsch, contudo, está altamente cômico da tensão entre Cristo e a cultura ocidental, de modo que mesmo para um ocidental Jesus Cristo nunca é meramente um membro de sua sociedade cultural. Além disto, os cristãos no oriente e todos aqueles que aguardam a emergência de uma nova civilização, estão preocupados não somente com o Cristo ocidental, mas com aquele que tem de ser distinto da fé ocidental nele, e que é relevante à vida em outras culturas. Portanto, a cultura, do modo em que a encaramos, não é um fenômeno particular, mas geral, muito embora a coisa geral apareça apenas em formas particulares e a despeito de um cristão do oeste não poder pensar no problema a não ser em termos ocidentais.

Nem podemos definir a cultura de uma maneira estreita, levando em consideração apenas alguma fase especial da organização e realização social do homem. E isto acontece quando o problema é enunciado em termos da relação de Cristo com a ciência e a filosofia,

---

30. Troeltsch, Ernst, *Christian Thought*, 1923, especialmente as págs. 21-35; ver também *Die Absolutheit des Christentums*, 1929 (3<sup>a</sup>.ed.) e *Gesammelte Schriften*, Vol. II, 1913, págs 779 e seguintes.

como na questão revelação e razão, ou em termos de sua relação com a organização política, como na questão Igreja e Estado. O mesmo acontece quando, como no caso de Jakob Burkhardt, "cultura" é distinta tanto da religião como do Estado. Ele considera estes três poderes - religião, Estado e cultura - como sendo "supremamente heterogêneos entre si". Cultura, como ele a vê, é distinta dos outros dois poderes pelo seu caráter não autoritário. Ela é a "súmula de tudo quanto tem surgido espontaneamente com vistas ao avanço da vida material e como expressão de vida moral e espiritual - todas as relações sociais, tecnologia, artes, literatura e ciências. É o reino do variável, do livre, do que não é necessariamente universal, de tudo que não pode reivindicar autoridade compulsória".<sup>31</sup> A ponta de lança de tal cultura é linguagem, diz ele, e as mais altas expressões do seu espírito são encontradas nas artes. Sem dúvida, a relação de Cristo com esses elementos na civilização levanta problemas especiais, muito embora não possamos divisar nenhuma demarcação clara de limites entre eles e outros que surgem na sociedade política e religiosa. Tampouco são o autoritarismo e a liberdade distribuídos como Burkhardt parece crer. É confuso e arbitrário definirmos a cultura como se ela excluísse a religião, e a última como se incluísse Cristo, de vez que os problemas com os quais nos ocupamos são muito mais difíceis no reino da religião, onde temos de fazer perguntas sobre a conexão de Cristo com as nossas "fés" sociais. Ainda mais, a cultura terá uma definição um tanto estreita para os nossos propósitos se for distinta da civilização, usando-se o último termo para designar as formas de vida social mais avançadas, talvez mais urbanas, técnicas e talvez envelhecidas.<sup>32</sup>

---

31. Force and Freedom, 1943, pág. 107; cf. 140 e seg.

32. Maliliowski, Bronislaw, artigo "Cultura", *Encyclopedia of Social Sciences*, Vol. IV, págs. 621 e segs.; Dawson, Christopher, *Religion and Culture*, 1947, pág. 47, Spengler, Oswald, *The Decline of the West*, 1926, Vol. I, págs. 31 e segs., 351 e segs.

O que temos em vista quando tratamos com Cristo e cultura é aquele processo total da atividade humana e aquele resultado de tal atividade a que ora o nome cultura, ora o nome civilização, é aplicado em linguagem comum.<sup>33</sup> Cultura é o "ambiente artificial e secundário" que o homem sobrepõe ao natural. Ela abrange a linguagem, hábitos, idéias, crenças, costumes, organização social, artefatos herdados, processos técnicos e valores.<sup>34</sup> Esta "herança social", esta "realidade *sui generis*", que os escritores do Novo Testamento tinham sempre em mente quando falavam do "mundo", que é representada em muitas formas, e a que os cristãos como os demais homens estão inevitavelmente sujeitos, é o que queremos significar quando falamos de cultura. Embora não possamos nos aventurar a definir a "essência" desta cultura, podemos descrever algumas de suas características. De um certo modo ela é inextricavelmente ligada à vida do homem em sociedade: ela é sempre social. "O fato essencial da cultura, como a vivemos e experimentamos, e como a observamos cientificamente", escreve Malinowsky, "é a organização de seres humanos dentro de grupos permanentes".<sup>35</sup> Sendo este o fato essencial, ou não, é ele uma parte essencial do fato. Indivíduos podem usar a cultura à sua própria maneira; eles podem trocar elementos em sua cultura, mas o que eles usam e mudam é social.<sup>36</sup> Cultura é a herança social que eles recebem e transmitem. Aquilo que é puramente particular, que não provém da vida

---

33. Ver Robinson, James Harvey, artigo "Civilização", Encyc-clopedia Britannica, 14<sup>a</sup> edição, Vol. V, pág. 735; Brinkmann, Carl, artigo "Civilização", Enciclopédia de Ciências Sociais, Vol. III, págs. 525 e seguintes.

34. Malinowski, loc. cit.

35. Malinowski, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, 1944, pág. 43.

36. Sobre o indivíduo e a sociedade, em relação à cultura, ver Benedict, Ruth, *Pattens of Culture*, 1934, capítulos VII e VIII.



social nem a penetra, não é parte da cultura. De igual modo, a vida social é sempre cultural. A antropologia parece ter golpeado completamente a idéia romântica de uma sociedade puramente natural, não caracterizada por hábitos, costumes, formas de organização social, etc., altamente distintos e adquiridos. Cultura e existência social caminham juntas.

Em segundo lugar cultura é realização humana. Nós a distinguimos da natureza pelo fato de vermos nela evidências de esforço e propósitos humanos. Um rio é natureza, um canal é cultura; uma peça bruta de quartzo é natureza, uma flecha é cultura; um gemido é natural, uma palavra é cultura. Cultura é a obra de mentes e mãos humanas. É aquela porção de herança do homem em qualquer lugar ou tempo que nos foi legada intencional e laboriosamente por outros homens, e não o que nos tem vindo por intermédio de seres não humanos ou através de seres humanos que agiram sem intenção de resultados ou sem o controle do processo. Ela inclui, portanto, linguagem, educação, tradição, mito, ciência, arte, filosofia, governo, lei, rito, crença, invenções e tecnologia. Além do mais, se uma das marcas da cultura é o fato de ela ser o resultado de realizações humanas passadas, a outra está no fato de que ninguém pode se apoderar dela sem esforço e realização de sua própria parte. Os dons da natureza são recebidos como são comunicados, sem intenção ou esforço consciente do homem; mas os dons da cultura não podem ser possuídos sem o empenho da parte do receptor. A linguagem deve ser laboriosamente adquirida; o governo não pode ser mantido sem esforço constante; o método científico deve ser reencenado e reorientado em cada geração. Mesmo os resultados materiais da atividade cultural são inúteis, a não ser que sejam acompanhados de um processo de aprendizado que nos capacite a usá-los com propriedade. Quer tentemos interpretar os sinais da cultura antiga ou resolver os problemas da civilização contemporânea, esta feição característica sempre despertará a nossa atenção: estamos lidando com aquilo que o homem produziu intencionalmente

e com aquilo que o homem pode ou deve fazer. O mundo, na medida em que é feito pelo homem e orientado pelo homem, é o mundo da cultura.

Estas realizações humanas, em terceiro lugar, são destinadas a um fim ou a alguns fins. O mundo da cultura é um mundo de valores. Se devemos, ou não, levantar questões de valor sobre a natureza, ou fazer juízos de valor a respeito das ocorrências naturais, é um caso em debate. Mas, com respeito aos fenômenos da cultura, este problema nunca surge. Temos de admitir que o que os homens têm feito e fazem se destina a um propósito; destina-se a servir ao bem.<sup>37</sup> E o mesmo nunca pode ser descrito sem referência aos fins nas mentes de inventores e usufrutuários. A arte primitiva nos interessa porque ela indica o interesse humano, ritmo, cor, significações e símbolos; e porque estamos interessados nestas coisas. Fragmentos de vasos de barro são estudados com a esperança de que venham revelar aquilo que os homens do passado tinham em mente e quais os métodos que divisaram para alcançar os seus fins. Sempre julgamos a ciência e a filosofia, a tecnologia e a educação, quer no passado, quer no presente, com referência aos valores que foram seguidos por eles e aos valores que nos atraem. Naturalmente, os fins a que servem as realizações humanas podem mudar. O que foi destinado à utilidade pode ser preservado visando à satisfação estética ou à harmonia social. Todavia, a relação de valor é inegável onde quer que encontremos cultura.

Além disto, os valores para os quais se voltam estas realizações humanas são predominantemente os do bom para o homem. Filósofos, nas sociedades culturais, podem argumentar ou que os fins servidos pela cultura são ideais ou naturais, ou que eles são idéias de valor dadas à visão espiritual ou aos bens naturais, isto é, que são fins que interessam ao homem como um ser

---

37. Assim Malinowski faz uso de um conceito central em sua teoria de cultura: a idéia de "um sistema organizado de atividades propositais". A *Scientific Theory of Culture*, caps. V e VI.

biológico. Tanto num caso como no outro, contudo, eles parecem concordar em que o homem deve servir ao seu próprio bem, e que ele é a medida de todas as coisas.<sup>38</sup> Ao definir os fins que suas atividades devem alcançar na cultura, o homem começa consigo mesmo como o principal valor e como fonte de todos os outros valores. O bom é aquilo que é bom para ele. Parece evidente, na cultura, que os animais devem ser ou domesticados ou aniquilados, uma vez tais medidas sirvam ao bem do homem; que Deus ou os deuses devem ser adorados tanto quanto for desejável ou necessário para a manutenção e desenvolvimento da vida humana; que idéias e ideais devem ser servidos em favor da auto-realização humana. Embora a busca do bom-para-o-homem seja dominante na obra da cultura, não é evidente que este antropocentrismo seja exclusivista. É não apenas concebível que os homens devessem estar dispostos a trabalhar e produzir com vista ao bem-estar de algum outro ser, mas parece também certo que eles, de fato, em suas culturas, procuram sempre servir a causas que transcendem a existência humana. Desde as sociedades totêmicas até as sociedades modernas, eles se identificam com ordens de ser que incluem mais do que os homens. Eles se definem como representantes da ordem de seres racionais, e procuram realizar o que é bom-para-a-razão. Eles também servem aos deuses. A tendência pragmática de fazer todas as coisas para o bem dos homens parece irrealizável. Deve-se acrescentar, contudo, que nenhuma cultura é realmente humanista num sentido mais lato, pois que somente culturas particulares existem de fato, e em cada uma delas uma sociedade particular ou uma classe em particular (naquela sociedade) tende a se considerar centro e fonte

---

38. A *Ética* de Nikolai Hartman, 1932, que, de certo ponto de vista, é uma grande filosofia da cultura, apresenta, a um só tempo, um forte argumento em favor do caráter transcendente e objetivo dos valores e uma defesa do primado do valor humano.

de valor, procurando conseguir aquilo que é bom para ela, justificando, embora, tal esforço pela pretensão de ter um *status* especial, como representante de algo universal.

Ainda mais, a cultura em todas as suas formas e variedades está voltada para a concretização material e *temporal dos valores*. Não quer isto dizer que os bens que o esforço humano procura concretizar sejam necessariamente temporais ou materiais, ainda que o interesse que eles despertam faça parte de toda a aquisição cultural. É falaz pensar-se em cultura como sendo [só] materialista, como se aquilo que o homem procurasse conseguir com o seu trabalho fosse sempre a satisfação de suas necessidades, como um ser físico e temporal. Mesmo as interpretações econômicas de cultura reconhecem que além dos bens materiais - isto é, dos valores relativos à existência física do homem, além de comida, bebida, roupa, procriação e ordem econômica - os homens, na cultura, procuram valores menos tangíveis. Mas mesmo os bens imateriais devem ser concretizados em forma temporal e material; mesmo o bom-para-o-homem, como pessoa e mente, deve receber "uma habitação e nome locais". Prestígio e glória por um lado, beleza, verdade e bondade, por outro - para usarmos símbolos insatisfatórios da teoria de valor espiritual - fazem-se presentes no sentimento, imaginação ou na visão intelectual. E o esforço humano insiste em incorporar em formas concretas, tangíveis, visíveis e audíveis, o que tem sido discernido imaginativamente. A harmonia e proporção, a forma, ordem e ritmo, os significados e idéias que os homens concebem e traçam em seu confronto com a natureza, eventos sociais e o mundo dos sonhos, estes, por meio de infinito labor, eles têm de pintar em paredes e telas, de editar como sistema de filosofia e ciência, de esboçar em pedra esculpida ou fundir em bronze, de cantar em balada, ode ou sinfonia. Visões de ordem e justiça, e esperança de glória são, ao preço de muito sofrimento, incorporadas em

leis escritas, ritos dramáticos, estruturas de governo, impérios e vidas ascéticas.

Porque todas estas concretizações de propósitos são efetuadas em material instável e perecível, a atividade cultural é quase tão devotada à *conservação de valores* quanto à sua realização. Muito da energia que os homens usam em qualquer época em suas sociedades se presta a essa tarefa complicada de preservar o que eles herdaram e fizeram. Suas casas, escolas e templos, suas estradas e máquinas estão em constante necessidade de conserto. O deserto e o mato ameaçam qualquer terreno cultivado. E maiores ainda são os perigos que circundam as conquistas menos materiais do passado. Os sistemas de leis e liberdades, os costumes de inter-relações sociais, os métodos de pensamento, as instituições de ensino e religião, e as técnicas de arte, de linguagem e de moralidade, não podem ser preservados por simples manutenção, mediante conserto das paredes e documentos que são seus símbolos. Em cada geração eles têm de ser escritos de Novo "nas tábuas do coração". Se a educação e o aprendizado forem negligenciados por uma geração, cairá em ruínas toda a grandiosa estrutura das conquistas do passado. Cultura e tradição social que deve ser conservada mediante dolorosa luta, não tanto contra as forças desumanas naturais, quanto contra os poderes revolucionários e críticos na vida e razão humanas.<sup>39</sup> Mas, quer estejam em questão os costumes ou os artefatos, a cultura não pode ser mantida, a não ser que os homens devam uma grande parte dos seus esforços à obra de conservação.

Finalmente, deve-se dar atenção ao *pluralismo* característico de toda cultura. Os valores que uma cultura

---

39. Henri Bergson em *As Duas Pontes de Moralidade e Religião*, 1935, oferece uma interpretação persuasiva e esclarecedora do papel do conservantismo na cultura. Ver capítulos I e II. Ver também Lecomte du Nuoy, *Human Destiny*, 1947, caps. IX e X.

procura concretizar em qualquer tempo ou lugar são muitos em número. Nenhuma sociedade pode nem mesmo tentar a realização de todas as suas múltiplas possibilidades, pois cada uma destas é altamente complexa e constituída de muitas instituições com muitos propósitos e interferentes interesses.<sup>40</sup> Os valores são muitos, em parte porque os homens são muitos. A cultura se dedica ao que é bom para os sexos masculino e feminino, para criança e adulto, para governantes e governados; ao que é bom para homens em vocações e grupos especiais, de acordo com as noções costumeiras de tal concepção do bom. Além disto, todos os indivíduos têm exigências e interesses especiais; e cada um, em sua individualidade, é um ser complexo, com desejos do corpo e da mente, dotado de senso de auto-respeito e de outros motivos, nas suas relações com outros homens, com a natureza e com seres sobrenaturais. Mesmo que prevaleçam as interpretações econômicas e biológicas de cultura, tudo o que se pode afirmar é que valores econômicos ou biológicos são fundamentais, embora a vasta superestrutura de outros interesses deva ser reconhecida.<sup>41</sup> Mas na cultura em que nos encontramos e vivemos, nem mesmo tal unidade, advogada por estas interpretações, é reconhecível. Os valores que procuramos em nossas sociedades, e que encontramos representados no seu comportamento institucional são muitos, desiguais e freqüentemente incomparáveis, de modo que elas estão sempre envolvidas num esforço mais ou menos laborioso para manter juntos, num conflito tolerável, os muitos esforços de muitos homens em muitos grupos; para conseguir e conservar muitos bens. As culturas sempre estão procurando combinar paz com prosperidade, justiça com ordem, liberdade com bem-

---

40. Ver Benedict, Ruth, *Patterns of Culture*, 1934, cap. II; Malinowski, B., *A Scientific Theory*, etc., caps. X e XI.

41. Ver, por exemplo, a afirmação de Frederico Engels sobre a relativa Independência da superestrutura, em sua carta de 21 de setembro de 1890 a Joseph Bloch. Adoratsky V., *Karl Marx, Selected Works*, vol. I, pag. 381.

-estar, verdade com beleza, verdade científica com bem moral, capacidade técnica com sabedoria prática, santidade com vida, e tudo isto com o restante. Entre os muitos valores, o Reino de Deus pode ser incluído - embora dificilmente - como uma pérola de grande preço. Jesus Cristo e Deus, o Pai, o evangelho, a Igreja, e a vida eterna podem encontrar lugares no complexo cultural, mas somente como elementos no meio do grande pluralismo.

Estas são algumas das características óbvias daquela cultura que impõe as suas exigências sobre qualquer cristão, pois que este vive também sob a autoridade dela, quando vive sob a autoridade de Jesus Cristo. Muito embora às vezes enunciemos o problema humano fundamental como sendo o de graça e natureza, na existência humana não conhecemos uma natureza à parte da cultura. De qualquer forma não podemos nos escapar mais prontamente da cultura do que da natureza, pois "o homem da natureza, o *Naturmensch*, não existe,"<sup>42</sup> e "nenhum homem jamais olha para o mundo com priscos olhos".<sup>43</sup>

#### IV. AS RESPOSTAS TÍPICAS

Em face destas duas complexas realidades - Cristo e cultura - um diálogo infinito deve se desenvolver na consciência cristã e na comunidade cristã. Em sua integra orientação rumo a Deus, Cristo desvia os homens da temporalidade e do pluralismo da cultura. Com o seu interesse pela conservação dos muitos valores do

---

42. Malinowski em *Encyclopedia of Social Sciences*, Vol. IV, pág. 621.

43. Ruth Benedict, op. cit., pág. 2.

passado, a cultura rejeita o Cristo que pede aos homens que confiem na graça. Todavia, o Filho de Deus é a mesmo filho de uma cultura religiosa, que envia seus discípulos para cuidarem dos seus cordeiros e ovelhas, os quais não podem ser protegidos sem obra cultural. O diálogo continua com negações e afirmações, reconstruções, compromissos e novas negações. Nem o indivíduo nem a Igreja podem chegar a um lugar de parada na infinda busca de uma resposta que não provoque uma nova réplica.

Contudo, é possível discernir-se alguma ordem nesta multiplicidade - como se o diálogo parasse, mesmo, em certos pontos - e chegar-se à definição de respostas parciais e típicas, que reaparecem freqüentemente em diferentes eras e sociedades, e que parecem ser produto menos do condicionamento histórico do que da própria natureza do problema e da significação dos seus termos. Assim, o curso da grande conversa a respeito de Cristo e cultura pode ser mais inteligentemente seguido, e alguns dos frutos da discussão podem ser classificados. Nos capítulos seguintes tais respostas típicas deverão ser apresentadas e ilustradas com referência a cristãos como João e Paulo, Tertuliano e Agostinho, Tomás de Aquino e Lutero, Ritschl e Tolstói. Neste ponto será oferecida uma descrição breve e sumária dessas respostas típicas como guia para o que se segue. Distinguimos cinco tipos de respostas, das quais três estão mútua e intimamente relacionadas como pertencentes àquela espécie média em que tanto Cristo como a cultura são realçados e afirmados. Todavia, a semelhança de famílias estranhas pode ser identificada em toda a escala.

Respostas do primeiro tipo realçam a oposição entre Cristo e cultura. Sejam quais forem os costumes da sociedade em que o cristão vive e as realizações humanas que ela conserva, Cristo é visto como oposto a eles, de modo que ele confronta os homens com o desafio de uma decisão, em termos de "ou um ou outro". No período primitivo da história da Igreja a rejeição judaica de Jesus, defendida por Klausner, teve a sua contrapartida



no antagonismo cristão para com a cultura judaica, enquanto que a proscricção romana da nova fé foi respondida pelos cristãos com as suas atitudes de fuga da civilização greco-romana e de ataque a ela. Nos tempos medievais, ordens monásticas e movimentos sectários apelavam aos crentes que viviam numa cultura que tinha a intenção de ser cristã para que abandonassem o "mundo" e para que "saíssem do meio deles e permanecessem separados". No período moderno, respostas deste tipo estão sendo dadas pelos missionários que exigem dos seus convertidos que abandonem por completo os costumes e instituições das chamadas sociedades "pagãs"; por pequenos grupos de retirantes cristãos na civilização ocidental ou "cristianizada", e por aqueles que realçam o antagonismo da fé cristã para com o capitalismo e o comunismo, para com o industrialismo e o nacionalismo, para com o catolicismo e o protestantismo.

O reconhecimento de um acordo fundamental entre Cristo e cultura é típico das respostas oferecidas por um segundo grupo. Nelas Jesus sempre aparece como um grande herói da história da cultura humana; sua vida e ensinamentos são considerados como a maior realização humana; crê-se que nele as aspirações humanas com referência aos seus valores alcançam o seu ponto culminante; ele confirma o melhor do passado e guia o processo da civilização ao seu alvo próprio. Além disto, ele é uma parte da cultura, no sentido de que ele mesmo é parte da herança social que deve ser transmitida e conservada. Em nosso tempo respostas deste tipo são dadas pelos cristãos que notam a íntima relação entre Cristianismo e civilização ocidental, entre os ensinamentos de ou sobre Jesus e instituições democráticas. No entanto, há interpretações ocasionais que ressaltam o acordo entre Cristo e a cultura oriental, bem como outras que pretendem identificá-lo com o espírito da sociedade marxista. Em tempos idos as soluções do problema propostas nestes termos eram simultaneamente oferecidas com

as soluções do primeiro tipo, ou seja, "Cristo-contracultura".

Três outras respostas típicas apresentam mútuo acordo ao procurarem manter as grandes diferenças entre os dois princípios e sustentá-los juntos em certa unidade. Elas se distinguem entre si, pelo modo em que cada qual procura combinar m duas autoridades. Uma delas, o nosso terceiro tipo, entende a relação entre Cristo e cultura mais ou menos como os homens do segundo grupo: ele é o cumprimento das aspirações culturais e o restaurador das instituições da verdadeira sociedade. Contudo, há nele algo que nem provém diretamente da cultura nem contribui diretamente para ela. Ele é ao mesmo tempo descontínuo e contínuo com a vida e cultura sociais. A última, de fato, leva os homens a Cristo, mas o faz apenas de um modo tão preliminar que um grande salto é necessário para que o alcancem, ou, ainda melhor, a verdadeira cultura não é possível, a menos que além de todas as realizações humanas, toda busca humana de valores, toda sociedade humana, Cristo proceda de cima e penetre na vida, trazendo dons que a aspiração humana não antevê e que o esforço humano não pode atingir, a não ser quando relaciona os homens com uma sociedade sobrenatural e com um Novo centro de valor. Cristo é, de fato, um Cristo da cultura, mas é, também, um *Cristo acima* da cultura. Este tipo de síntese é melhor representado por Tomás de Aquino e seus seguidores, mas conta com muitos outros representantes tanto no passado como nos tempos modernos.

Um outro grupo de respostas medianas constitui o nosso quarto tipo. Nestas, a dualidade e a inescapável autoridade tanto de Cristo como da cultura são reconhecidos, mas a oposição entre eles é, também, aceita. Aos que respondem à questão desta maneira, parece que os cristãos, em toda a sua vida, estão sujeitos à tensão que acompanha a obediência a duas autoridades que não concordam entre si e contudo têm de ser obedecidas. Eles se recusam a acomodar os preceitos de Cristo

aos da sociedade secular como o fazem, de acordo com o seu raciocínio, os homens do segundo e terceiro grupos. Assim eles são como os crentes do tipo "Cristo-contra-cultura", mas diferem deles pela convicção de que a obediência a Deus requer obediência às instituições da sociedade e lealdade aos seus membros, bem como obediência a um Cristo que julga esta mesma sociedade. Daí o homem é visto como sujeito a duas moralidades, e como um cidadão de dois mundos que não são apenas descontínuos mas intensamente se opõem.

Na *polaridade e tensão* de Cristo e cultura, a vida deve ser vivida precária e pecaminosamente, na esperança de uma justificação que paira além da história. Lutero pode ser considerado como o maior representante deste tipo, mas, por outro lado, muitos cristãos, que não são luteranos, se vêem forçados a resolver o problema nestes termos.

Finalmente, como o quinto tipo na série geral e como a terceira das respostas de termo médio, há a solução *conversionista*. Os que a propõem entendem com os membros do primeiro e quarto grupos que a natureza humana é decaída e pervertida, e que esta perversão não apenas aparece na cultura, mas é transmitida por ela. Daí a oposição entre Cristo e todas as instituições e costumes humanos, que deve ser reconhecida. Todavia, a antítese não leva nem às separações do cristão em relação ao mundo, como no caso do primeiro grupo, nem a uma mera constância na expectativa de uma salvação trans-histórica, como no caso do quarto. Cristo é visto como o convertedor do homem na sua cultura e sociedade, e não à parte destas, pois não existe nenhuma natureza sem cultura e nenhum ponto de conversão dos homens, do eu e dos ídolos, a Deus, exceto na sociedade. É em Agostinho que os grandes esquemas desta resposta parecem ser propostos. João Calvino faz este tipo explícito, e muitas pessoas se associam a ambos.

Quando as respostas ao problema duradouro são apresentadas desta maneira, fica parecendo que estamos

diante de uma construção que é parcialmente artificial. Um tipo é sempre algo de construído, mesmo que não tenha sido construído antes de um longo estudo de muitos indivíduos e movimentos históricos. Quando nos voltamos de esquemas hipotéticos para a rica complexidade de eventos individuais, fica evidente que nenhuma pessoa ou grupo se conforma completamente a um tipo.<sup>44</sup> Cada figura histórica será vista como portadora de características que são mais reminiscentes de alguma outra família que não aquela que então lhe estará dando nome, ou surgirão traços que parecerão completamente únicos e individuais. Contudo, o método de tipologia, embora historicamente inadequado, tem a vantagem de chamar a atenção para a continuidade e significação dos grandes motivos que aparecem e reaparecem no longo embate dos cristãos com o seu problema duradouro. Por conseguinte ele poderá também ajudar-nos a conseguir orientação, na medida em que, em nosso tempo, procuramos responder a questão Cristo e cultura.

---

44. *O Psychological Types* de C.J. Jung, 1924, é sugestivo e esclarecedor como um exemplo do método psicológico. Sobre a aplicabilidade a indivíduos das descrições de tipo, ver especialmente as págs. 10 e segs. e 412 e segs.

## Capítulo Segundo

### CRISTO CONTRA A CULTURA

#### I. O POVO NOVO E "O MUNDO"

A PRIMEIRA resposta à questão Cristo e cultura que consideraremos é a que afirma sem meios termos a exclusiva autoridade de Cristo sobre o cristão e resolutamente rejeita as exigências de lealdade à cultura. Lógica e cronologicamente esta resposta parece merecer a primeira posição: logicamente, porque ela parece provir diretamente do princípio comum da Soberania de Jesus Cristo, e, cronologicamente, porque é amplamente aceito que ela foi a atitude típica dos primeiros cristãos. Embora ambas as pretensões possam ser questionadas, deve-se admitir que tal resposta foi dada bem cedo na história da Igreja, e que, à primeira vista, ela parece logicamente mais consistente do que as outras posições.

Enquanto vários trechos do Novo Testamento evidenciam algo desta atitude, nenhum deles a apresenta sem qualificação. O primeiro evangelho contrasta a nova lei com a velha, mas contém declarações muito explícitas sobre a obrigação de serem os cristãos obedientes

não apenas ao código de Moisés, mas também aos preceitos dos líderes da sociedade judaica.<sup>1</sup> O livro do Apocalipse é radical na sua rejeição do "mundo", mas aqui o problema é complicado pela situação de perseguição em que os cristãos se encontravam. Entre os outros escritos, a primeira carta de João contém a apresentação menos ambígua deste ponto de vista.

Esta pequena obra clássica de devoção e teologia tem sido entesourada pelos cristãos devido à sua profunda compreensão e maravilhosa exposição da doutrina do amor. Ela chega à súpula simples da teologia cristã: "Deus é amor", e à formulação ética cristã e concisa: "Amai-vos uns aos outros". Ela apresenta os três temas do amor, dispostos à maneira de uma fuga e em sua relação inseparável: o amor de Deus pelo homem, e do homem a Deus, e do irmão ao irmão. "Nisto consiste o amor, não em que nós tenhamos amado a Deus, mas em que ele nos amou. ...Nós amamos porque ele nos amou primeiro. ...Amados, se Deus de tal maneira nos amou, devemos nós também amar uns aos outros. ...Se alguém disser: 'Amo a Deus' e odiar seu irmão, é mentiroso. ...Ninguém jamais viu a Deus; se amarmos uns aos outros, Deus permanece em nós e o seu amor é em nós aperfeiçoado. ... Aquele que não ama seu irmão, a quem vê, não pode amar a Deus, a quem não vê".<sup>2</sup> O interesse central do escritor, contudo, é quase tanto a soberania de Cristo quanto a sua idéia de amor, pois "nisto se manifestou o amor de Deus em nós, em haver Deus enviado o seu filho unigênito ao mundo, para vivermos por meio dele", e "nisto conhecemos o amor, em que Cristo deu a sua vida por nós; e devemos dar nossa vida pelos irmãos".<sup>3</sup> Cristo torna possível o amor do homem a Deus e ao próximo pela sua demonstração de grandeza do amor de Deus

---

1 Mateus 5:21-48, 5:17-20; 23:1-3.

2. 1 João 4, vs. 10-12 combinados com os vs. 19-20

3. *Ibid.*, 4:9; 3:16.

pelo homem, o Cristo que ama os homens a ponto de dar a sua vida por eles e que é o seu advogado no céu, é também aquele que requer aquilo que ele tem tornado possível. O escritor de 1 João insiste na obediência ao mandamento de Cristo não menos do que na confiança no amor de Deus.<sup>4</sup> O evangelho e a nova lei estão aqui integralmente unidos.<sup>5</sup> Daí Deus requerer duas coisas: "O seu mandamento é este, que creiamos em o nome de seu Filho Jesus Cristo, e nos amemos uns aos outros, segundo o mandamento que nos ordenou".<sup>6</sup> O duplo mandamento de amor a Deus e ao próximo, que o escritor conhece bem,<sup>7</sup> sofre aqui uma certa transformação como resultado do reconhecimento de que o primeiro movimento do amor não é do homem para Deus, mas de Deus para o homem, e de que a primeira exigência da vida cristã é, portanto, uma fé em Deus que é inseparável da confiante aceitação de Jesus Cristo como seu filho. É imensamente importante para a Primeira Epístola de João que os cristãos sejam leais não a um Cristo meramente espiritual, mas a um visível e tangível Jesus Cristo da história, o qual é, contudo, não apenas o Jesus da história, mas o Filho de Deus, inseparavelmente unido com o invisível Pai em amor, retidão, e em poder para executar e autoridade para ordenar". Com estes dois temas de amor e fé em Jesus Cristo, outras idéias tais como as do perdão do pecado, do dom do Espírito e da vida eterna, estão intimamente relacionadas; não obstante, estes dois definem a vida cristã, e ninguém poderá ser membro da comunidade cristã se não reconhecer Jesus como o Cristo e o Filho de Deus e se não amar os irmãos em obediência ao Senhor.

---

4. *Ibid.*, 2:3-11; 3:4-10, 21-24; 4:21; 5:2-3.

5. Dodd, C. H., *The Johannine Epistles*, 1946, pág. xxxi.

6. 1 João 3:23.

7. *Ibid.*, 4:21.

8. Ver *Ibid.*, 1:1-3; 2:1-2; 2:22-24; 3:8b; 4:2-3, 9-10, 14-15; 5:1-5; ver também Dodd, *op. cit.*, págs. xxx-xxxvi; 1-6; 55-58.

Esta declaração sucinta do sentido positivo do Cristianismo se faz, contudo, acompanhar de uma negação igualmente enfática. A contrapartida da lealdade a Cristo e aos irmãos é a rejeição da sociedade cultural. Uma linha clara de separação é traçada entre a fraternidade dos filhos de Deus e o mundo. Com a exceção de dois casos,<sup>9</sup> a palavra "mundo" significa evidentemente para o escritor desta carta o todo da sociedade fora da igreja, onde, entretanto, os crentes vivem.<sup>10</sup> A injunção aos cristãos é: "Não ameis o mundo nem as coisas que há no mundo. Se alguém amar o mundo, o amor do Pai não está nele".<sup>11</sup> Esse mundo aparece como um reino sob o poder do mal; é a região das trevas na qual os cidadãos do reino da luz não devem penetrar; caracterizado a permanência nele de mentiras, ódio e assassínios; é ele o herdeiro de Caim.<sup>12</sup> Trata-se de uma sociedade secular dominada pela "concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e o orgulho da vida", ou, como o Prof. Dodd traduz essas frases, ele é a "sociedade pagã, com a sua sensualidade, superficialidade e pretensões, seu materialismo e seu egoísmo".<sup>13</sup> É uma cultura que está voltada para os valores temporais e passageiros, enquanto Cristo tem palavras de vida eterna; é uma ordem a um tempo moribunda e assassina, pois "o mundo passa e com ele a sua concupiscência".<sup>14</sup> É ela moribunda, contudo, não somente porque está voltada para os bens temporais e porque contém as contradições internas de ódio e mentira, mas também porque Cristo veio para destruir as obras do diabo e porque a fé nele é a vitória que vence o mundo

---

9. I João 2:2; 4:14.

10. Ver Dodd, *Op. cit.*, págs. 27, 39-45

11. I João 2:15.

12. *Ibid.*, 5:19; 1:6; 2:8-9,11; 3:11-15

13. *Op. cit.*, pág. 42.

14. I João 2,17; ver 2:8.



do.<sup>15</sup> Daí ser a lealdade do crente dirigida inteiramente rumo à nova ordem, à nova sociedade e seu Senhor.

A posição "Cristo-contra-cultura" não está apresentada aqui na sua forma mais radical. Embora o amor ao próximo tenha sido interpretado como significando amor ao irmão - isto é, ao companheiro crente - admite-se que Jesus Cristo tenha vindo para expiar os pecados do mundo, o que provavelmente significa, em I João, a expiação dos pecados de todos os homens, considerados mais ou menos individualmente. Embora não haja aqui nem uma declaração de que o cristão seja obrigado a participar na obra das instituições sociais, a sustentá-las ou convertê-las, não há também nem uma expressa rejeição do Estado ou da propriedade como tais. Sem dúvida o fim do "mundo" parecia tão perto para o escritor, que ele não encontrou tempo para dar conselhos quanto a estes pontos. Tudo quanto se exigia dentro das circunstâncias era lealdade a Jesus Cristo e à fra-ternidade, sem preocupações pela cultura transitória.

Semelhantes expressões, embora menos profundas, da mesma atitude podem ser encontradas em outros escritos cristãos do segundo século, sendo que Tertuliano a postulava de um modo radical. Os livros mais queridos da época, tais como *O Ensino dos Doze*, *O Pastor de Hermes*, *A Epístola de Barnabé*, e a *Primeira Epístola de Clemente*, apresentam o Cristianismo como uma maneira de viver completamente separada da cultura. Alguns deles são mais legalistas do que I João, apresentando o significado da Soberania de Cristo quase que exclusivamente em termos das leis dadas por ele ou pela,s Escrituras, e considerando a nova vida sob a divina misericórdia mais como uma recompensa a ser conquistada pela obediência do que como um livre dom e como uma realidade presente.<sup>16</sup> Mas, quer seja a graça

---

15. *Ibid.*, 3:8; 5:4-5.

16. Ver Lietzmann, H., *The Beginnings of the Christian Church*, 1937, págs. 261-273.

quer seja a lei a realidade a receber ênfase como essência da vida cristã, de qualquer forma esta é a vida em uma comunidade nova e separada. A idéia comum a este tipo de arraçoado do segundo século é a convicção de que os Cristãos constituíam um Novo povo, uma terceira "raça" além dos judeus e dos gentios. Assim escreve Clemente: "Deus, que vê todas as coisas e que é o chefe de todos os espíritos e o Senhor de toda carne ...escolheu Nosso Senhor Jesus Cristo e nos escolheu também, através dele, para sermos um povo especial". "I Como nos diz Harnack em seu resumo das crenças desses primeiros cristãos, eles estavam persuadidos de que "1) o nosso povo é mais velho do que o mundo; 2) o mundo foi criado por causa de nós; 3) o mundo continua existindo por nossa causa; 4) nós retardamos o julgamento do mundo; 5) tudo no mundo, o princípio, o curso e o fim da história nos está revelado e é transparente aos nossos olhos; 6) nós tomaremos parte no julgamento do mundo e nós mesmos gozaremos a eterna bem-aventurança".<sup>18</sup> A convicção fundamental, contudo, era a idéia de que esta nova sociedade, raça, ou povo, tinha sido estabelecida por Jesus Cristo, o qual era o seu legislador e Rei. O corolário de toda a concepção era o pensamento de que quem não pertence à comunidade de Cristo está sob o governo do mal. Isto veio a se expressar na doutrina dos dois caminhos: "há dois caminhos: um da vida e outro da morte, mas há

---

17. 1 Clement lxiv, 1; ver *Epistle of Barnabas*, xiii-xiv.  
18. Harnack, A., *Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, 1904, vol. 1, pág. 302; ver Gavin, Frank, *Church and Society in the Second Century*, 1934, que apresenta um retrato da vida cristã primitiva - especialmente à base da *Apostolic Tradition de Hippolytus* - como dominada pelo senso de sua "qualidade social e corporativa". "Era como se se dissesse que a jactância mais orgulhosa do crente era o ser ele um "membro". A sua qualidade mais essencial era o fato de que ele 'pertencia'". P. 3 ver págs. 5, 8.

uma grande diferença entre os dois".<sup>19</sup> O caminho da vida era o cristão. Ele era indicado pela narração dos mandamentos da nova lei, tais como os mandamentos de amar a Deus e ao próximo, a Regra de Ouro, os conselhos de amor aos inimigos e de não resistência ao mal, sendo que algumas injunções extraídas do Velho Testamento eram, contudo, incluídas. O caminho da morte era descrito simplesmente como o curso vicioso da vida, de modo que a alternativa clara era ser um cristão ou um homem mau. Parece não haver nesta ética cristã o reconhecimento do fato de que em uma sociedade em que as regras do evangelho não são reconhecidas há, não obstante, algumas outras regras em vigor; e que como há virtudes e vícios no domínio de Cristo, assim também há virtudes e vícios relativos aos padrões da cultura não-cristã. A linha foi incisivamente traçada entre o Novo povo e a velha sociedade, entre obediência à lei de Cristo e simples anarquia, embora alguma concessão à presença do governo divino nas instituições culturais e sobre elas seja encontrada na oração de Clemente "que sejamos obedientes ao teu nome plenipotente e glorioso, e aos nossos chefes e governadores sobre a terra". Ele, na medida em que prossegue, reconhece que "Tu, Senhor, lhes tens dado o poder de soberania mediante o teu poder excelente e indizível, para que possamos conhecer a glória e honra dada a eles por ti, e nos sujeitemos a eles, em nada resistindo a tua vontade".<sup>20</sup>

O maior e o mais explícito representante do tipo "Cristo-contra-cultura" no Cristianismo dos primeiros tempos foi, sem dúvida, à parte os escritores do Novo Testamento, Tertuliano. Deve-se dizer sem delongas que ele não se enquadra completamente dentro do nosso padrão hipotético, mas demonstra traços que o relacionam com outras famílias e tipos. Ele é um trinitariano

19. *The Teaching of the Twelve Apostles, i, 1*; ver Barnabas, xix-xx; *Shepherd of Hermas, Mand, 6, i.*

20. I Clement ix, 4-lxi, 1.

que entende que o Deus que se revela em Jesus Cristo é o Criador e o Espírito também; mas dentro desse contexto ele reafirma a absoluta autoridade de Jesus Cristo, "o supremo Cabeça e Senhor da graça e disciplina (prometidas por Deus), o iluminador e Instrutor da raça humana, o próprio Filho de Deus".<sup>21</sup> A lealdade de Tertuliano a Cristo pode ser expressa em termos tão radicais como os seguintes: "Cristo Jesus Nosso Senhor (que ele seja paciente comigo por falar assim!), seja ele quem for, seja qual for o Deus de que ele é o Filho, seja qual for a substância de que ele é homem e Deus, seja qual for a fé que ele ensina, e a recompensa que ele promete, declarou, enquanto vivia na terra, o que ele era, o que tinha sido, qual era a vontade do Pai que ele estava ministrando, qual era o dever do homem que ele estava prescrevendo".<sup>22</sup> EM toda,s as questões os cristãos se referem primariamente a Cristo "como o Poder de Deus e o Espírito de Deus, como a Palavra, a Razão, a Sabedoria e o Filho de Deus," e a confissão cristã é: "Nós dizemos, e diante de todos os homens o dizemos, e dilacerados e enxangue(sic) debaixo de... torturas, clamamos: 'Nós adoramos a Deus através de Cristo'".<sup>23</sup> Com esta concentração na Soberania de Jesus Cristo, Tertuliano combina uma rigorosa moralidade de obediência aos seus mandamentos, incluindo não apenas amor aos irmãos mas aos inimigos, não resistência ao mal, proibições de ira e de olhar cobiçoso. Como se pode ver ele é um severo puritano em sua interpretação do que a fé cristã ordena em matéria de comportamento.<sup>24</sup> Ele substitui a ética positiva e cálida do amor que caracteriza a Primeira Carta de João por uma

---

21. *Apology*, cap. xxi. Este e o trecho seguinte foram tirados da tradução das obras de Tertuliano in *Ante-Nicene Pathers*, vols. III e IV.

22. *The Prescription Against Hereties*, cap. xx. 23. *Apolo-ogy*, xxiii, xx.

24. Ver *Apology*, xxxix, xlv; *De Spectaculis*; *De Corona*; *On Repentance*.

moralidade altamente negativa: fuga ao pecado e temeroso preparo para o iminente dia do juízo parecem mais importantes do que a grata aceitação da graça de Deus no dom de seu Filho.

A rejeição por Tertuliano dos preceitos da cultura é, da mesma forma, incisiva. O conflito do crente não é com a natureza mas com a cultura, pois é especialmente na cultura que o pecado reside. Tertuliano chega bem perto do pensamento de que o pecado original é transmitido pela sociedade, e que se não fossem os costumes viciosos que cercam uma criança a partir do seu nascimento, e a sua educação artificial, a sua alma permaneceria boa. O universo e a alma são naturalmente bons, pois Deus é quem os faz, mas "nós não devemos considerar apenas por quem todas as coisas foram feitas, mas também por quem elas têm sido pervertidas", e que "há uma grande diferença entre o estado corrompido e aquela pureza primeva".<sup>25</sup> O quanto de corrupção e civilização são coincidentes no pensamento de Tertuliano é em parte indicado na reflexão de que Cristo veio não para trazer "camponeses rústicos e selvagens... à civilização... ; mas como alguém que tencionava iluminar os homens já civilizados, e debaixo das ilusões de sua própria cultura, para que eles viessem ao conhecimento da verdade".<sup>26</sup>

Tudo fica mais claro quando notamos quais são os vícios que ele condena e qual é o mundanismo que o cristão tem de desprezar. A coisa mais viciosa é, por certo, a religião social pagã, com seu politeísmo e idolatria, suas crenças e ritos e sua comercialização.<sup>27</sup> Tal religião, contudo, está inter-relacionada com todas

---

25. A citação é de *De Spectaculis*, li. Sobre a doutrina da bondade natural da alma, ver *Apology*, xvii, *The Soulls Testimony*, e *A Treatise on the Soul*, o cap. xxxix fala da corrupção da alma pelos costumes; conferir cap. xii.

26. *Apology*, xxi.

27. *On Idolatry*; *Apology*, x-xv.

as outras atividades e instituições da sociedade, de modo que o Cristão está em constante perigo de comprometer a sua lealdade ao Senhor. Tertuliano, é bem verdade, rejeita a acusação de que os cristãos são "Inúteis nos que fazeres da vida", pois ele diz: "nós residimos temporariamente convosco no mundo, não desprezando nem fórum, nem açougue, nem banho, nem taverna, nem o mercado semanal, nem qualquer outro lugar de comércio". E ele até acrescenta: "Nós navegamos convosco, lutamos ao vosso lado e carpimos convosco o solo; e por semelhante modo nos unimos a vós em vosso tráfico - e até mesmo no campo de muitas artes nós publicamos as nossas obras para o vosso benefício.<sup>28</sup> Isto, contudo, é dito como defesa. Quando ele admoesta os crentes, seu conselho é para que eles se retirem dos muitos encontros e muitas ocupações, não somente porque estas coisas estão corrompidas por causa de sua relação com a fé pagã, mas porque elas requerem um modo de vida contrário ao espírito e à lei de Cristo.

Assim, a vida política deve ser evitada. "Como aqueles em quem todo ardor de busca de honra e glória está morto", escreve Tertuliano, ainda em defesa, "nada nos induz prementemente a participar de vossas reuniões públicas nem há algo mais inteiramente estranho para nós do que as lides do Estado".<sup>29</sup> Há uma contradição íntima entre o exercício do poder político e a fé cristã. O serviço militar deve ser evitado porque envolve participação em ritos religiosos pagãos e um juramento a César, e especialmente porque ele viola a lei de Cristo, que "ao desarmar Pedro, desarmou a todo soldado". Como "irá o filho da paz participar na batalha quando não lhe convém nem mesmo instaurar processo

---

28. *Apology*, xlii.

29. *Ibid.*, xxxviii. Em um outro lugar, no cap. xxi, Tertuliano observa que "Os Césares também teriam crido em Cristo, se não tivessem sido necessários ao mundo, ou se os cristãos tivessem sido Césares".

legal?"<sup>30</sup> o comércio não pode ser proibido com igual rigor, podendo até haver alguma justiça nesta prática, ainda que ela seja só com muita restrição "adequada para um servo de Deus", pois a não ser a cobiça, que é um tipo de idolatria, não há motivo real para as aquisições.<sup>31</sup>

Quando Tertuliano se volta para a filosofia e as artes ele é até mais drástico do que o fora no caso da profissão de soldado, na verberação de suas proibições. Ele não tem nenhuma simpatia para com os esforços de alguns cristãos do seu tempo de assinalar conexões positivas entre a sua fé e as idéias dos filósofos gregos. "Fora!" exclama ele, "com todas as tentativas de produzir um cristianismo mosqueado de composição estóica, platônica e dialética. Depois de termos Jesus Cristo não precisaremos de nenhuma disputa curiosa. ...Tendo a fé que temos, não precisaremos de nenhuma outra crença".<sup>32</sup> No *Daímon* de Sócrates ele descobre um demônio mau; os discípulos da Grécia não lhe parecem ter coisa alguma em comum com "os discípulos do céu"; eles corrompem a verdade, eles estão a procura de sua própria fama, eles são meros palradores e não praticantes. E quando ele faz concessão, admitindo a presença de alguma verdade nestes pensadores não cristãos, crê que derivaram as suas percepções das Escrituras. A mancha da corrupção atinge as artes também. A erudição literária, é bem verdade, não pode ser completamente evitada; portanto, "aprender literatura é permissível aos crentes"; mas o seu ensino deve ser desencorajado, pois é impossível que alguém seja um professor de literatura sem recomendar e sem afirmar os louvores de ídolos espalhados dentro dela".<sup>33</sup> Quanto ao teatro, não apenas os jogos com sua leviandade e

---

30. on *idolatry*, xix; De Corona, xi.

31. on *Idolatry*, xi.

32. *Prescription Against Heretics*, vii: *Apology*, xivi

33. On *Idolatry*, x.

brutalidade, mas a tragédia e mesmo a música são ministros do pecado. Tertuliano parece deleitar-se em sua visão do juízo final, quando os ilustres monarcas que têm sido deificados pelos homens, os sábios homens do mundo, Os *filósofos*, os poetas, os trágicos, ao lado de atores e lutadores, se angustiarão nas mais densas trevas ou serão lançados nas chamas ardentes, enquanto o filho do carpinteiro que eles desprezaram estará exaltado em glória.<sup>34</sup>

O grande teólogo norte-africano parece apresentar, então, a epítome da posição "Cristo-contra-cultura". Todavia ele se nos afigura mais radical e mais consistente do que realmente o foi.<sup>35</sup> Como teremos ocasião de observar, ele não pôde, de fato, emancipar a si mesmo e a igreja da confiança e participação na cultura, embora esta fosse pagã. No entanto, ele permanece como uma das mais expressivas ilustrações do movimento anticultural na história da igreja.

## II. A REJEIÇÃO DA CULTURA POR TOLSTOI

Não nos ocuparemos em descrever como este *motif* do Cristianismo dos primeiros tempos se desenvolveu em movimento monástico, com a retirada dos cristãos das instituições e sociedades da civilização, da família e do Estado, da escola e da Igreja socialmente estabelecida, do comércio e da indústria. Eventualmente, por certo, muitos tipos de vida monástica surgiram e algumas das

---

34. *De Spectaculis*, xxx.

35. Conferir Cochrane, C.N., *Christianity and Classical Culture*, 1940, págs. 222 e segs. 227 e segs., 245 e segs. Para outras discussões da ética de Tertuliano ver Guignebert, Charles, *Tertullien. Étude sur ses Sentiments a l'Égard de l'Empire et de la Societé Civile*, 1901, e Brandt, Theodor, *Tertulians Ethik*, 1929.



variedades ocuparam posições muito distintas das de Tertuliano e da Primeira Carta de João. Todavia, a corrente principal do movimento, como a representada pela *Regra de São Benedito*, por exemplo, permaneceu na tradição de exclusiva cristandade. Seja qual for a contribuição que ela trouxe à cultura, inclusive a reconhecida religião social, esta foi acidental, um subproduto que não surgiu intencionalmente. Sua intenção era a consecução de uma vida cristã, fora da civilização, em obediência às leis de Cristo, e em busca de uma perfeição completamente distinta dos objetivos que os homens perseguem em política e economia, nas ciências e nas artes. O sectarismo protestante - para usarmos o termo em seu sentido estreito, sociológico - tem dado o mesmo tipo de resposta à questão Cristo e cultura. Das muitas seitas que surgiram nos séculos dezesseis e dezessete, protestando contra a igreja mundana, tanto Católica quanto Protestante, e procurando viver unicamente sob a soberania de Jesus Cristo, apenas algumas poucas sobrevivem. Os Menonitas chegaram a representar mais puramente esta atitude, de vez que eles não apenas renunciavam toda participação na política, e se recusam a prestar serviço militar, como ainda seguem os seus próprios costumes e regulamentos distintos na economia e na educação. A Sociedade dos Amigos, que não é tão radical, representa menos adequadamente este tipo, embora semelhanças de família possam ser notadas, especialmente em conexão com a prática do amor fraternal e da abstenção do serviço militar. De um modo geral os *Quakers* modernos manifestam maior afinidade com a atitude oposta no Cristianismo, a saber, a que considera Cristo como o representante da Cultura.<sup>36</sup> Centenas de outros grupos, muitos dos quais evanescentes, e milhares de indivíduos,

---

36. A melhor discussão, dentro de uma só obra, da ética do sectarismo medieval e moderno pode ser encontrada em Troeltsch, E., *The Social Teachings of the Christian Churches*, 1931, págs. 328 e segs., 691 e segs.

pela sua lealdade a Cristo, têm-se sentido compelidos a se ausentar da cultura e a deixar de lado toda responsabilidade para com o mundo. Nós os encontramos em todos os tempos e em muitas terras. No século dezenove e nos primórdios do século vinte eles não atraíram muita atenção, pois muitos cristãos pareciam crer que outra resposta ao seu problema tinha sido finalmente estabelecida. Mas houve um homem que, à sua própria maneira, e sob as circunstâncias de seu próprio tempo e lugar, expôs a posição radical tão veemente e consistentemente como Tertuliano. Este homem foi Leon Tolstoi. Ele é digno da nossa atenção especial por causa da maneira grande e dramática em que apresentou as suas convicções em sua vida e arte, e por causa da irradiação de sua influência no Leste e no Oeste, no Cristianismo e fora dele.

A grande crise com que se defrontou Tolstoi pelos meados de sua vida foi solucionada, depois de muitas e penosas lutas, quando ele aceitou o Jesus Cristo dos Evangelhos como a sua autoridade única e explícita. Nobre por nascimento, rico por herança, e famoso pelas suas realizações como autor de *Guerra e Paz* e *Ana Karenina*, ele se achou, contudo, ameaçado em sua própria vida pela falta de sentido da existência e pelo disfarce ridículo de todos os valores que a sua sociedade prezava. Ele não pôde sair deste desespero para a tranqüilidade e da completa paralisação da vida para nova atividade, antes de reconhecer a falibilidade de todas as outras autoridades e de aceitar o ensino de Jesus como uma verdade inescapável e fundamentada na realidade.<sup>37</sup> Jesus Cristo sempre foi para Tolstoi o grande legislador, cujos mandamentos estavam de acordo com a verdadeira natureza do homem e com as demandas

---

37. Conferir o Prefácio de *The Christian Teaching's*, vol. XII, págs. 209 e segs. de *The Tolstoy Centenary Edition*, London, 1923-37. (Esta edição será citada daqui por diante como *Works*). Conferir também "Uma Confissão", *Works*, Vol. XI, págs. 3 e segs.; "O Que Creio", Vol. XI, págs. 307 e segs.

da razão incorrupta. Sua conversão se centralizou na compreensão de que o que Jesus tinha realmente feito era dar aos homens uma nova lei, sendo que esta lei estava baseada na verdadeira natureza das coisas. "Eu tenho compreendido", escreve ele, descrevendo a grande mudança de sua vida, "o ensino de Cristo nos seus mandamentos e vejo que o seu cumprimento oferece felicidade a mim e a todos os homens. Tenho compreendido que a prática destes mandamentos é da vontade daquela Fonte de tudo, de onde saiu a minha vida. ... Neste cumprimento está a única possibilidade de salvação. ...E tendo entendido isto, entendi e cri que Jesus não é apenas o Messias, o Cristo, mas é realmente o salvador do mundo. Eu sei que não há outra saída, nem para mim, nem para todos aqueles que como eu estão atormentados nesta vida. Eu sei que para todos e para mim juntamente com eles não há outra maneira de escapar a não ser pelo cumprimento destes mandamentos de Cristo que oferecem a toda humanidade o mais alto bem-estar que eu posso conceber".<sup>38</sup> O sentido literal em que Tolstoi interpretava a nova lei, especialmente como vista no capítulo cinco do evangelho segundo S. Mateus, e o rigorismo de sua obediência a ela fizeram de sua conversão um evento muito radical. No pequeno livro intitulado *O Que Creio ou Minha Religião*, ele relata a história de seu esforço para entender o Novo Testamento, e de sua libertação da luta quando ele finalmente descobriu que as palavras de Jesus deviam ser literalmente interpretadas com a eliminação do texto de todos os escólios eclesiásticos. Então ficou claro que os mandamentos de Cristo eram uma afirmação da lei eterna de Deus, que ele tinha abolido a lei de Moisés, e não tinha vindo, como a Igreja se inclinava a dizer, para reforçar a velha lei ou para ensinar que ele era a segunda pessoa da Trindade.<sup>39</sup> Tolstoi acreditava estar interpretando fielmente

---

38. "O Que Creio", *Works*, Vol. XI, págs. 447, 448.

39. *Ibid.*, págs. 353 e segs., 370 e segs.

o evangelho quando se dispôs a resumir esta nova lei em quatro injunções definidas. O primeiro mandamento era: "Vive em paz com todos os homens e jamais consideres justificada a tua ira contra alguém... Procura o quanto antes destruir toda inimizade entre ti e os outros para que esta não se inflame e te destrua". O segundo: "Não transformes em diversão o desejo de relações sexuais. Que cada homem tenha uma mulher e cada mulher um esposo e que o esposo tenha apenas uma mulher e cada mulher apenas um esposo, e sob nenhum pretexto seja desrespeitada a união sexual de um com o outro". O "definido e praticável terceiro mandamento é claramente expresso: Nunca jurar a alguém, em qualquer lugar, a respeito do que quer que seja. Todo juramento pode ser extorquido para maus propósitos". O quarto mandamento destrói a ordem social "estúpida e má" em que os homens vivem, pois ele diz simples e claramente: "Não resistas ao malfeitor pela força; não respondas à violência com violência. Se te golpearem, suporta com paciência; se tomam os teus bens deixa que estes se vão; se te forçam a trabalhar, trabalha; e se desejam tomar de ti o que consideras teu, abandona-o". Tolstoi entendeu o mandamento final, que requer amor ao inimigo como "regra definida, importante e praticável... : não fazer distinções entre a sua e as outras nações e não praticar todas as coisas que resultam do fato de tais distinções serem feitas; não manter inimizades em relação a nações estrangeiras; não fazer guerra, nem participar dela; não nos armemos para a guerra, mas tenhamos diante de todos os homens, seja qual for a sua raça, o mesmo comportamento que temos para com o nosso próprio povo!"<sup>40</sup> Tolstoi acreditava que mediante a promulgação destas cinco leis, Cristo tinha estabelecido o reino de Deus, embora admitindo ser a lei da não resistência a chave principal.

---

40. *Ibid.*, págs. 376 e segs., 386, 390, 392 e segs., 398, 404. Conferir "The Gospel in Brief", *Works*, Vol. XI, págs. 163-167.

Como no caso de outros exemplos deste tipo que temos considerado, o outro lado de tal devoção aos mandamentos de Jesus Cristo é uma total oposição às instituições da cultura. Para Tolstoi estas instituições parecem estar alicerçadas sobre uma base complexa de erros, inclusive a aceitação da inevitabilidade do mal na presente vida do homem, a crença de que a vida é governada por leis externas de modo que os homens, por seus próprios esforços, não podem alcançar a bem-aventurança, o medo da morte, a identificação da vida verdadeira com a existência pessoal, e, acima de tudo, a prática da violência e crença nela. Ainda menos que Tertuliano, pensa ele que a corrupção humana reside na natureza do homem. Para ele o mal com que os homens contendem está na sua cultura, apenas. Além disso, Tolstoi parece compreender muito pouco a extensão e profundidade da penetração da cultura na natureza humana. Daí poder ele dirigir o seu ataque contra a crença consciente, contra as instituições tangíveis e contra os costumes plausíveis da sociedade. Ele não se contenta em retirasse desta situação e em levar uma vida monástica, apenas, mas se transforma também em um batalhador contra a cultura, sob o estandarte da lei de Cristo.

Há um libelo contra cada fase da cultura. Embora o Estado, a Igreja e o sistema de propriedade sejam cidadelas do mal, a filosofia, as ciências e as artes também incorrem em condenação. Para Tolstoi não existe tal coisa como um bom governo. "Os revolucionários dizem: 'A organização governamental é má neste ou naquele ponto, devendo ser destruída e substituída por isto ou por aquilo'. Mas um cristão diz leu nada sei sobre organização governamental, ou sobre o quanto de bem ou de mal existe nela, e por isto não quero sustentá-la'. ...Todas as obrigações estatais estão contra a consciência de um cristão: o voto de fidelidade,

impostos, as transações legais e o serviço militar".<sup>41</sup> O Estado e a fé cristã são simplesmente incompatíveis, pois o Estado se baseia no amor do poder e no exercício da violência, enquanto que o amor, a humildade, o perdão e a não-resistência conduzem a vida cristã para fora das instituições e medidas políticas. O Cristianismo não apenas considera o Estado como algo desnecessário, mas ainda solapa os seus fundamentos e o destrói por dentro. O argumento de cristãos como Paulo, de que o Estado exerce uma função na restrição do mal, não convence Tolstoi, pois ele vê o Estado como o principal ofensor da vida.<sup>42</sup> Contra o mal que ele traz não há nenhuma defesa, exceto a recusa de participação na sua vida, e o esforço não violento visando a converter todos os homens ao Cristianismo pacífico e anárquico.

Embora as igrejas se chamem de cristãs, elas estão muito longe do Cristianismo de Jesus. Tolstoi as considera como organizações centralizadas em si mesmas, que insistem em sua própria infalibilidade. São elas servas do Estado, defensoras de um regime de violência e privilégio, de desigualdade e de propriedade, obscurecendo e falsificando o evangelho. "As igrejas, como igrejas, são instituições anticristãs", completamente hostis em seu "orgulho, violência, auto-afirmação, imobilidade e morte" à "humildade, penitência, mansidão, progresso e vida" do Cristianismo.<sup>43</sup> Como no caso dos Estados, a reforma de tais instituições é completamente inadequada. Cristo não as fundou e, portanto, a compreensão de sua doutrina não vai reformar, mas sim "destruir as igrejas e o que elas significam".<sup>44</sup> A este tema, como à crítica do Estado, Tolstoi vem constantemente de volta. A igreja é uma invenção do diabo;

41. "The Kingdom of God Is Within You, Works, Vol. XX, págs. 275 e segs.

42. *Ibid.*, págs. 231 e segs.

43. *Ibid.*, pág. 82.

44. *Ibid.*, págs. 69, 101.

nenhum homem honesto, crendo no evangelho, pode continuar sendo um padre ou um pregador; todas as igrejas são semelhantes em sua traição à lei de Cristo; igrejas e Estados, juntos, representam a institucionalização da violência e da fraude.<sup>45</sup>

O ataque de Tolstoi às instituições econômicas é igualmente intransigente. Seu próprio esforço de renunciar à propriedade, permanecendo, porém, com alguma parcela de responsabilidade em sua administração, constitui parte de sua tragédia pessoal. Ele acreditava que as pretensões da propriedade estavam alicerçadas no roubo e eram mantidas pela violência. Com maior radicalismo do que os cristãos radicais do segundo século, e do que muitos monges, ele se voltou até contra a subdivisão do trabalho na sociedade econômica. Isto lhe parecia um meio usado por pessoas privilegiadas, como os artistas, intelectuais e outros da mesma espécie, para absorver o labor de outros, justificando-se pela crença de serem seres de uma ordem superior à dos operários, ou pretendendo que a sua contribuição à sociedade era tão grande que compensava o mal que praticavam contra os que se dedicavam a trabalhos manuais, mediante as suas exigências. Para Tolstoi, a primeira suposição tem sido bombardeada pelo ensino cristão a respeito da igualdade humana; e a contribuição feita à sociedade pelos privilegiados lhe parece dúbia quando não é nociva. Daí insistir ele com os homens da sociedade, os intelectuais, bem como os militares e os senhores donos

---

45. Conferir "The Restoration of Hell", uma fábula pequena e maravilhosa em que o estabelecimento do reino do mal na terra depois da vitória de Cristo é explicado particularmente pela invenção da Igreja. O diabo que a inventou explica a Belzebu: "Eu arranjei isto para que os homens não creiam nos ensinamentos de Cristo, mas nos meus, os quais eles atribuem a ele (*which they call by his name*)". Works, Vol. XII, págs. 309 e segs. Conferir também "Religion and Morality", "What is Religion?", "Church and State", "An Appeal to the Clergy", no mesmo volume.

da terra, para que deixem de ser iludidos por si mesmos e renunciem a sua tendência de auto justificação, suas vantagens e suas distinções, passando a trabalhar com todo o seu poder para sustentar-se a si mesmo e sustentar, também, aqueles que se dedicam ao labor manual. Seguindo os seus próprios princípios ele tentou ser o seu próprio alfaiate e sapateiro, e teria apreciado ser o seu próprio jardineiro e cozinheiro.<sup>46</sup>

Como Tertuliano, Tolstoi se voltou, também, contra as filosofias, ciências e artes de que ele se alimentara. As duas primeiras são não apenas inúteis, porque falham em responder às questões fundamentais do homem a respeito do sentido da vida e do comportamento, mas também porque elas se baseiam em falsidades. As ciências experimentais devotam grandes energias para confirmar um dogma que torna falso todo o seu esforço, especialmente o dogma de que "matéria e energia existem", enquanto nada fazem para melhorar a vida concreta e real do homem. "Eu estou convencido", diz Tolstoi, "de que dentro de alguns séculos a chamada atividade 'científica' dos nossos laureados recentes séculos de humanidade européia propiciará um fundo inextinguível de gracejos e piedade às futuras gerações".<sup>47</sup> A filosofia não nos leva muito além do reconhecimento de que tudo é vaidade; mas "o que está oculto para os sábios e prudentes está revelado aos pequeninos". O simples camponês que segue o sermão da montanha sabe aquilo que os grandes e sábios não podem entender. "Talentos especiais e dons intelectuais são necessários não para o conhecimento e exposição da verdade, mas para a invenção e exposição da falsidade".<sup>48</sup>

---

46. "What Then Must We Do?", *Works*, Vol. XIV, págs. 209 e Segs., 296 e segs., 311 e segs.

47. "What I Believe", *Works*, Vol. XI, pág. 420; conf. "A Confession", Vol. XI, págs. 23 e segs.; "On Life", Vol. XII, págs. 12 e segs.



O artista Tolstoi não pôde romper por completo com as artes. Ele pelo menos fez uma distinção entre a arte boa e má. Na última categoria, enquadrou todas as suas obras dos primeiros tempos, com a exceção de duas pequenas histórias, toda arte "dócil" destinada às classes privilegiadas, e mesmo Hamlet e a *Nona Sinfonia*. Mas admitiu lugar para uma arte que fosse uma sincera expressão e comunicação de sentimento, que tivesse apelo universal, que fosse compreendida pelas massas, e que estivesse de acordo com a consciência moral cristã.<sup>49</sup> Assim, quando ele não devotava o seu grande talento literário a escrever homilias e tratados sobre não-resistência e sobre a verdadeira religião, ele produzia parábolas e histórias tais como "Onde Existe Amor Ali está Deus" e "Mestre e Homem".

Tolstoi naturalmente não se enquadra completamente dentro do nosso tipo, da mesma forma em que nenhum grande indivíduo se enquadra dentro de um padrão. Ele é como o autor de I João em seu louvor do amor e em sua rejeição da "concupiscência da carne, da concupiscência dos olhos e do orgulho da vida". Ele é como Tertuliano na veemência de seu ataque às instituições sociais. Ele é como os monges em seu retiro pessoal para uma vida de pobreza. Mas em sua relação pessoal com Cristo ele difere de todos estes, pois neles se pode achar uma devoção pessoal a Cristo que surpreendente-mente está faltando em Tolstoi. Para ele a lei de Cristo é muito mais significativa do que a pessoa do legislador. Máximo Górkí observou que quando Tolstoi falava de Cristo não havia "em suas palavras nenhum entusiasmo, nenhum sentimento, e nenhuma centelha real de Fogo".<sup>50</sup> Os seus escritos de maneira

---

48. "Reason and Religion", *Works*, Vol. XII, pág. 202; conf. "A Confession", Vol. XI, págs. 56 e segs., 73 e segs.

49. "What Is Art? *Works*, Vol. XVIII págs. 231 e segs.

50. Górkí, Máximo, *Reminiscences of Leo Nikolaevich Tolstoy*, 1920, pág. S.

geral dão base a este juízo. Além disto, Tolstoi manifesta pouca compreensão do sentido da graça de Deus revelada em Jesus Cristo, da natureza histórica da revelação cristã, da profundidade psicológica, moral e espiritual tanto da corrupção como da salvação. Por isto mesmo ele foi mais legalista do que o próprio Tertuliano. Todavia, na história moderna e sob as condições da cultura moderna, de que em parte ele foi um produto, Tolstoi permanece como um claro exemplo do Cristianismo anticultural.<sup>51</sup>

Seria fácil multiplicar as ilustrações deste tipo. Descritas umas após outras elas constituiriam um grupo muito diversificado, incluindo católicos do oriente e de ocidente, ortodoxos e protestantes sectários, milenaristas e místicos, cristãos antigos, medievais e modernos. Todavia, a sua unidade de espírito se faria evidente no seu reconhecimento comum da autoridade exclusiva de Jesus Cristo, e na sua rejeição comum da cultura corrente. Não importa se essa cultura é auto-intitulada cristã ou não, porque para estes homens ela é sempre pagã e corrupta. Nem é de grande significação se estes cristãos pensam em termos místicos ou apocalípticos. Como apocalípticos, eles profetizarão o fim iminente da velha sociedade e a penetração na história de uma nova ordem divina. Como místicos, eles experimentarão e anunciarão a realidade de uma ordem eterna, oculta às aparências do temporal e do cenário cultural. A pergunta importante a ser levantada a respeito destes cristãos não é sobre se eles pensam histórica ou misticamente a respeito do reino de Deus, mas se eles estão convencidos de que ele está próximo, e são governados por esta convicção, ou se pensam sobre ele como algo relativamente remoto no tempo e no espaço e relativamente deficiente quanto ao seu poder. Nem são decisivas as diferenças entre protestantes e católicos

---

51. Para uma completa descrição da vida e obras de Tolstoi ver a obra de Aylmer Maude *Life of Tolstoy* e a de Ernest J. Simmon *Leo Tolstoy*.

As características monásticas ressurgem entre os protestantes sectários, e um Kierkegaard ataca o Cristianismo da cultura pós-Reforma com a mesma intransigência que caracteriza o arrojo de um Wiclif contra a fé social da Idade Média. Ainda que estes homens e movimentos sejam muitos e diversificados, eles dão uma resposta comum e reconhecível ao problema de Cristo, e Cultura.

### **III. UMA POSIÇÃO NECESSÁRIA E INADEQUADA**

É fácil levantar objeções a esta solução do dilema cristão. Todavia, cristãos inteligentes, que não assumem esta posição, reconhecerão a sinceridade de muitos dos seus expoentes, sua importância histórica e sua necessidade no encontro total de Igreja e mundo.

Homens parvos e medíocres abundam no movimento anticultural como em qualquer outro lugar, e, sem dúvida, a hipocrisia floresce aqui também. Contudo, a integridade e sinceridade dos grandes representantes figuram entre as suas mais atraentes qualidades. Tem havido uma espécie de "reduplicação" kierkegaardiana em suas vidas, pois eles expressaram em ações o que disseram em palavras. Eles não trilharam caminhos fáceis na profissão de sua aliança a Cristo. Eles suportaram sofrimentos físicos e mentais em sua disposição de abandonar lares, propriedades e a proteção do governo, por amor a esta causa. Eles aceitaram o escárnio e a animosidade que a sociedade inflige aos inconformistas. Desde a perseguição dos cristãos no tempo de Domiciano até a prisão das Testemunhas de Jeová da Alemanha nacional-socialista e na América democrática, tais pessoas têm estado sujeitas ao martírio. Para os pacifistas cristãos de nosso tempo, que

pertencem a este grupo - e não é o caso de todos os pacifistas - os seus sofrimentos lhes parecerão, e parecerão a outros, ser mais evidentemente devidos à obediência a Jesus Cristo do que os de um soldado cristão que sofre e morre. Parte do apelo da resposta "Cristo-contra-cultura" está nesta evidente reduplicação no seu comportamento daquilo que eles professam. Quando nós agimos assim parece que provamos para nós mesmos e para os outros que acreditamos profundamente no que dizemos ao afirmarmos que Jesus Cristo é o nosso Senhor.

Estas fugas e rejeições cristãs das instituições da sociedade têm sido, na história, de grande importância, tanto para a Igreja como para a cultura. Elas têm mantido a distinção entre Cristo e César, entre revelação e razão, entre a vontade de Deus e a vontade do homem. Elas têm provocado reformas tanto na Igreja como no mundo, muito embora não fosse este o seu propósito. Eis porque homens e movimentos desta espécie são sempre celebrados pelo seu heróico papel na história de uma cultura que eles rejeitaram. O que Montalembert disse de Bento de Núrsia se aplica de uma maneira ou de outra a quase todos os grandes representantes do Cristianismo exclusivista: "Os historiadores têm rivalizado em louvar o seu gênio e a sua clarividência; eles têm imaginado que ele tencionava regenerar a Europa, pôr termo à dissolução da sociedade, preparar a reconstituição da ordem política, restabelecer a educação pública e preservar a literatura e as artes. ...Eu creio firmemente que ele nunca sonhou em regenerar coisa alguma, a não ser exclusivamente a sua alma e as almas dos seus irmãos, os monges".<sup>51</sup> Sem dúvida o ideal individualista da regeneração da alma não é uma chave adequada para a atitude do cristão radical; mas nem

---

52. De Montalembert, *The Monks of the West*, 1896, Vol. 1, pág. 436.

o é a esperança de reforma social. Eles cumprem em termos de reforma social o que não intencionavam. Os crentes do segundo século, que não mostravam nenhum interesse para com o governo do César, prepararam o caminho para o triunfo social da Igreja e para a conversão do mundo pagão em uma civilização cristã. O sistema monástico tornou-se, eventualmente, um dos grandes preservadores e transmissores da tradição cultural; treinava ele muitos líderes eclesiásticos e políticos da sociedade; fortalecia ele as instituições de que se haviam retirado os seus fundadores. Os sectários protestantes fizeram uma importante contribuição a costumes políticos e tradições, tais como os que garantem liberdade religiosa a todos os membros de uma sociedade. Quakers e tolstoístas, pretendendo apenas abolir todos os métodos de coerção, têm ajudado a reformar prisões, a limitar armamentos e a estabelecer organizações internacionais para a manutenção da paz mediante a coerção.

Agora que temos reconhecido a importância do papel desempenhado pelos cristãos anticulturais na reforma da cultura, devemos, imediatamente assinalar que eles nunca atingiram esses resultados sozinhos ou diretamente, mas apenas através de crentes que deram uma resposta diferente à questão fundamental. Não foi com Tertuilano mas sim com Orígenes, Clemente de Alexandria, Ambrósio e Agostinho que se iniciou a reforma da cultura romana. A reforma medieval, tantas vezes atribuída a Bento de Núrsia, não se consumou com ele mas com Francisco, Domingos e Bernardo de Clairvaux. Não com George Fox, mas com William Penn e John Woolman, dá-se a mudança das instituições sociais na Inglaterra e na América. E em cada caso os seguidores não propriamente comprometeram os ensinamentos dos radicais, mas seguiram outra inspiração, diferente daquela derivada de uma exclusiva lealdade a um Cristo exclusivo.

Todavia a resposta radical cristã ao problema da cultura precisava ter sido dada no passado, e sem

dúvida precisa ser dada agora. Ela tem de ser dada em favor de si mesma, e porque sem ela outros grupos cristãos perdem o seu equilíbrio. A relação da autoridade de Jesus Cristo com a autoridade da cultura é tal que cada cristão deve sentir-se freqüentemente convocado pelo Senhor a rejeitar o mundo com os seus reinos, com seu pluralismo e temporalismo, seus compromissos paliativos de muitos interesses, sua obsessão hipnótica pelo amor da vida e temor da morte. O movimento de abandono e renúncia é um elemento necessário em cada vida cristã, mesmo quando se faz acompanhar de um movimento igualmente necessário de envolvimento em tarefas culturais. Onde falta isto, a fé cristã rapidamente se degenera em um artifício utilitário de consecução de prosperidade pessoal ou de paz pública; e algum ídolo, então inventado, toma o lugar de Jesus Cristo, o Senhor, chamando-se pelo seu nome. Aquilo que se faz necessário na vida individual é requerido também na existência da Igreja. Quando Romanos 13 não é contrabalançado por I João, a Igreja se transforma em instrumento do Estado, incapaz de apresentar aos homens o seu destino e lealdade que pairam além da política; incapaz também de se envolver em tarefas políticas a não ser como um grupo a mais de homens famintos de poder ou em busca de segurança. Em face de Jesus Cristo, com sua autoridade, a resposta radical é inevitável, não somente quando os homens estão em desespero a respeito de sua civilização, mas também quando eles estão complacentes em relação a ela; não somente quando esperam por um reino de Deus, mas também quando se encostam às paredes cambaleantes das sociedades temporais por amor aos homens que poderiam vir a ser soterrados pelas suas ruínas. De vez que a eternidade não pode ser traduzida em termos temporais, nem o tempo em eternidade; de vez que Cristo e Cultura não podem ser amalgamados, a resposta radical é inevitável na Igreja.

Ela é uma resposta inevitável, mas é também inadequada, como os membros de outros grupos na Igreja podem facilmente verificar. Ela é inadequada porque afirma com palavras o que nega na prática, a saber, a possibilidade de dependência somente de Jesus Cristo, com a exclusão da cultura. Cristo não chama homem algum como um ser puramente natural, mas sempre como alguém que se fez humano dentro de uma cultura, alguém que não existe apenas na cultura, sendo, contudo, alguém em quem a cultura tem penetrado. O homem não apenas fala, mas também pensa com a ajuda da linguagem da cultura. Não apenas tem o mundo objetivo em volta dele sido modificado por realizações humanas, mas as próprias formas e atitudes de sua mente, que lhe permitem perceber o sentido de mundo objetivo, lhe têm sido dadas pela cultura. Ele não pode desprezar a filosofia e ciência de sua sociedade, como se estas fossem externas a ele. Elas estão nele, embora em formas diferentes daquelas que aparecem nos líderes da cultura. Ele não pode se livrar das crenças políticas e dos costumes econômicos pela rejeição das instituições mais ou menos externas, pois estes costumes e crenças têm estabelecido residência na sua mente. Se os cristãos não se apresentam a Cristo com a linguagem, padrões de pensamento, e disciplina moral do judaísmo, eles o farão com os de Roma; se não for com os de Roma poderá ser com os da Alemanha, da Inglaterra, Rússia, América ou China. Daí estarem os cristãos radicais sempre fazendo uso da cultura ou de partes da cultura que eles rejeitam ostensivamente. O escritor de 1 João usa os termos daquela filosofia gnóstica cujo uso pagão ele não aprova.<sup>53</sup> Clemente de Roma usa idéias semi-estóicas. Em quase toda a sua maneira de falar Tertuliano deixa evidente que ele é romano, tão bem educado na tradição legal e tão dependente da filosofia, que não pode expor a questão cristã sem

---

53. Conf. Dodd, C.H. *Op. cit.*xx, xlii, et passim.

a sua ajuda.<sup>54</sup> Tolstoi se torna inteligível quando interpretado como um russo do século dezenove, que participa, tanto conscientemente quanto nas profundezas de sua alma inconsciente, dos movimentos culturais do seu tempo e do senso místico de comunidade dos russos, com os homens e com a natureza. E isto acontece com todos os membros de grupo radical cristão. Quando eles se encontram com Cristo, o fazem como herdeiros de uma cultura que não podem rejeitar por ser parte deles. Eles podem se retirar de suas expressões e instituições mais óbvias, mas, na maioria dos casos, podem apenas selecionar - e modificar, sob a autoridade de Cristo - algo que receberam por intermédio da sociedade.

A conservação, seleção e conversão das realizações culturais não são apenas um fato. São também uma exigência moralmente inescapável, com que o cristão exclusivista tem que se defrontar por ser uni cristão e um homem. Se ele vai confessar Jesus Cristo diante dos homens, terá de fazê-lo por meio de palavras e idéias derivadas da cultura, embora uma mudança de sentido se faça também necessária. Ele deve usar palavras tais como "Cristo" ou "Messias" ou "Kyrios" ou "Filho de Deus" ou "Logos". Se ele vai dizer o que significa "amor", terá de escolher entre palavras tais como "Eros", "filantropia" e "agape", ou "caridade", "lealdade" e "amor", procurando a que mais se aproxime do significado de Jesus Cristo, e modificando-a pelo uso no contexto. Estas coisas ele terá de fazer, não somente para que possa comunicar, mas para que ele mesmo conheça o que (e em quem) ele crê. Quando se dispõe a cumprir os preceitos de Jesus Cristo, ele se vê, em parte, sob a necessidade de traduzir em termos de sua própria cultura o que foi ordenado em termos de outra, e, em parte, sob a exigência de dar precisão e sentido aos

---

54. Conf. Shortt, C. De Lisle, *The Influence of Philosophy on the Mind of Tertugian*, e Beck, Alexander, *Roemisches Recht bei Terlullian und cyprian*.



princípios gerais, adotando regras específicas que sejam relevantes à sua vida social. Qual é o sentido das declarações de Jesus a respeito do sábado, em uma sociedade que não guarda tal dia? Devem tais declarações ser introduzidas e modificadas, ou deixadas de lado como parte de uma cultura alheia e não cristã? Qual é o sentido de orarmos a um Pai no céu, em uma cultura com uma cosmologia que difere radicalmente daquela da Palestina do primeiro século? Como serão os demônios expulsos onde não se aceita que eles existem? Não há jeito de escaparmos da cultura aqui. A alternativa parece estar entre o esforço de reproduzir a cultura em que Jesus viveu, ou o de traduzir suas palavras na de outra ordem social. Além disto, o mandamento de amor ao próximo não pode ser obedecido, exceto em termos específicos que envolvem a compreensão cultural da natureza do próximo, e exceto em atos específicos dirigidos a ele, como um ser que tem um lugar na cultura, como membro da família ou da comunidade religiosa, como amigo ou inimigo nacional, como rico ou pobre. Em seu esforço de ser obediente a Cristo, o cristão radical re-introduz, portanto, idéias e regras da cultura não-cristã em duas áreas: no governo da comunidade cristã que se retirou, e na regulamentação do comportamento cristão com referência ao mundo que está fora.

A tendência do Cristianismo exclusivista é a de confinar os mandamentos de lealdade a Cristo, de amor a Deus e ao próximo, dentro dos limites da comunidade cristã. Aqui também as outras exigências do evangelho devem ser impostas. Mas, como Martin Dibelius, entre muitos outros, tem observado, "as palavras de Jesus não foram propostas como regras éticas para uma cultura cristã e, mesmo que fossem assim aplicadas, não seriam suficientes para prover uma resposta a todas

as questões da vida cotidiana".<sup>55</sup> Outras ajudas se fizeram necessárias, e foram encontradas pelos cristãos dos primeiros tempos na ética popular judaica e judaico-helenística. É admirável o quanto a ética do Cristianismo do segundo século - como sintetizada, por exemplo, no *Ensino dos Doze* e na *Epístola de Barnabé* - contém de material estranho ao Novo Testamento. Estes cristãos que pensavam a respeito de si mesmos como sendo uma nova "raça", distinta de judeus e gentios, buscaram nas leis e costumes de que se tinham separado aquilo de que eles necessitavam para a vida comum, mas não tinham recebido de sua própria autoridade. A situação é semelhante no caso das regras monásticas. Bento de Núrsia busca base espiritual para todas as suas regulamentações e conselhos, mas o Novo Testamento não é suficiente para ele, e nem a Bíblia como um todo. E ele deve encontrar em velhas reflexões sobre a experiência humana na vida social, as regras por meio das quais vai ser governada a nova comunidade. O espírito em que as regulamentações tanto escriturísticas como não escriturísticas são apresentadas também mostra quão impossível é ser-se apenas um cristão sem referência à cultura. Quando Tertuliano recomenda modéstia e paciência, os semitons estoicos estão sempre presentes. E quando Tolstoi fala de não-resistência, as idéias rousseauístas estão no contexto. Mesmo quando não se fez uso algum de outra herança, a não ser a que veio de Jesus Cristo, as necessidades da comunidade retirante levam ao desenvolvimento de uma nova cultura. Invenção, realização humana, realização temporal de valor, organização da vida comum - tudo deve entrar. Quando os dogmas e ritos da religião social têm sido abandonados, um Novo dogma e um Novo ritual devem ser desenvolvidos, se a prática religiosa se destina a ter seqüência. Portanto, os monges elaboram os seus próprios rituais em seus mosteiros, os silêncios quakers

---

55. Dibelius, Martin, *A Fresh Approach to the New Testament*, pág. 219.

se tornam tão formalizados como massas, e os dogmas de Tolstoi são tão confiantemente proclamados como os da Igreja russa. Quando o Estado foi rejeitado, a comunidade cristã exclusivista desenvolveu alguma organização política própria e o fez com ajuda de idéias que não foram as que procediam da injunção de que o primeiro será servo de todos. Ela tem chamado os seus líderes de profetas ou abades, e suas assembléias governantes de reuniões trimestrais ou congregações. Ela tem, por meio da opinião popular, imposto a uniformidade e o expediente de expulsão da sociedade. De qualquer maneira ela tem mantido uma ordem interna, não de um modo geral, mas dentro de um modo específico de vida. As instituições de propriedade vigentes foram postas de lado, mas alguma coisa além do conselho de vender tudo e dar aos pobres se fez necessária, de vez que mesmo em estado de pobreza os homens tinham de se alimentar, de se vestir e de se abrigar. Portanto, as vias e os meios de aquisição e distribuição de bens foram descobertos e uma nova cultura econômica foi estabelecida.

No trato com a sociedade que considera pagã, mas da qual nunca consegue se separar totalmente, o cristão radical também tem sempre sido solicitado a recorrer a princípios que ele não conseguiu derivar diretamente de sua convicção da soberania de Cristo. O seu problema aqui tem sido o de viver em um intervalo. Quer sejam os cristãos exclusivistas escatologistas ou espiritualistas, em ambos, os casos eles têm de levar em conta o "por enquanto", o intervalo entre a aurora de uma nova ordem de vida e sua vitória, o período em que a temporal e o material não têm sido transformados ainda em espiritual. Eles não podem, portanto, se separar completamente do mundo da cultura que está ao redor deles, nem daquelas necessidades deles mesmos que tornam esta cultura indispensável. Embora o mundo esteja em trevas, distinções entre o que é

relativamente certo e errado têm de ser feitas neste mesmo mundo, e nas relações cristãs com ele. Assim, Tertuliano, ao escrever para a sua mulher, aconselhada a permanecer viúva no caso de ele morrer primeiro. Ele renuncia a qualquer motivo de ciúme ou de posse, pois tais motivos carnaís serão eliminados na ressurreição, e "não haverá naquele dia nenhum reinício da desgraça voluptuosa entre nós". Ela deve permanecer viúva porque a lei cristã permite apenas um casamento, e porque a virgindade é melhor do que o casamento. O casamento não é realmente bom, mas apenas não é um mal. Na verdade, quando Jesus diz: "'Eles estavam casando-se e comprando', ele assinala aquilo que é o principal dos vícios da carne e do mundo, aquilo que mais desvia o homem da disciplina divina". Portanto, Tertuliano aconselha sua mulher a aceitar a sua morte como o chamado de Deus para o grande bem de uma vida de continência. Mas depois disto ele escreveu uma segunda carta em que ele deu o "próximo melhor conselho," no sentido de que, se ela sentisse necessidade de casar-se outra vez, ela, pelo menos, deveria "casar-se no Senhor", isto é, casar-se com um cristão e não com um não-crente.<sup>56</sup> Pode-se encontrar, no fim, em Tertuliano, toda uma escala de bens e males reativos, em sua estimativa das ordens da vida sexual do homem no intervalo antes da ressurreição: um único casamento na vida é relativamente bom quando comparado com um segundo casamento; todavia se o mal do segundo casamento ocorrer, o casamento com um crente é relativamente bom. Se Tertuliano tivesse insistido nesta questão, talvez tivesse admitido que no caso de haver casamento com não-crente, um casamento monógamo seria uma perversidade melhor do que um casamento polígamo, e mesmo que um mundo desordenado de poligamia seria relativamente bom comparado com as relações sexuais totalmente irresponsáveis.

---

56. "To His Wife" (*Ante-Nicene Fathers*, Vol. IV); ver também *On Monogamy*; "On Exhortation to Chastity".

Outras ilustrações da necessidade de reconhecimento das leis relativas ao tempo do intervalo e à existência de uma sociedade pagã podem ser achadas na história dos Amigos \*, que se preocupavam com o fato de que, desde que existisse uma viciosa instituição de escravidão, os escravos deveriam ser tratados "com justiça"; e uma vez havendo compra e venda, um tabelamento de preço deveria vigorar. Pensemos, também, nos pacifistas cristãos, que, tendo rejeitado as instituições e práticas da guerra como completamente más, procuram, contudo, manter armamentos limitados e certas armas proibidas. A filha do conde Tolstoi contou a história da tragédia do seu pai, que foi, pelo menos em parte, a tragédia de um cristão exclusivista, cujas responsabilidades não lhe permitiam escapar aos problemas do "por enquanto". Para si mesmo ele podia escolher a vida de pobreza, mas não para a sua mulher e filhos, que não participavam de suas convicções. Ele não queria a proteção da policia, e não precisava dela, mas era membro de uma família que exigia a proteção da força. Assim o pobre homem vivia, em sua rica situação, uma responsabilidade que era ambígua e contrária à sua vontade. O não resistente esteve protegido contra motins até a sua morte. A condessa Alexandra relata a história que apresenta dramaticamente o problema, e indica que até mesmo Tolstoi teve de reconhecer que a consciência e a regra do direito apresenta suas exigências ao homem no meio das más instituições. De vez que ele tinha renunciado ao direito de propriedade, mas permaneceu ligado à sua família, a responsabilidade da direção de tudo ficou com sua mulher, que não estava preparada para tanto. Sob sua supervisão inadequada, mordomos incompetentes ou desonestos deixaram que a propriedade caísse em desordem geral. Um horrível

---

\* Friends - " ...o nome adotado por um grupo de cristãos, que legalmente e de um modo geral, são comumente chamados Quakers". *Encyclopaedia Britânica*, 1950, vol. 9, pág. 849. (Nota do Tradutor) .

acidente ocorreu em consequência da má administração: um camponês foi enterrado vivo em um areai abandonado. "Eu raramente vi meu pai tão sobressaltado", escreve sua filha. "'Tais coisas não podem acontecer, elas não podem acontecer', ele esteve dizendo à minha mãe. 'Se você deseja uma propriedade você tem de dirigi-la bem, ou então abandoná-la por completo'".<sup>57</sup>

Casos deste tipo, que ilustram os ajustamentos de cristãos radicais a uma cultura rejeitada e má, porém inescapável, podem ser multiplicados. E eles deleitam os seus críticos. Mas sem dúvida o deleite é prematuro e sem fundamento, pois casos como estes apenas reavivam o dilema cristão que é comum. A diferença entre os radicais e os outros grupos é, freqüentemente, apenas esta: os radicais falham em reconhecer o que estão fazendo, e continuam a falar como se estivessem separados do mundo. Algumas vezes as contradições são muito explícitas, em seus escritos, como no caso de Tertuliano, que parece argumentar contra si mesmo, em assuntos como o valor da filosofia e do governo. Freqüentemente são implícitas e se expressam apenas no comportamento contraditório. Em ambos os casos, o cristão radical confessa que não tem o problema Cristo e cultura, como um problema resolvido, mas apenas está procurando uma solução em termos de uma certa linha.

#### IV. PROBLEMAS TEOLÓGICOS

Há indicações no movimento Cristo-contra-cultura de que as dificuldades com que se defronta o cristão, na medida em que trata do seu dilema, não são apenas

---

57. Tolstoi, Condessa Alexandra, *The tragedy of Count Tolstoy*, 1933, pág. 65; conf. págs. 161-165, e Simmons, op. cit., págs. 631 e segs., 628 e segs. et passim.

éticas, mas teológicas; e que as soluções éticas dependem, em muito, da compreensão teológica e vice-versa. Questões a respeito da natureza divina e humana, acerca da ação de Deus e do homem, surgem a cada instante, na medida em que o cristão radical se dispõe a separar-se da sociedade cultural, e na medida em que se envolve em debate com membros de outros grupos cristãos. Quatro destas questões com suas respostas radicais podem ser brevemente esboçadas aqui.

A primeira delas é o problema razão e revelação, Há uma tendência no movimento radical no sentido de usar a palavra "razão" para designar os métodos e o conteúdo do conhecimento a serem encontrados na sociedade cultural, e "revelação" para indicar aquele conhecimento cristão de Deus e do dever que é derivado de Jesus Cristo e que reside na sociedade cristã. Estas definições são, então, ligadas à minimização da razão e à exaltação da revelação.<sup>58</sup> Mesmo em I João, o menos extremo dos nossos exemplos, algo deste contraste aparece, na oposição do mundo das trevas ao reino da luz em que os cristãos andam. E é dito dos cristãos que eles sabem todas as coisas, porque foram ungidos por Aquele que é Santo. Tertuliano é, naturalmente, o exemplo mais rico na história da posição que substitui a razão pela revelação. Embora ele não dissesse "eu creio porque é absurdo", no sentido em que esta declaração lhe é freqüentemente atribuída, ele, de fato, escreveu: "Vós não sereis 'sábios' a não ser que vos torneis um 'tolo' para o mundo, por crerdes nas 'coisas tolas de Deus'. ...O Filho de Deus foi crucificado; eu não estou envergonhado pelo fato de os

---

58. A mútua oposição de razão e revelação desta maneira, não está, naturalmente, confinada aos membros do movimento Cristo-contracultura. Cristãos que adotam outras posições diferentes da radical em assuntos políticos e econômicos, podem adotar a atitude exclusivista ao tratarem do problema do conhecimento.

homens terem de se envergonhar disto. O Filho de Deus morreu; isto é para ser crido por todos os meios porque é absurdo (*prorsus credibile est, quia ineptum est*). E ele foi sepultado e, de Novo, ressurgiu; o fato é certo, porque é impossível".<sup>59</sup> Mas não é tanto o vigor desta confissão de crença na doutrina cristã comum que faz dele o grande expoente da defesa anti-racional da revelação, quanto os ataques à filosofia e sabedoria cultural a que nos referimos previamente. Uma atitude semelhante para com a razão cultural pode ser encontrada em muitos adeptos da vida monástica, nos primitivos quakers e em outros protestantes sectários. Ela é característica de Tolstoi. A razão humana, como floresce na cultura, é, para estes homens, não apenas inadequada porque não leva ao conhecimento de Deus e da verdade necessária à salvação, mas é, também, errônea e ilusória. Todavia, é verdade que apenas alguns poucos dentre eles acham suficiente a rejeição da razão e a colocação da revelação no lugar desta. Com Tertuliano e Tolstoi eles distinguem entre o conhecimento "natural", simples, que a alma incorrupta do homem possui, e a compreensão viciada que se pode encontrar na cultura. Além disto, eles tendem a fazer uma distinção entre a revelação dada pelo Espírito, a luz interior, e a que é historicamente dada e transmitida através das Escrituras. Eles não podem resolver o problema Cristo e cultura sem reconhecer que distinções têm de ser feitas, tanto com respeito ao exercício da razão que se processa fora da esfera cristã, como quanto ao conhecimento que se faz presente nele.

Em segundo lugar, a questão acerca da natureza e prevalência do pecado está envolvida na resposta à questão Cristo-contra-cultura. A resposta lógica do radical parece ser a de que o pecado abunda na cultura, mas que os cristãos têm passado das trevas para a luz, e que uma razão fundamental para a sua separação

---

59. *On the Flesh of Christ*, cap. V.



do mundo é a preservação da corrupção da comunidade santa. Alguns deles, por exemplo, alguns Amigos e Tolstoi, consideram a própria doutrina do pecado original como uma medida por meio da qual um Cristianismo comprometedor se justifica. A tendência é - e aqui estes homens fazem uma importante contribuição à teologia - a de explicar em termos sociais a herança do pecado entre os homens. A corrupção da cultura em que uma criança é criada, não a corrupção de sua natureza inculta, é responsável pela longa história do pecado. Contudo esta solução do problema do pecado e santidade é tida, pelos próprios cristãos exclusivistas, como inadequada. Pois as exigências de Cristo sobre a santidade de vida encontram resistência no próprio cristão, não por ter herdado a cultura, mas por ser portador de uma certa natureza. As práticas ascéticas dos radicais, de Tertuliano a Tolstoi, com respeito ao sexo, alimento e jejum, ira, e mesmo sono, indicam sua grande consciência de que a tentação do pecado surge da natureza, tanto quanto da cultura. Mais significativa ainda é a sua compreensão de que uma das distinções entre Cristianismo e secularismo é justamente esta: o cristão enfrenta a realidade de sua pecaminosidade. "Se dissermos que não cometemos pecado", escreve João, "enganamo-nos a nós mesmos e não há verdade em nós". Tolstoi se aproxima da mesma idéia fundamental, quando se dirige aos donos da terra, juizes, sacerdotes e soldados, pedindo-lhes para fazerem uma coisa acima de tudo, isto é, pedindo-lhes que se recusassem a reconhecer a legalidade de seus crimes. Abandonar a terra e renunciar todas as vantagens é um ato heróico, "mas pode acontecer, como é mais provável, que não tereis força para tanto... Porém reconhecer a verdade como verdade, e evitar mentir com respeito a ela, é uma coisa que sempre podeis fazer". A verdade que eles devem confessar é a de que eles não estão servindo

ao bem comum.<sup>60</sup> Se o maior pecado é a recusa ao reconhecimento da pecaminosidade própria, torna-se, então, impossível fazer com que a linha divisória entre a santidade de Cristo e a pecaminosidade humana coincida com a que se traça entre o cristão e o mundo. O pecado está nele, e não fora de sua alma e corpo. Se o pecado tem raízes mais profundas e é mais extensivo do que o indica a primeira resposta do cristianismo radical, então a estratégia da fé cristã, para conseguir uma vitória sobre o mundo, precisa incluir outras táticas além da retirada da cultura e da defesa da santidade recém-conquistada.

Intimamente ligada a estes problemas está a questão sobre as relações de lei e graça. Oponentes do tipo exclusivista freqüentemente acusam os seus representantes de legalismo e de negligenciarem a significação da graça para a vida e pensamento cristãos, ou de ressaltarem o caráter do Cristianismo como uma nova lei para uma comunidade selecionada, a ponto de se esquecerem de que o Evangelho é para todo o mundo; se bem que é verdade que todos eles insistem na importância da manifestação da fé cristã no comportamento cotidiano. Como pode um seguidor de Jesus Cristo saber que é um dos seus discípulos, se o seu comportamento em amor para com os irmãos, em atonegação, em modéstia, em não-resistência, não o distingue dos outros homens? A ênfase sobre o comportamento pode levar à definição de regras precisas, de zelo pela conformidade de vida a tais regras e de concentração sobre a vontade própria (e não sobre a obra graciosa de Deus). Como já temos observado, I João combina a graça e a lei, e dá ênfase ao primado daquele amor divino que é exclusivo em capacitar os homens, em resposta à sua grande atração, para amarem

---

60. "The Kingdom of God Is Within You", *Works*, Vol. XX, pág. 442.

tanto a Deus como ao próximo. Tertuliano, porém, em tudo e por tudo, tem uma mentalidade mais legalista, e com ele muitos que se dedicam à vida monástica, sendo que os protestantes levantam objeção contra as suas "obras de justificação". Tolstoi representa o extremo, sendo que para ele Jesus Cristo é apenas o instrutor da nova lei, de vez que esta lei é estável em mandamentos precisos, e de vez que o problema de obediência pode ser resolvido apelando-se ao poder de boa vontade que existe dentro de cada pessoa. Ao lado de tais propensões ao legalismo, podem ser encontradas em Tertuliano, nos adeptos da vida monástica, nos sectários, e mesmo em Tolstoi, reflexões de que os cristãos são exatamente como os outros homens; que precisam confiar totalmente no gracioso perdão dos seus pecados por Deus-em-Cristo; que Cristo não é, de modo algum, o fundador de uma nova comunidade fechada com uma nova lei, mas o expiador dos pecados de todo o mundo; que a única diferença entre cristãos e não-cristãos está no espírito com que os cristãos fazem as mesmas coisas que os não-cristãos. "Alimentando-se com os mesmos alimentos, vestindo as mesmas vestes, tendo os mesmos hábitos, sob a mesma necessidade de existência", navegando juntos, arando juntos a terra, mantendo propriedade juntos, e junto, e juntos lutando, o cristão faz tudo com uma certa diferença, não porque ele tem uma lei diferente, mas porque ele conhece a graça e portanto reflete graça; não porque ele deve se distinguir, mas porque ele não tem que se distinguir.<sup>61</sup>

O problema teológico mais intrincado levantado pelo movimento Cristo-contracultura é o da relação de Jesus Cristo com o Criador da natureza e Governador da história, bem como com o Espírito imanente na criação e na comunidade cristã. Alguns expoentes do Cristianismo radical, tais como certos sectários e Tolstoi,

---

61. Tertuliano, *Apology*, xiii; conf. Tolstoi, "Kingdom of God", *Works*, Vol. XX págs. 452 e segs.

consideram que a doutrina da Trindade não tem nenhum sentido ético, sendo uma invenção corrupta de uma Igreja corrupta. Mas eles não podem fugir ao problema e tentam resolvê-lo como lhes convém. Outros, como o autor de I João e Tertuliano, estão entre os fundadores da doutrina ortodoxa. O interesse positivo e negativo destes cristãos fortemente éticos e práticos com referência ao problema e sua solução indica que o Trinitarismo não é, de modo algum, uma posição muito especulativa e sem importância para o comportamento ético, como se tem dito muitas vezes. Praticamente o problema surge para os cristãos radicais, quando, em sua concentração sobre a soberania de Cristo, procuram defender-lhe a autoridade, definir o conteúdo de seu mandamento, e relacionar sua lei ou reinado com aquele poder que governa a natureza e preside os destinos dos homens em suas sociedades seculares. Os radicais se defrontam com uma extrema tentação ao tratarem destas questões, qual seja, a de converterem o seu dualismo ético em uma bifurcação ontológica da realidade. Pode-se combinar facilmente a sua rejeição da cultura com uma desconfiança com relação à natureza propriamente dita e à natureza de Deus. Sua confiança em Cristo muitas vezes é convertida em confiança no Espírito imanente nele e no crente. Em última análise, eles são tentados a dividir o mundo em um reino material, governado por um princípio oposto a Cristo, e outro reino espiritual guiado pelo Deus espiritual. Tais tendências são evidentes no Montanismo de Tertuliano, no Franciscanismo espiritual na luz interior da doutrina dos *quakers*, e no espiritualismo de Tolstoi. A margem do movimento radical, a heresia maniqueísta está sempre se desenvolvendo. Se por um lado esta tendência leva o Cristianismo exclusivista a obscurecer a relação de Jesus Cristo com a natureza e com o Autor da natureza, ela, por outro, leva à perda de contato com o Jesus Cristo da história, que é substituído por um princípio espiritual. Daí estar a reforma radical, de George Fox - de um Cristianismo que, para ele, tinha feito um acordo

com o mundo - ligada a uma ênfase sobre o espírito, o que provocou em algumas partes do seu movimento o abandono virtual das Escrituras e do Jesus Cristo escriturística, e a entronização da consciência individual como a suprema autoridade do homem. Tolstói substituiu o Jesus Cristo da história pelo espírito imanente de Buda em Jesus, em Confúcio, e nele mesmo. É muito difícil compreendermos porque os cristãos radicais estejam tão sujeitos à tentação de um espiritualismo que os desvia do princípio de que partem, a saber, da autoridade de Cristo. É talvez, para indicar, que Cristo não pode ser seguido isoladamente, como isoladamente não pode ser adorado, e que o Cristianismo radical, importante como é, por ser um movimento na Igreja, não pode existir por si mesmo, sem o contra-peso de outros tipos de Cristianismo.



## **Capítulo Terceiro**

### **O CRISTO DA CULTURA**

#### **1. ACOMODAÇÃO A CULTURA NO GNOSTICISMO E EM ABELARDO**

Em TODA CULTURA onde chega o Evangelho há homens que saúdam Jesus Cristo como o Messias de sua sociedade, o cumpridor de suas esperanças e aspirações, o aperfeiçoador de sua fé verdadeira, a fonte do seu mais sagrado espírito. Na comunidade cristã eles parecem colocar-se em oposição direta aos radicais, que rejeitam as instituições sociais por amor a Cristo. Mas eles estão muito longe daqueles "cultos entre os desprezadores" da fé cristã, os quais rejeitam Cristo por amor à sua civilização. Estes homens são cristãos não somente no sentido de que se consideram crentes no Senhor, mas também no sentido de que procuram manter-se em comunhão com todos os outros crentes. Todavia, eles se sentem igualmente em casa na comunidade da cultura. Eles não sentem nenhuma tensão entre Igreja e mundo, entre as leis sociais e o Evangelho, entre as operações da divina graça e o

esforço humano, entre a ética de salvação e as éticas de preservação ou progresso. Por um lado, eles interpretam a cultura através de Jesus Cristo, considerando como os seus elementos mais importantes àqueles que estão mais de acordo com a sua obra e pessoa; e, por outro lado, eles entendem Cristo através da cultura, selecionando de seu ensino e ação, bem como da doutrina cristã a respeito dele, os pontos que parecem concordar com o que há de melhor na civilização. Assim, harmonizam Cristo e cultura, naturalmente não sem dano para os aspectos irreduzivelmente discordantes do Novo Testamento e dos costumes sociais. Eles não buscam, necessariamente, a sanção cristã para toda a cultura prevalecente, mas apenas para aquilo que consideram como real na cultura atual. No caso de Cristo, eles procuram desembaraçar o racional e o permanente do histórico e do acidental. Embora o seu interesse fundamental seja por aquilo que se relaciona com este mundo (*this worldly*), eles não rejeitam aquilo que transcende este nível (*other-worldliness*), mas procuram entender o reino transcendente como contínuo em tempo ou em caráter à presente vida. Portanto, a grande obra de Cristo pode ser concebida como o preparo de homens em sua presente existência social para uma vida melhor que está por vir. Frequentemente ele é considerado como o grande educador, e algumas vezes como o grande filósofo ou reformador. Assim como o golfo entre os mundos é ligado, assim também outras diferenças entre Cristo e a cultura, que são vistas como verdadeiros abismos para os cristãos radicais e para os anticristãos, são facilmente vencidas por estes homens. Algumas vezes elas são ignoradas, e outras vezes são corrigidas, mediante o uso de material conveniente, derivado de escavações históricas ou de demolições de velhas estruturas de pensamento. Tais cristãos têm sido descritos psicologicamente por F. W. Newman e William James como constituindo a companhia "daqueles que nasceram uma vez" (*orice born*) e dos "sadios de mente" (*healthy-minded*).



Sociologicamente, eles podem ser interpretados como os não-revolucionários, que não vêem nenhuma necessidade de postular "rupturas no tempo": queda e encarnação, julgamento e ressurreição. Na história moderna este tipo é bem conhecido, de vez que por muitas gerações tem sido dominante em grandes áreas do Protestantismo. Inadequadamente defini-do por termos tais como "liberal" e "liberalismo", ele é mais propriamente chamado Protestantismo Cultural (*Culture-Protestantism*)<sup>1</sup>, mas seus aspectos não se confinam aos limites do mundo moderno nem às Igrejas da Reforma.

Houve movimentos desta espécie nos primeiros dias do Cristianismo, na medida em que este se despertou no meio da sociedade judaica, e foi depois levado ao mundo greco-romano por Paulo e outros missionários, tornando-se envolvido nas interações complexas de muitos ingredientes culturais que fermentavam na panela do Mediterrâneo. Entre os cristãos judeus apareceram, sem dúvida, todas as variações que encontramos entre os cristãos gentios, antigos e modernos, na medida em que se defrontaram com o problema Cristo-cultural. O conflito de Paulo com os judaizantes e as referências posteriores aos nazarenos e ebionitas indicam que houve grupos ou movimentos que eram mais judeus do que cristãos, ou que, para pôr a coisa em termos melhores, procuravam manter sua lealdade a Jesus Cristo sem abandonar qualquer parte importante da tradição judaica ou sem deixar de lado as principais esperanças messiânicas do povo escolhido.<sup>2</sup> Jesus era, para eles, não o Messias prometido, mas o Messias da promessa, conforme era entendido em sua sociedade.

---

1. Karl Barth, creio eu, inventou o termo. Ver especialmente o seu *Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, 1947, cap. III.

2. Sobre o Cristianismo judaico ver Lietzmann, H., *The Beginnings of the Christian Church*, págs 235 e segs.; Weiss, J., *History of Primitive Christianity*, Vol. II, págs. 707 e segs.

No Cristianismo gentio dos primeiros tempos muitas modificações do tema Cristo-cultura combinavam interesse mais ou menos positivo pela cultura com lealdade fundamental a Jesus. Em tempos posteriores os cristãos radicais têm-se inclinado a relegar todas elas, sem distinções, ao limbo do Cristianismo comprometido ou apóstata. A atitude extrema, que interpreta Cristo totalmente em termos culturais e tende a eliminar todo o senso de tensão entre ele e a crença ou costumes sociais foi representada no mundo helenístico pelos cristãos gnósticos. Estes homens - Basilides, Valentinus, o autor de *Pistis Sophia*, e outros semelhantes - são hereges aos olhos do corpo principal da Igreja, bem como aos olhos dos cristãos radicais. Mas parece que eles pensaram a respeito de si mesmos como crentes leais. Eles "partiram de idéias cristãs; eles estiveram tentando formular uma teoria cristã de Deus e do homem; a contenda entre católicos e gnósticos foi uma luta entre pessoas que se consideravam cristãs, e não entre cristãos e pagãos".<sup>3</sup>

O prof. Burkitt tem argumentado persuasivamente que no pensamento de tais gnósticos "a figura de Jesus é essencial, e sem Jesus os seus sistemas se desfariam em pedaços", que o que eles procuravam fazer era reconciliar o Evangelho com a ciência e filosofia do seu tempo. Assim como os defensores da fé no século dezenove tentaram expor a doutrina de Jesus Cristo em termos de evolução, assim também estes homens se esforçaram para interpretá-la à luz das idéias fascinantes que tinham sido sugeridas às mentes esclarecidas pela astronomia ptolomaica e pela psicologia do dia com a sua deixa *soma-sema*, e sua teoria de que

---

3. Burkitt, F.C., *Church and Gnosis*, 1932, pág. 8; conf. também Cambridge *Ancient History*, Vol. XII, págs. 467 e segs.; McGiffert, A. C., *History of Christian Thought*, Vol. I, págs. 45 e segs.

o corpo era o túmulo da alma.<sup>4</sup> Nada é mais evanescente na história do que as teorias pansóficas que floresceram entre os iluminados de todos os tempos sob a luz clara do sol das últimas descobertas científicas. E nada pode ser com mais facilidade posto de lado como simples especulação. Mas bem podemos admitir que os gnósticos não eram mais propensos a fantasias do que as pessoas do nosso tempo, que descobrem na psiquiatria a chave para a compreensão de Cristo, e na desintegração nuclear a resposta aos problemas de escatologia. Eles tentaram desimpedir o evangelho de seu envolvimento em noções judaicas superadas sobre Deus e história, e erguer o Cristianismo do nível da crença ao do conhecimento inteligente, para aumentar, assim, a sua atração e o seu poder.<sup>5</sup> Emancipados que estavam das formas grosseiras de politeísmo e idolatria, e reconhecendo a profundidade real e espiritual do ser, eles estabeleceram uma doutrina de acordo com a qual Jesus Cristo era um salvador cósmico de almas aprisionadas no mundo caldo e material; o revelador da verdadeira sabedoria redentora, o restaurador do conhecimento certo a respeito do abismo do ser e com referência à ascensão e descida do homem.<sup>6</sup> Este é o elemento mais óbvio no esforço dos gnósticos visando a acomodar o Cristianismo à cultura dos seus dias: a sua interpretação "científica" e "filosófica" da pessoa e obra de Cristo. O que é menos óbvio é que esta tentativa ensejou a sua naturalização no todo da civilização. O Cristianismo assim interpretado ficou sendo um sistema religioso e filosófico, sem dúvida considerado como o melhor e o único verdadeiro, sendo, contudo, um entre muitos.

---

4. Burkitt, *op. cit.*, págs. 29-35; 48, 51, 57 f, 87-91.

5. Ehrhard, Albert, *Die Kirche der Maertyrer*, 1932, pág. 130.

6. Conf. Burkitt, *op. cit.*, págs. 89 e segs. O pensamento dos gnósticos parecerá menos alheio e estranho ao pensamento dos estudantes modernos de Teologia que estão familiarizados com as idéias de Nicolai Berdiaev, que se chama a si mesmo de um cristão gnóstico. Ver especialmente sua obra *Freedom and the Spirit*, 1935.

Como uma religião da alma ele não apresentava nenhuma exigência imperiosa com relação à vida total do homem. Jesus Cristo era um salvador espiritual e não o Senhor da vida; o seu Pai não era a fonte de todas as coisas nem o seu Governador. A Igreja, o Novo povo, foi substituída por uma associação de esclarecidos que podia viver na cultura como quem procurava um destino além-cultura, sem, no entanto, estar em tensão com ela. Participação na vida da cultura era, agora, algo indiferente, não envolvendo grandes problemas. Um gnóstico não tinha nenhuma razão para recusar homenagem ao César ou participação na guerra, embora não tendo, também, nenhum motivo premente, a não ser a pressão social, para aceder aos costumes e às leis. Se ele era esclarecido o ponto de ver a seriedade do culto popular e oficial a ídolos, era, também, esclarecido para não fazer questão de sua rejeição, pois ele menosprezava o martírio. "Na versão gnóstica, o conhecimento de Jesus Cristo era uma questão individual e espiritual que mantinha o seu lugar na vida da cultura como o ponto culminante da realização humana. Era algo que somente as almas desenvolvidas podiam conseguir; era a conquista avançada e religiosa de tais almas. Sem dúvida ele se vinculava à ética - às vezes rigorosíssima em matéria de comportamento moral, às vezes indulgente, e, às vezes, licenciosa - mas a ética não se baseava nem no mandamento de Cristo nem na lealdade do crente à nova comunidade. Ela era, antes, a ética da aspiração individual em busca de um destino altamente exaltado acima do mundo material e social, e, ao mesmo tempo, uma ética de ajustamento individual a este mundo indiferente. Do ponto de vista do problema da cultura, o esforço do gnóstico no sentido de reconciliar Cristo com a ciência e a filosofia dos seus dias não era um fim, mas um meio. O que ele conseguia

---

7. Irenaeus, *Against Heretics*, IV, xxxiii, 9; conf. Ehrhard, op. cit., págs. 162, 170 e segs.

para si mesmo - hábil e propositalmente, ou não - como o corolário deste esforço, era o abrandamento de todas as tensões entre a nova fé e o velho mundo. O quanto do Evangelho ele retinha era uma outra questão, embora deva ser observado que o gnóstico era seletivo tanto com referência à cultura, como em relação a Cristo. Ele rejeitava, ao menos para si mesmo, aquilo que lhe parecia ignóbil nela, e cultivava o que parecia ser mais religioso e mais cristão.<sup>8</sup>

O movimento representado pelo Gnosticismo tem sido um dos mais poderosos na história cristã, apesar do fato de que os seus representantes extremados têm sido condenados pela Igreja. A sua tendência é a de interpretar o Cristianismo como uma religião e não como uma Igreja, e de interpretar a Igreja como uma associação religiosa e não como uma nova sociedade. Ele vê em Jesus Cristo não apenas o revelador de verdades religiosas, mas um deus, o objeto da adoração religiosa; mas não o Senhor de toda a vida, e não o Filho do Pai que é o presente Criador e Governador de todas as coisas. Isto quer dizer que o Gnosticismo retém a religião e lança fora a ética do Cristianismo. A aceitação dos termos "religião" e "ética" como característicos do Cristianismo já é em si uma aceitação, do ponto de vista cultural, de uma concepção pluralística de vida, em que atividade se faz seguir de atividade. A dificuldade envolvida surge, em parte, no fato de que (o que é evidente no caso dos gnósticos), quando o que se chama religião se separa da ética, a mesma fica sendo coisa muito diferente do que ela realmente é na Igreja, a saber: ela será, então, uma espécie de metafísica, uma *Gnosis*, um culto de mistério, e não uma fé governando toda a vida.

---

8. Outro tipo de Cristianismo cultural dos primeiros tempos é representado por Lactantius e por aqueles teólogos e declarações que no tempo do acordo constantiniano procuraram amalgamar o romanismo e a nova fé. E isto foi excelentemente descrito por Cochrane na sua obra *Christianity and Classical Culture*, Parte II, especialmente cap. V.

Os problemas levantados pelo Gnosticismo a respeito das relações de Cristo com a religião e da religião com a cultura se tornaram mais, e não menos agudos com o desenvolvimento da chamada civilização cristã. Todavia, a questão sobre se Cristo era o senhor da cultura não é respondida pela referência à preeminência da instituição religiosa dentro dela, nem pela referência à preeminência de Cristo naquela instituição. Nesta sociedade religiosa surgiram os mesmos problemas sobre Cristo e cultura que deixaram perplexos os cristãos na Roma pagã, e, semelhantemente, apareceram esforços diferentes em busca da solução. Se, então, algumas variedades de vida monástica e algumas seitas medievais seguiram Tertuliano, agora, em um Abelardo, podemos discernir a tentativa, de responder a questão mais ou menos como os cristãos gnósticos a responderam no segundo século. Embora o conteúdo do pensamento de Abelardo seja muito diferente do apresentado pelos gnósticos, ele é muito achegado a eles em espírito. Abelardo parece voltar-se apenas contra a maneira da Igreja, expor a sua crença, e isto porque esta impede os judeus e outros não cristãos, especialmente aqueles que reverenciam e seguem os filósofos gregos, de aceitar aquilo com que intimamente estão de acordo.<sup>9</sup> Mas ao expor a fé - sua crença a respeito de Deus e Cristo, e seus preceitos sobre o comportamento moral - ele a reduz àquilo que se conforma :ao que há de melhor na cultura. Ela se torna um conhecimento filosófico a respeito da realidade e uma ética de progresso de vida. A teoria moral de expiação é oferecida como uma alternativa não tanto a uma doutrina que é difícil para os cristãos como cristãos, mas a toda concepção do ato de redenção como tendo sido realizado de uma-vez-por-todas. Jesus Cristo veio a ser para Abelardo o grande mestre de moral que "em tudo o que fez na carne... tinha a

---

9. Conf. McCallum, J.R., *Abelard's Christian Theology*, 1948, pág. 90.

intenção de nos instruir",<sup>10</sup> fazendo em nível mais elevado o que Sócrates e Platão tinham feito antes dele. Dos filósofos ele diz que "em seu cuidado pelo Estado e seus cidadãos... em vida e doutrina, deram mostra de uma perfeição evangélica e apostólica e chegaram bem perto da religião cristã. De fato, eles se juntaram a nós com este zelo comum pelas realizações morais".<sup>11</sup> Tal observação é revelatória não apenas de um espírito aberto e caridoso com relação aos não cristãos, mas (o que ainda é mais significativo) de uma compreensão peculiar do Evangelho evidentemente distinta daquela sustentada pelos cristãos radicais. A ética de Abelardo revela a mesma atitude. Procura-se em vão em sua obra *Scito te Ipsum* um reconhecimento dos rigorosos preceitos que o Sermão da montanha apresenta aos cristãos. O que se oferece aqui é uma amável orientação liberal às pessoas boas que desejem fazer o que é certo e aos seus guias espirituais.<sup>12</sup> Todo o conflito entre Cristo e a cultura desaparece a tensão que existe entre Igreja e mundo é realmente ocasionada. de acordo com Abelardo, pelo fato de a Igreja não compreender corretamente a Cristo.

## 2. "O PROTESTANTISMO CULTURAL" E A. RITSHCL

Na cultura medieval Abelardo foi uma figura relativamente solitária; mas desde o século 18 seus seguidores têm sido numerosos, e o que foi heresia veio a

---

10. *Ibid.*, pág. 84.

11. *Ibid.*, pág. 62; De Wulf, Maurice, *History of Medical Philosophy*, 1925, Vol. 1, págs. 161-166.

12. McCallum, J. R., *Abelard's Ethics*, 1935.

ser ortodoxia. Milhares de variações sobre o tema Cristo-da-cultura têm sido formuladas por grandes e pequenos pensadores no mundo ocidental, por líderes da sociedade e da Igreja, por teólogos e filósofos. Surge ele em versões racionalistas e românticas, conservadoras e liberais, sendo que luteranos, calvinistas, sectários e católicos-romanos reproduzem as suas formas próprias. Do ponto de vista do nosso problema as palavras chaves "racionalismo", "liberalismo", "fundamentalismo", etc., não são muito importantes. Elas indicam as linhas de divisão existentes dentro de uma sociedade cultural, mas obscurecem a unidade fundamental que se consegue entre os homens que interpretam Cristo como um herói de uma cultura multiforme.

Pode-se nomear, entre estes muitos homens e movimentos, um John Locke para quem a *Razoabilidade do Cristianismo* se recomendava a todos os que não apenas usavam a sua razão, mas o faziam à moda "razoável" de uma cultura inglesa que procurava um termo médio entre todos os extremos. Leibnitz pode ser situado aqui, e também Kant, com a sua tradução do Evangelho em uma *Religião Dentro dos Limites da Razão*, pois também neste caso a palavra "razão" significa o exercício particular da capacidade analítica do homem e do poder sintético e intelectual característico da melhor cultura do tempo. Thomas Jefferson é um dos que pertencem a este grupo. "Eu sou um cristão" declarou ele, "no único sentido em que ele (Jesus Cristo) desejou que cada pessoa o fosse", mas ele fez esta declaração depois de ter extraído cuidadosamente do Novo Testamento os dizeres em que Jesus se referia a si mesmo. Embora as doutrinas de Jesus na sabedoria do julgamento de Monticello tenham chegado até nós, não apenas em forma corrompida e mutilada mas ainda defeituosas em seu pronunciamento original, todavia, "não obstante estas desvantagens, um sistema nos é apresentado, o qual, se preenchido pelo estilo e espírito dos ricos fragmentos que ele nos deixou, será o mais perfeito e sublime de todos os que têm sido



ministrados pelo homem". Cristo fez duas coisas: "1) corrigiu o deísmo dos judeus, confirmando-os em sua fé no único Deus, e dando-lhes noções mais justas de seus atributos e governo. 2) Suas doutrinas morais relacionando parentes e amigos foram mais puras e perfeitas do que as do mais correto filósofo, e muito mais do que as dos judeus; e elas foram muito além no inculcar da filantropia universal, não apenas entre amigos e parentes, entre vizinhos e compatriotas, mas em toda a humanidade, reunindo todos em uma família, sob os laços da caridade, paz, necessidades comuns e mútua ajuda".<sup>13</sup> Os filósofos, estadistas, reformadores, poetas e romancistas, que aclamam Cristo com Jefferson, todos repetem o mesmo tema: Jesus Cristo é o grande iluminador, o grande professor, aquele que dirige todos os homens na cultura rumo à conquista de sabedoria, perfeição moral e paz. Algumas vezes ele é saudado como o grande utilitarista, algumas vezes como o grande idealista, outras vezes como o homem da razão, e outras como o homem de sentimento. Mas, sejam quais forem as categorias pelas quais ele é entendido, as coisas pelas quais ele se bate são fundamentalmente as mesmas - uma sociedade cooperativa e pacífica, realizada pelo preparo moral.

Muitos dos proeminentes teólogos da Igreja do século dezanove se ligaram ao movimento. O Schleiermacher dos *Discursos sobre Religião* participou dele embora não o represente tão evidentemente em seus escritos sobre *A Fé Cristã*. No caso da primeira destas obras, uma expressão jovial é caracteristicamente dirigida a "os cultos entre os desprezadores da religião" (*the cultured among the despisers of religion*). Embora a palavra "cultura" signifique aqui as realizações

---

13. De uma carta ao Dr. Benjamin Rush, 21 de abril de 1803; em Foner, P.S., *Basic Writings of Thomas Jefferson*, págs. 660-662. Conf. também Thomas Jefferson, *The Life and Morals of Jesus of Nazareth, extracted textually from the Gospels*.

do grupo mais intelectual, seguro de si e estético da sociedade, sabe-se, todavia, que Schleiermacher está se dirigindo, como os gnósticos e Abelardo antes dele, aos representantes da cultura em um sentido bem vasto. Como eles, também ele crê que o que eles acham ofensivo não é Cristo, mas a Igreja com os seus ensinamentos e cerimônias; e de novo ele se conforma ao padrão geral, tratando Cristo em termos de religião. Pois Cristo é, nesta apresentação, menos o Jesus Cristo do Novo Testamento do que o princípio de mediação entre finito e infinito. Cristo pertence à cultura, porque a cultura em si mesma, sem "sentido e gosto pelo infinito", sem uma "santa música" acompanhando toda a sua obra, se torna estéril e corrupta. Este Cristo da religião não chama os homens a deixarem lares e parentes por amor a ele; ele entra em seus lares e em todas as suas associações como a graciosa presença que acrescenta uma aura de significado infinito a todas as tarefas temporais.<sup>14</sup>

Karl Barth, em apreciação e críticas brilhantes, realça a dualidade e unidade dos dois interesses de Schleiermacher: ele estava decidido a ser tanto um teólogo Cristo-cêntrico como um homem moderno, participando integralmente na obra da cultura, no desenvolvimento da ciência, na manutenção do Estado, no cultivo da arte, no enobrecimento da vida familiar e no avanço da filosofia. E ele desenvolveu esta dupla tarefa sem um senso de tensão, sem perceber que servia a dois senhores. Talvez Barth esteja vendo muito de Schleiermacher como de uma peça só, mas, com toda a certeza, nos *Discursos Sobre Religião*, bem como nos seus escritos sobre ética, ele é um lídimo representante daqueles que acomodam Cristo à cultura e

---

14. On Religion. Traduzido por John Oman, 1893; conf. págs. 246, 249, 178 *et passim*.

que selecionam da cultura aquilo que mais prontamente se conforme a Cristo.<sup>15</sup>

Na medida em que o século dezenove se movimentava de Kant, Jefferson, e Schleiermacher em direção a Hegel, Emerson e Ritsehl, da religião dentro dos limites da razão à religião da humanidade, o tema Cristo-da-cultura se fez ouvir mais e mais, em muitas variações, sendo denunciado pelos oponentes radicais de Cristo e pelos cristãos radicais, e tendo-se unido a outras respostas que procuravam manter a distinção entre Cristo e civilização, ainda que prestando fidelidade a ambos. Hoje estamos inclinados a considerar todo aquele período como o tempo do Protestantismo cultural, embora, na medida em que o fazemos, criticamos suas tendências com a ajuda de teólogos do século dezenove, tais como Kierkegaard e F. D. Maurice. O movimento com vista à identificação de Cristo com a cultura alcançou, sem dúvida, o seu clímax, no final da segunda metade do século, e o teólogo mais representativo daquele tempo, Albert Ritschl, pode ser tomado como a melhor ilustração moderna do tipo Cristo-da-cultura. Diferente de Jefferson e Kant, Ritschl se mantém perto do Jesus Cristo do Novo Testamento. De fato ele é, em parte, responsável pela grande concentração do esforço moderno de pesquisa sobre o estudo dos Evangelhos e sobre a história da Igreja dos primeiros tempos. Ele participa do credo da Igreja muito mais do que os cultos veneradores de Cristo e desprezadores da Igreja. Ele próprio se conta como membro da comunidade cristã, e crê que somente em seu contexto se pode falar significativamente de peca-

---

15. Barth, X., *Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, 1947, págs. 387 e segs.; conf. também de Barth, K., "Schleiermacher" em seu *Die Theologie und die Kirche*, 1928, págs. 136 e segs.; Brandt, Richard B., *The Philosophy of Schleiermacher*, 1941, págs. 166 e segs. A unidade da ética filosófica e cristã é inequivocamente afirmada por Schleiermacher em seu ensaio "On the Philosophical Treatment of the Idea of Virtue", em *Saemtliche Werke* (Reimer), Parte III, Vol. II, págs. 350 e segs.

do e salvação. Todavia, ele também leva a sério a sua responsabilidade na comunidade da cultura, e se coloca no extremo oposto ao de seu contemporâneo Tolstói, em sua atitude para com a ciência e Estado, vida econômica e tecnologia.

A teologia de Ritschl tem duas pedras fundamentais: não-revelação e razão, mas Cristo e cultura. Ele resolutamente rejeitou a idéia de que devemos ou podemos começar a nossa autocrítica cristã com a busca de alguma verdade última da razão evidente para todos, ou pela aceitação do pronunciamento dogmático de alguma instituição religiosa, ou, ainda, com a procura dentro de nossa própria experiência de algum sentimento ou percepção persuasiva da realidade. "A teologia", escreveu ele "que deve estabelecer o conteúdo autêntico da religião cristã, tem de extrair o seu conteúdo do Novo Testamento, e de nenhuma outra fonte".<sup>16</sup> O dogma protestante da autoridade das Escrituras verifica, mas não estabelece, a base para esta necessidade; a Igreja não é o fundamento de Cristo mas Cristo é o fundador da Igreja. "A pessoa do seu fundador é... a chave da maneira cristã de ver o mundo, o padrão do autojulgamento e esforço moral dos cristãos", bem como o padrão que mostra como devem ser observados certos atos especificamente religiosos, como a oração.<sup>17</sup> Assim Ritschl começa resolutamente a sua tarefa teológica como um membro da comunidade cristã, a qual não tem nenhum começo a não ser Jesus Cristo, tal como apresentado no Novo Testamento.

Na verdade, porém, ele tinha um outro ponto de partida na comunidade da cultura, a qual tem por princípio a vontade do homem de dominar a natureza. Como um homem moderno, e como um seguidor de

---

16. Ritschl, A., *Rechtfertigung und Versöhnung*, 3<sup>a</sup>. ed., 1889, Vol. II, pág. 18.

17. Ritschl, A., *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation: The Positive Development of the Doctrine*, 1900, pág. 202.

Kant, Ritschl entende a situação humana fundamentalmente em termos do conflito do homem com a natureza. O pensamento popular festeja como a maior conquista humana a vitória da ciência e da tecnologia aplicada à dominação das forças naturais. Sem dúvida Ritschl também estava impressionado com estas conquistas, mas o que mais lhe interessava como um pensador moral e como um seguidor de Kant era \* esforço da razão ética de impor à natureza humana \* lei interna da consciência; o esforço de dirigir a vida individual e social rumo ao alvo ideal da existência virtuosa em uma sociedade de pessoas livres, interdependentes e virtuosas. No domínio ético o homem se defronta com um problema duplo: ele precisa não apenas subjugar a sua própria natureza, mas também vencer o desespero que resulta da sua compreensão da indiferença do mundo natural e externo aos seus elevados interesses. O que Ritschl aceita como um dado é a "auto-distinção do homem, da natureza, e seus esforços por se manter contra ou acima da mesma".<sup>18</sup> O homem deve considerar a vida pessoal, quer para si mesmo, quer para outrem, como um fim. Toda a obra da cultura tem a sua fonte no conflito com a natureza, e o seu alvo na vitória da existência pessoal e moral, na conquista, para usar os termos kantianos, do reino dos fins, ou - na frase do Novo Testamento - do reino de Deus.

Com estes dois pontos de partida, Ritschl poderia ter-se tornado um cristão do tipo mediano, que procura combinar dois princípios distintos, mediante a aceitação de tensões polares, dos graus de existência, ou de outra sorte. Pode haver aqui ou ali, nos seus escritos, indicações de tendências rumo a tais soluções. Mas, no todo, ele não encontrou nenhum problema. As dificuldades que os outros cristãos encontravam lhe pareciam ser devidas às interpretações errôneas de Deus, de Cristo, e da vida cristã. Elas eram devidas, por exemplo,

---

18. *Idib.*, pág. 219; conf. págs 222 e segs.

ao uso de idéias metafísicas ao invés de métodos críticos, que capacitassem os homens a entender a verdadeira doutrina de Deus e o verdadeiro sentido do perdão. É certo que, de acordo com a sua própria opinião, havia dualidades mas não conflitos reais, exceto entre cultura e natureza. O próprio Cristianismo devia ser considerado como uma elipse com dois focos, e não como um círculo com um centro. Um foco seria a justificação ou o perdão dos pecados; o outro, o esforço ético visando à consecução da perfeita sociedade de pessoas. Mas nenhum conflito existe entre estas idéias, pois o perdão significa a companhia divina que capacita o pecador a se pôr de pé, depois de cada fracasso, para reassumir a sua atividade na tarefa ética. Havia a dualidade da Igreja e comunidade cultural, mas aqui também Ritschl não encontrou conflito algum, tendo atacado muito incisivamente as práticas pietistas e monásticas por separarem a Igreja do mundo.<sup>19</sup> Se a Igreja cristã era a comunidade em que tudo era atribuído a Jesus Cristo, ela era também a verdadeira forma de sociedade ética, em que os membros de diferentes nações seriam conjuntamente combinados em mútuo amor, pela realização do reino universal de Deus.<sup>20</sup> Há a dualidade do chamado cristão e vocação cristã, mas apenas o catolicismo medieval vê conflito aqui. O cristão pode cumprir o seu chamado de busca do reino de Deus, se, motivado pelo amor ao próximo, ele realiza o seu trabalho nas comunidades morais da família e da vida econômica, nacional e política. Na verdade a "família, a propriedade privada, a independência e honra pessoais (em obediência à autoridade)" são bens essenciais à saúde moral e à formação do caráter. Somente mediante o engajamento na obra cívica, por amor ao bem comum, pela fidelidade ao chamado

---

19. Conf. a sua obra *Geschichte des Pietismus*, 3 vols. 1880- 1886.

20. Unterricht in *der christlichen Religion*, 1895, pág. 5; *Justification and Reconciliation*, págs. 133 e segs.

social, se faz possível a lealdade ao verdadeiro exemplo de Cristo.<sup>21</sup> Há, no pensamento de Ritschl, a dualidade entre a obra de Deus e a obra do homem, mas esta não valida, de modo algum, a censura dos expoentes não cristãos da cultura à confiança do cristão em Deus e não nos seus esforços pessoais. Pois Deus e o homem têm, em comum, a tarefa da realização do reino; e Deus opera dentro da comunidade humana através de Cristo e da consciência e não por cima e fora dela. Há, finalmente, a dualidade no próprio Cristo, pois ele é, a um só tempo, sacerdote e profeta, pertencendo tanto à comunidade sacramental daqueles que oram e dependem da graça, como à comunidade cultural, que através do esforço ético em muitas instituições trabalha pela vitória dos homens livres sobre a natureza. Mas aqui também não encontramos conflitos ou tensões, pois se o sacerdote veicula perdão é para que a obra ideal do profeta possa ser realizada; e o fundador da comunidade cristã é, também, o herói moral que marca um grande avanço na história da cultura.<sup>22</sup>

É principalmente através da idéia do reino de Deus que Ritschl conseguiu a completa reconciliação de Cristianismo e cultura. Quando atentamos para o sentido que ele dá ao termo, nos tornamos cônscios do quanto ele interpretou Jesus como um Cristo da cultura em dois aspectos: como um guia dos homens em seus esforços para realizar e conservar os seus valores, e como o Cristo que é entendido mediante as idéias culturais do século dezenove. "A idéia cristã do Reino de Deus", escreve Ritschl, "denota a associação da humanidade - uma associação que tanto extensiva quanto intensivamente é a mais completa possível - através da recíproca ação moral dos seus membros, ação que transcende todas as considerações meramente naturais e

---

21. *Unterricht in der christlichen Religion*, págs. 53 e segs.; *Justification Reconciliation*, págs. 661 e segs.

22. *Justification and Reconciliation*, cap. VI.

particulares".<sup>23</sup> Se a esperança escatológica de Jesus na manifestação de Deus está faltando aqui, também o está a sua fé não-escatológica no governo atual do transcendente Senhor do céu e da terra. Todas as referências se dirigem ao homem e à obra do homem. A palavra "Deus" parece uma intrusão, reconhecida, talvez, mais tarde, pelos Ritschlianos, que substituíram a frase "reino de Deus" pela frase "fraternidade do homem". Esta declaração de que a finalidade do esforço humano se encontra dentro da atividade cultural, está, além disto, de acordo com a linha de pensamento do século dezenove. Como temos já observado, o conceito de reino de Deus que Ritschl atribui a Jesus Cristo é praticamente a mesma idéia de Kant do reino dos fins. Está ele intimamente relacionado à esperança de Jefferson de uma humanidade reunida em uma família "sob os laços da caridade, paz, necessidades comuns e mútua ajuda"; em seus aspectos políticos ele é "O Parlamento do Homem e a Federação do Mundo" de Tennyson; ele é a síntese dos grandes valores apreciados pela cultura democrática: a liberdade e valor intrínseco dos indivíduos, a cooperação social e a paz universal.

Deve-se dizer, contudo, fazendo-se justiça a Ritschl, que, se é verdade que ele interpretava Cristo através da cultura, é verdade também que ele selecionava da cultura aqueles elementos mais compatíveis com Cristo. Muitos outros movimentos estiveram presentes na florescente civilização da última parte do século dezenove além do elevado idealismo ético kantiano, que era para Ritschl a chave da cultura. Ele não encontrou, nem procurou, como outros o fizeram, estabelecer contato entre Jesus Cristo e as tendências capitalistas, nacionalistas ou materialistas da época. Se é certo que ele usou o Cristianismo como um meio para um fim, é certo, também, que ele escolheu um fim mais compatível com o Cristianismo do que os muitos outros alvos da cultura

---

23. *Ibid.*, pág. 284.



contemporânea. Se for certo que ele selecionou entre os atributos de Jesus Cristo uma qualidade do amor, sem levar em conta os seus atributos de poder e justiça, é também certo que a teologia resultante, embora fosse uma caricatura, era reconhecidamente cristã. Além disto, Ritschl procurou fazer justiça ao fato de que Cristo cumpriu umas tantas coisas para os homens, coisas que eles por si mesmos não poderiam cumprir dentro da cultura, mesmo pela imitação do exemplo histórico. Ele comunicou e comunica o perdão de pecado; e ele traz à luz a imortalidade que o labor e a sabedoria humana não podem alcançar. A soberania do homem sobre o mundo tem os seus limites. O homem é limitado pela sua própria natureza corporal e pela multidão de forças naturais que ele não pode domesticar, "bem como pela multidão de empecilhos da parte daqueles cujo apoio ele leva em consideração". Embora se "identifique com as forças avançadas da civilização humana", ele não pode esperar conquistar pelo seu trabalho o sistema da natureza que se opõe a ele. Nesta situação, a religião e Jesus Cristo como um professor de alta religião dá ao homem a certeza de estar perto do Deus supramundano; e lhe concedem a garantia de que ele está destinado a um alvo supramundano.<sup>24</sup> Naturalmente, também, isto soa mais como o Evangelho de S. Imanuel do que como o Evangelho segundo S. Mateus ou S. Paulo.

Não é necessário que desenvolvamos em outros pormenores a solução de Ritschl para o problema Cristo e cultura, mostrando como a lealdade a Jesus leva à participação ativa em toda a obra cultural, e zelando pela conservação de todas as grandes instituições. Os esquemas gerais são familiares aos cristãos mais modernos, especialmente aos protestantes, tenham ou não tenham ouvido a respeito de Ritschl, para nada dizermos dos

---

24. *Ibid.*, págs. 609 e segs.

que leram as suas obras. Em parte por causa da sua influência, e mais ainda porque ele foi um homem representativo, que tornou explícitas as idéias dispersas mas profundamente enraizadas no mundo de antes das guerras, a sua compreensão de Cristo e cultura tem sido reproduzida em essência por dezenas de eminentes teólogos e clérigos. Walter Rauschenbusch com o seu evangelho social apresenta a mesma interpretação de Cristo e do evangelho, embora com maior força moral e menos profundidade. Harnack na Alemanha, Garvie na Inglaterra, Shailer Matthews e D. C. Macintosh na América, Ragaz na Suíça, e muitos outros, cada qual à sua maneira, encontram em Jesus o grande expoente da cultura religiosa e ética do homem. A teologia popular condensa todo o pensamento cristão na fórmula: A Paternidade de Deus e a Fraternidade do Homem.

Atrás de todas estas cristologias e doutrinas de salvação está uma noção comum que é parte do clima de opiniões geralmente aceitas e não questionadas. Trata-se da idéia de que a situação humana é fundamentalmente caracterizada pelo conflito do homem com a natureza. O homem, o ser moral, o espírito intelectual, confronta as forças impessoais e naturais na maioria dos casos fora, mas parcialmente, também, dentro de si mesmo. Quando a questão em vida se concebe desta forma, é quase inevitável que Jesus seja abordado e compreendido como o grande líder da causa espiritual e cultural, da luta do homem para subjugar a natureza e de suas aspirações para transcendê-las. Que a situação fundamental do homem não é de conflito com a natureza, mas com Deus, e que Jesus Cristo está no centro deste conflito como vítima e mediador - pensamento característico da Igreja como um todo - é coisa que parece não ser aceita pela teologia cultural. Para esta teologia, os cristãos que assim entendem o dilema humano e as suas soluções são obscurantistas quanto à vida cultural do homem e pervertedores do Evangelho do reino.

### III. EM DEFESA DA FÉ CULTURAL

A grande reação contra o protestantismo cultural do nosso tempo tende a obscurecer a importância das respostas deste tipo ao problema de Cristo-e-cultura. Mas nós somos alertados contra o tratamento altivo de tal posição ao refletirmos sobre o fato de que alguns dos críticos mais severos participam da atitude geral que eles tencionam rejeitar, e ao reconhecermos que, como um movimento perene, a aculturação de Cristo é tanto inevitável quanto profundamente significativa na extensão de seu reino.

O quanto o ataque fundamentalista ao chamado liberalismo - termo pelo qual se pretende designar o protestantismo cultural - é, em si mesmo, uma expressão de uma lealdade cultural, é indicado por um número de interesses fundamentalistas. Nem todos, mas muitos destes antiliberais se preocupam muito mais com a conservação das noções cosmológicas e biológicas de culturas mais velhas do que com a própria, soberania de Jesus Cristo. O teste de lealdade a ele é encontrado na aceitação de velhas idéias culturais sobre o como da criação e da destruição da terra. Mas significativo ainda é o fato dos costumes que eles associam com Cristo terem tão pouca relação com o Novo Testamento e tanta conexão com os hábitos sociais como os de seus oponentes. O movimento que identifica obediência a Jesus Cristo com as práticas da lei seca e com a manutenção da antiga organização social da América é um tipo de Cristianismo cultural, embora a cultura que ele pretende conservar seja distinta daquela honrada pelo seu rival. A mesma coisa é verdade quanto à crítica marxista-cristã do "Cristianismo burguês", do liberalismo democrático e individualista. De Novo, a reação católico-romana contra o protestantismo dos séculos vinte e dezenove parece, freqüentemente, ser animada por um desejo de volta à cultura do século treze, a instituições econômicas, religiosas e políticas e a idéias filosóficas

de outra civilização que não a nossa. Na medida em que o ataque ao protestantismo cultural se desenvolve desta forma, o que temos é uma querela de família entre pessoas que estão essencialmente de acordo nos pontos principais, a saber, em que Cristo é o Cristo da cultura e em que a maior tarefa do homem é manter a sua melhor cultura. Nada no movimento cristão é tão semelhante, tanto no protestantismo cultural como no catolicismo cultural; nada é mais consangüíneo ao Cristianismo germânico do que o Cristianismo americano, ou mais semelhante a uma igreja da classe média do que uma igreja de operários. Os termos diferem, mas a lógica é sempre a mesma: Cristo está identificado com aquilo que os homens concebem como sendo os seus mais altos ideais, as suas instituições mais nobres e a sua melhor filosofia.

Como acontece no caso da resposta radical, há valores nesta posição que estão escondidos para os seus oponentes. Não se pode duvidar de que a aculturação de Jesus Cristo tem contribuído muito na história para a extensão do seu poder sobre os homens. A afirmação de que o sangue dos mártires é a sementeira da Igreja é uma meia verdade. Em tempos antigos os homens estavam impressionados pela constância dos cristãos que se recusavam a ceder ante a exigência oficial e popular de conformação aos costumes. Mas eles eram também atraídos pela harmonia da mensagem cristã, pela filosofia moral e religiosa dos seus melhores mestres, e pelo fato de estar o comportamento dos cristãos em linha com o dos seus heróis exemplares.<sup>25</sup> Neste particular a cultura tem também os seus mártires, tanto quanto a Igreja, e os seus cemitérios têm também sido a sementeira de movimentos regeneradores na sociedade. Os helenistas conseguiram ver certas semelhanças

---

25. A dualidade de atração do Cristianismo para os pagãos do segundo século foi bem descrita pelo prof. H. Lietzmann em sua obra *The Founding of the Church Universal*, 1938, págs, 193 e segs. Conf. também Nock, A.D., *Conversion* 1933.

entre Jesus e Sócrates, como os hinduístas em nosso tempo discernem alguma semelhança entre a morte de Cristo e a de Gandhi. Embora o objetivo de muitos que interpretam Cristo como o Messias da cultura seja a salvação ou a reforma desta mesma cultura e não tanto a extensão do poder de Cristo, eles contribuem grandemente para o último caso ao ajudar os homens a entenderem o seu Evangelho em sua própria linguagem, o seu caráter por meio das suas imagens próprias, e a sua revelação de Deus com a ajuda de sua própria filosofia. Eles dificilmente conseguem fazer isto - se o conseguem - por si mesmos, pois outros cristãos às voltas com o problema Cristo-e-cultura, à parte dos radicais que rejeitam a cultura, arcam com a maior parcela de responsabilidade neste empreendimento. Todavia, os cristãos culturais dão um forte impulso nesta direção. Que a tradução do Evangelho em "língua vulgar" tem os seus perigos é evidente pelas aberrações deste grupo, mas é também claro que evitar tais perigos, deixando, para tanto, o evangelho sem ser traduzido, é incorrer no perigo de deixá-lo sepultado na linguagem morta de uma sociedade alheia. Os críticos do protestantismo cultural que insistem na volta à maneira bíblica de pensar às vezes se esquecem de que muitas culturas estão representadas na Bíblia, e de que não existe apenas uma linguagem bíblica, nem apenas uma cosmologia ou psicologia, bíblica. A palavra de Deus revelada aos homens vem em palavras humanas; e as palavras humanas são coisas culturais, juntamente com os conceitos a que estão associadas. Se os escritores do Novo Testamento precisaram usar tais palavras como "Messias", "Senhor", e "Espírito" para falar de Jesus, o Filho de Deus, os seus intérpretes e os intérpretes do próprio Jesus Cristo servem à mesma causa usando palavras como "Razão", "Sabedoria", "Emancipador" e "Encarnação".

Uma contribuição para a extensão do reino de Jesus Cristo, que fazem os cristãos culturais, é reconhecida, de má vontade, quando o é, por aqueles que transformam

o apelo de Cristo aos humildes em uma fonte de orgulho. Os cristãos culturais tendem a se dirigir aos grupos dirigentes de uma sociedade; eles falam aos cultos entre os desprezadores da religião; eles usam a linguagem dos círculos mais sofisticados, daqueles que estão familiarizados com a ciência, com filosofia e com os movimentos políticos e econômicos do seu tempo. Eles são missionários para a aristocracia e a classe média, ou para os grupos que estão tomando o poder em uma civilização. Nestas circunstâncias, eles podem - embora não necessariamente - participar da consciência de classe de muitos a quem se dirigem; e têm de lutar para mostrar que não pertencem à multidão vulgar dos seguidores não esclarecidos do Mestre. Esta é uma falta lamentável, mas é o mesmo pecado em que caem aqueles que se orgulham de sua humilde posição na sociedade, e é grato a Cristo menos pelo fato de este partilhar de sua modesta situação do que pelo motivo de o mesmo derrubar os poderosos dos seus tronos. A parte de tais considerações, parece verdadeiro que a conversão ao Cristianismo dos grupos dirigentes de uma sociedade tem sido tão importante para a missão da Igreja quanto a conversão direta das massas. Paulo é uma figura simbólica, representando, em sua conversão e em seu poder, dezenas e centenas de outros cultos desprezadores de Cristo que se tornaram seus servos.

A posição Cristo-da-cultura parece, desta maneira e de outras semelhantes, tornar efetivo o significado universal do Evangelho, e a verdade segundo a qual Jesus é o salvador, não de um grupo seletivo de santos, mas do mundo. Ela também focaliza incisivamente elementos no ensino e na vida do Jesus Cristo de Novo Testamento que os cristãos radicais deixam de lado. Ele foi relevante para o seu tempo; ele confirmou as leis de sua sociedade; ele procurou e enviou os seus discípulos a buscarem as ovelhas perdidas de sua própria casa de Israel. Ele não apenas apontou para o fim dos tempos, mas também para os julgamentos temporais, tais como a queda da torre de Silóé e a destruição de Jerusalém

Ele põe em questão os partidos políticos de sua nação e de seu tempo. Embora fosse mais do que um profeta, ele era também um profeta que, como Isaías, se preocupava com a paz de sua própria cidade. Ele não podia imaginar qualquer valor temporal tão grande como a vida da alma, mas curava os enfermos do corpo quando perdoava os seus pecados. 'Ele fez distinções entre princípios fundamentais e tradições de pouco valor. Ele achou que alguns homens sábios nos seus dias estavam mais perto do reino de Deus do que outros. Embora ele ordenasse aos seus discípulos que buscassem o reino acima de tudo, não lhes aconselhou desdenhar os outros bens; nem foi ele indiferente à instituição da família, à ordem no templo, à liberdade dos temporalmente oprimidos, e ao cumprimento do dever pelos poderosos. O senso de transcendência em relação a este mundo (*the other-worldliness*) está, em Jesus, sempre ligado à preocupação com este mundo. A sua proclamação e demonstração da ação divina são inseparáveis da ordem aos homens para serem ativos aqui e agora. O seu reino futuro alcança o presente. Se for um erro interpretá-lo como um sábio que ensinava a sabedoria secular, ou como um reformador preocupado com a reconstrução das instituições sociais, tais interpretações servem, pelo menos, para contrabalançar os enganos opostos que o apresentam como uma pessoa que não tinha interesse algum pelos princípios usados pelos homens para lhes guiar a vida em uma sociedade condenada, pois os seus olhos estavam voltados para a Jerusalém que havia de descer do céu.

Para o cristão radical, todo o mundo que está fora da esfera em que a soberania de Cristo é explicitamente reconhecida é um reino por igual de trevas. Mas o cristão cultural nota que há muita diferença entre os diversos movimentos na sociedade. E, observando isto, ele não apenas descobre pontos de contato para a missão da Igreja, mas também se capacita para trabalhar pela reforma da cultura. Os radicais rejeitam Sócrates, Platão e os estóicos, ao lado de Aristipo, Demócrito e dos epicureus. Tirania e império significam a mesma coisa

para eles; assaltantes e soldados usam, ambos, de violência; as imagens esculpidas por Fídias são tentações mais perigosas como idolatria do que as feitas por um artífice habilidoso; a cultura moderna é, no seu todo, individualista e egoísta, secularista e materialista. O cristão cultural entende, contudo, que há grandes polaridades em qualquer civilização; que há um sentido em que Jesus Cristo confirma movimentos na filosofia pela afirmação da unidade e ordem do mundo, movimentos nos domínios da moral pela abnegação e cuidado do bem comum, preocupações políticas com a justiça e interesse eclesiástico pela religião e pela honestidade. Portanto, eles se põem em contato com a cultura, apresentando Jesus como o sábio, o profeta, o verdadeiro sumo sacerdote, o juiz incorruptível, o reformador cheio de paixão pelo bem do homem comum. Ao mesmo tempo, eles incentivam as forças que estão lutando contra a corrupção secular. Os gnósticos ajudam a impedir que a Igreja se transforme em uma seita de retirantes; Abelardo prepara o caminho para o esclarecimento científico e filosófico da sociedade medieval e para a reforma do sistema penitenciário; os protestantes culturais são pregadores do arrependimento em uma cultura industrial posta em perigo pelas suas corrupções peculiares.

A tudo isto se levantará a objeção de que a cultura é tão diversificada que o Cristo da cultura se torna um camaleão; de que a palavra "Cristo" nesta conexão nada mais é do que um termo honorífica e emocional por meio do qual cada período vincula uma qualidade não empírica aos seus ideais personificados. Ora designa esta palavra um sábio, um filósofo, ora um monge, um reformador, um democrata, ora um rei. Sem dúvida, esta objeção tem muita validade. Que semelhança há entre o operador de maravilhas, o herói sobrenatural de um culto de mistério cristianizado e o "Camarada Jesus" que "tem o seu cartão vermelho"? Ou entre o professor de uma sabedoria melhor do que a dos estóicos e "O Homem que Ninguém Conhece"? Contudo, duas coisas devem ser ditas como resposta e como defesa dos cristãos



do Cristo-da-cultura. A primeira é, naturalmente, que, de fato, Jesus Cristo tem muitos aspectos, e que mesmo as caricaturas ajudam, às vezes, a chamar atenção para feições suas de outra forma ignoradas. A outra coisa é: o fato de terem os cristãos visto afinidade entre Cristo e os profetas hebreus, os filósofos morais da Grécia, os estóicos romanos, Spinoza e Kant, reformadores humanitários e místicos orientais, pode ser menos indicativo da instabilidade cristã do que de uma certa estabilidade na sabedoria humana. Embora à parte de Cristo seja difícil de se ver unidade naquilo que, às vezes, é chamado de grande tradição da cultura, com a sua ajuda tal unidade pode ser discernida. É-se tentado a formular esta noção teologicamente, dizendo que o Espírito procede não apenas do Filho, mas também do Pai, e que com a ajuda do conhecimento de Cristo será possível fazer discriminação entre os espíritos dos tempos e o Espírito que vem de Deus.

#### **IV. OBJEÇÕES TEOLÓGICAS**

Não apenas clérigos, mas também não-cristãos, a quem Jesus tem sido apresentado como o Cristo da cultura, levantam objeções a esta interpretação. Os gnósticos cristãos são atacados por escritores pagãos e ortodoxos. O liberalismo cristão é rejeitado tanto por um John Dewey como por um Barth. Os marxistas, tanto quanto os calvinistas ortodoxos e luteranos, não gostam do socialismo cristão. Não é nossa tarefa analisar estas objeções que são feitas da parte da cultura. Será relevante, contudo, assinalar que um cristianismo cultural não é, evidentemente, mais efetivo em ganhar discípulos para Jesus Cristo do que o radicalismo cristão. Tanto quanto parte do seu propósito for de recomendar sempre o evangelho a uma sociedade não-crente, ou a um

grupo especial tal como a elite intelectual, ou a políticos liberais ou conservadores, ou a operários, ele sempre falhará em alcançar o seu fim, ou por não ir suficientemente longe, ou por se tornar suspeito de estar introduzindo um elemento que vai enfraquecer o movimento cultural. Parece impossível de se remover a ofensa de Cristo e de sua cruz, mesmo por meio destas acomodações. E os cristãos culturais têm as limitações gerais com que se defronta toda a cristandade, quer esta lute contra o mundo ou lhe seja aliada.

Se os evangelistas do Cristo da cultura não vão suficientemente longe para enfrentar as exigências de homens cuja lealdade está voltada primariamente aos valores da civilização, eles vão longe demais no entender dos seus companheiros cristãos de outras escolas. Estes últimos mostram que as respostas culturalistas ao problema Cristo-cultura têm uma persistente tendência para distorcer a figura de Jesus do Novo Testamento. Em seu esforço de acomodação os gnósticos e os protestantes culturais têm um estranho gosto de escrever evangelhos apócrifos e novas vidas de Jesus. Eles tomam um fragmento da história complexa e da interpretação do Novo Testamento, chamam-no de característica essencial de Jesus, elaboram-no, e reconstróem, assim, as suas figuras míticas do Senhor. Alguns escolhem os primeiros versos do quarto Evangelho, outros o Sermão da Montanha, e outros a anunciação do reino, como a chave de Cristologia. E é sempre algo que parece concordar com os interesses e com as necessidades do seu tempo. O ponto de contato que eles procuram com os seus ouvintes domina todo o sermão. E, em muitos casos, o retrato resultante de Cristo é pouco mais do que a personificação de uma abstração. Jesus representa a idéia do conhecimento espiritual, ou da razão lógica, ou do significado do infinito, ou da lei moral interior, ou do amor fraternal. Em última análise, estas fantasiosas descrições são destruídas pela força da história bíblica. Com ou sem as sanções oficiais de bispos e concílios, o testemunho do Novo Testamento

se mantém contra elas. No segundo século, a formação do cânone do Novo Testamento, no dezenove e no vinte, a contínua obra de pesquisa bíblica, deixam claro que Jesus Cristo não é isto. Ele é maior e mais estranho do que o que se vê nestes retratos. Estes evangelhos e estas vidas apócrifos contêm elementos que não pertencem a ele. E o Cristo bíblico diz e faz coisas que não se encontram neles. Torna-se evidente, mais cedo ou mais tarde, que o ser sobrenatural era um homem de carne e sangue; o místico, um professor de moral; o professor de moral, aquele que expulsa demônios pelo poder de Deus; o espírito encarnado do amor, um profeta de ira; o mártir de uma boa causa, o Senhor ressurrecto. É claro que os seus mandamentos são mais radicais do que o admite a reconciliação ritschiliana de sua lei com os deveres impostos pela vocação, e que o seu conceito de missão nunca pode ser forçado dentro do padrão de um emancipador de opressões meramente humanas.

O número de objeções especiais deste tipo que se levanta contra as interpretações do Cristo-da-cultura pode ser multiplicado. Mas independentemente do seu número estas acusações constituem a base da acusação de que a cultura contemporânea de tal forma qualificou a lealdade a Cristo que este acabou sendo abandonado em favor de um ídolo que tomou o seu nome. Agora, é verdade que este libelo tem sido tão incisivamente lavrado que acabou tendo artigos demais. Nenhum tribunal humano, e, muito menos ainda, nenhum tribunal cristão está autorizado a julgar a lealdade ou a traição dos discípulos. Todavia, porque um perigo evidente se faz presente na posição cristã cultural, a maior parte do movimento cristão a tem rejeitado consistentemente, e o tem feito com maior firmeza ainda do que quando se tem recusado a aceitar a atitude oposta, a radical.

Como no caso dos crentes exclusivistas, o Cristianismo cultural se defronta com problemas teológicos que indicam o quanto estão envolvidas as teorias de pecado, graça e Trindade naquilo que, à primeira vista, parece

referir-se apenas a questões práticas. Os extremos se encontram; e o pessoal do Cristo-da-cultura se assemelha estranhamente ao do Cristo-contra-a-cultura, tanto em sua atitude geral em relação à teologia da Igreja, quanto nas posições teológicas específicas que ambos assumem. Eles desconfiam da teologia, como o fazem os radicais, embora por razões opostas. Os radicais a consideram como uma intrusão da sabedoria mundana na esfera da revelação, e os últimos acham que ela é irracional. Como os seus oponentes, os cristãos culturais tendem a separar razão de revelação, mas avaliam os dois princípios diferentes. A razão, pensam eles, é a estrada que leva ao conhecimento de Deus e da salvação. Jesus Cristo é, para eles, o grande mestre da verdade racional e da bondade, ou o gênio emergente na história da razão religiosa e moral. A revelação é, então, ou a fabulosa indumentária em que a verdade inteligível se apresenta às pessoas que têm um Q.I. baixo, ou é um nome religioso dado àquele processo que é essencialmente o do crescimento da razão na história. Esta é a tendência geral no pensamento dos cristãos culturais. Mas, como os radicais não podem se desfazer de alguma dependência da razão, eles então não podem prosseguir em seu raciocínio sem confiar nos fatos puramente dados da história, e sem referência a uma ação de auto-manifestação da parte daquele Ser para o qual se volta a razão quando trata da questão do infinito e da lei moral. O cristão gnóstico se faz companheiro do pagão com a confissão de que a Palavra se fez carne, e em sua irreduzível dependência do Jesus que sofreu sob Pôncio Pilatos. O Cristianismo é, em tudo, muito razoável para John Locke. Todavia, ele requer uma coisa que vai além da razão, e que este homem razoável não pode razoavelmente deixar de lado: o reconhecimento de que Jesus é o Cristo. Embora os ritschlianos saibam que Jesus pertence à história do desenvolvimento da razão prática do homem, eles também confessam que o perdão que ele traz aos seus pecados tem, em si, um elemento supra-racional; embora o chamar-lhe Filho de

Deus seja um julgamento de valor, ele deve, também, ser assim chamado em um sentido não tão inteligível, para a primeira frase ter sentido. Algo que não pode ser expresso em dados racionais permanece. E este algo não é - como os pagãos sempre estão a dizer - devido à covardia dos racionalistas, que se curvam diante da autoridade da Igreja ou do costume popular, por razões pessoais irrelevantes. Ele se deve, antes, ao fato de que a sua própria maneira de arrazoar é não apenas condicionada historicamente pela presença de Jesus em sua história pessoal e social, mas também logicamente dependente da presença de uma convicção que a razão não pode dar por si mesma.

Os dois pontos estão intimamente relacionados. Nós podemos tentar apresentá-los de uma maneira um tanto negativa, dizendo que Jesus Cristo na história é um teste inevitável para todo este racionalismo cristão. Se o seu aparecimento foi um acidente, e não aconteceu que a Palavra se fez carne, se foi uma ocorrência de chance e não uma manifestação do padrão e propósito últimos das coisas, então todo o arrazoado dos racionalistas cristãos está errado. E, mais ou menos explicitamente, eles reconhecem isto. Se ele não é o Cristo, se não é a realização de todas as promessas e o assinalador na história humana do sentido desta história - se não é aquele por quem aquilo que é verdadeiramente promissor e significativo nesta história pode ser selecionado - então este arrazoado é um erro, pois não está de acordo com a natureza das coisas. Se Jesus Cristo, obediente com inteira devoção à sua lei moral, não ressurgiu dos mortos - se o fim do -amor e pura obediência foi a impotência e o nada - então todo este arrazoar sobre o que se requer do homem e sobre o que é possível a ele desaparece em face do fato. Nestas vias, pelo menos, os cristãos culturais encontram e parcialmente reconhecem a presença de uma revelação que não pode ser completamente absorvida dentro da vida da razão.

Parece que os extremos também se encontram no que concerne à concepção de graça, lei e Trindade como

vista pelos cristãos radicais e culturais. A idéia de uma depravação que é total, no sentido de se estender a todos os homens, e no sentido de envolver toda a natureza humana, é estranha a ambos os grupos. Ambos tendem a localizar o pecado, por um lado, nas paixões animais, e, por outro lado, em certas instituições sociais. Para o radical, toda a cultura está envolvida. O cristão cultural pode confinar o mal dentro de algumas más instituições selecionadas, tais como a religião supersticiosa e ignorante ou os costumes competitivos que tentam todos os homens ao egoísmo ou em outras "forças supra-pessoais do mal", como Rauschenbush as chama. Todavia, ambos estão inclinados a admitir uma esfera livre de pecado; em um dos casos a comunidade santa, e, em outro, uma cidadela de retidão nas alturas do espírito pessoal. Na razão pura, no momento de *gnosis*, na intenção pura que precede o ato, na vida religiosa purificada e perdoada, ou em oração, o homem se eleva acima do mundo de pecado. E deste retiro ele sal para conquistar o mal em sua natureza e em sua sociedade. Mas ouve-se aqui, também, a palavra de alerta: "se dissermos que não temos pecado enganamo-nos a nós mesmos". Kant discerne o mal radical que corrompe a intenção, e Rudolf Otto traz à consciência o senso característico da criatura (*creaturely sense*) de impureza diante do Santo Deus, de que participa a razão criada. Na medida em que o cristão cultural se acerca deste conhecimento ele também se acerca dos seus companheiros crentes que não pensam com tanto otimismo sobre as realizações humanas, mesmo no domínio da moral e da religião, e que são menos confiantes quanto à existência de qualquer lugar onde possa o homem encontrar um ponto de apoio para o seu esforço, visando a erguer o mundo de sua situação de amargura.

Como a sua contrapartida radical, os crentes do Cristo-da-cultura se inclinam para o lado da lei ao tratarem da polaridade da lei e da graça. Eles parecem rensar que os homens, pela obediência às leis de Deus e às leis especulativas e práticas da razão, podem realizar

o alto destino dos conhecedores da verdade e dos cidadãos do Reino. A ação divina da graça é subordinada ao esforço humano, e, às vezes, tem-se a impressão de que o perdão de pecados e mesmo as orações de ações de graça são todos meios para um fim, e, mais ainda, para um fim humano. A graça é uma boa coisa para crer, se você desejar ser deiforme ou afirmar a sua soberania sobre a natureza. O Cristianismo cultural, nos tempos modernos, pelo menos, tem sempre originado movimentos que tendem para o extremo do humanismo autoconfiante, para quem a doutrina da graça - e mui- to mais, a confiança nela - rebaixa o homem e desencoraja a sua vontade. Mas dele têm surgido, também, outros movimentos que seguem outros rumos; e isto mostra o quanto ele mesmo vive na presença daquilo que soa como um paradoxo, a saber, que temos de operar a nossa salvação com temor e tremor, porque é Deus quem opera em nós tanto o querer quanto o executar. Seja qual for a maneira pela qual o racionalismo anuncia que a teologia da lei e da graça é irracional, ele parece chegar, finalmente, à humilde confissão de que o reino de Deus é tanto dádiva quanto tarefa, e, assim, enuncia uma vez mais o velho problema.

Finalmente devemos considerar como estes esforços de interpretar Jesus como o Cristo da cultura envolvem o problema trinitário. Os cristãos radicais - dos tempos modernos, pelo menos - vêem o desenvolvimento da teologia trinitária como um resultado da introdução de uma filosofia cultural dentro da fé cristã, e não como uma consequência dos esforços dos crentes no sentido de entenderem aquilo em que crêem. Mas estes cristãos devotos da filosofia também não gostam da fórmula. Os gnósticos precisam mais do que uma trindade, e os liberais menos. A tendência do movimento, em toda a sua linha, é a de identificar Jesus com o espírito divino imanente que opera nos homens. Mas surge então a pergunta sobre qual a relação deste princípio imanente, racional, espiritual e moral com a natureza e com o poder que a produz e governa.

O gnóstico procura resolver o problema por meio de especulações intrincadas; e o moderno, tendo rejeitado todos os argumentos sobre a natureza e sobre Deus, levanta, por fim, a inquietante pergunta sobre se Deus existe, se os juízos de valor feitos pelo homem religioso e moral são também juízos acerca da própria existência. Pois ele não pode escapar ao problema da vida cultural e ética: se existe qualquer acordo entre o poder que se manifesta no terremoto e no fogo e o que fala na voz interior pequena e calma; se aquilo que transcende o homem em seu confronto com a natureza é uma força cruel, ou o Pai de Jesus Cristo. A relação de Jesus Cristo com o Todo-poderoso Criador do céu e da terra não é, em última análise, uma questão especulativa para o homem preocupado com a conservação da cultura, mas o seu problema fundamental. Problema que se levanta diante dele não apenas em suas visões escatológicas, quando ele vê uma "sentença vagarosa e certa, caindo cruel e negra sobre o mundo que os seus ideais talharam", mas também em toda a sua construção, quando ele descobre que a sua ciência e a sua arquitetura não podem resistir, a não ser que estejam ordenadas de acordo com uma determinada ordem da natureza. O espiritualismo e o idealismo do Cristianismo cultural encontra o seu desafio no naturalismo. E às vezes este tipo de Cristianismo descobre em tal encontro que ele tem sustentado apenas um terço da verdade, quando diz que Deus é Espírito. Outras questões surgem, na medida em que os eventos históricos manifestam a presença, na civilização, de espíritos imanentes contrariando o Espírito de Cristo. Torna-se mais ou menos claro que não é possível confessar-se, honestamente, que Jesus é o Cristo da cultura, sem se confessar muito mais do que isto.



## Capítulo Quarto

### CRISTO ACIMA DA CULTURA

#### 1. A IGREJA DO CENTRO

ESFORÇOS DE ANÁLISE, em qualquer esfera, estão sujeitos à tentação de distinguirem apenas duas classes de pessoas, coisas ou movimentos. Dividir, corretamente, significa separar em duas partes. As coisas existentes, cremos nós, devem ser ou espirituais ou físicas; as espirituais são ou racionais ou irracionais, e as físicas ou matéria ou movimento. Portanto, quando tentamos entender o Cristianismo nós dividimos os seus aderentes entre os "nascidos uma vez" (*once born*) e os "nascidos duas vezes" (*twice born*), e as suas comunidades em igrejas e seitas. Esta tendência intelectual pode estar ligada à primitiva e indomável inclinação de se pensar em termos de "os do grupo" (*in-group*) e os "fora do grupo" (*out-group*); de eu (*self*) e outro. Sejam quais forem as suas causas, o resultado desta divisão em duas partes iguais é o de sermos sempre deixados com um grande número de exemplos de mistura. Quando começamos com a distinção entre branco e preto, a maioria dos tons

que seremos solicitados a identificar será cinzenta. Quando começamos a nossa análise das comunidades cristãs com a divisão Igreja-seita, a maioria delas nos parecerá híbrida. Se Cristo e a cultura são os dois princípios com que se preocupam os cristãos, então, muitos deles nos parecerão ser criaturas acomodáticas, que conseguem misturar, de uma maneira irracional, uma devoção exclusiva a um Cristo que rejeita a cultura, com a devoção a uma cultura que inclui Cristo. Eles parecerão representar vários graus de transição entre 1 João e os Gnósticos, entre Bento e Abelardo, Tolstoi e Ritsehl.

O grande movimento majoritário no Cristianismo, que podemos chamar de Igreja do centro, tem-se recusado a assumir tanto a posição dos radicais anticulturais, como a dos acomodadores de Cristo à cultura. Todavia, ele não tem considerado os seus esforços de solução do problema Cristo-cultura como comprometedores, ainda que reconhecendo que todos os esforços do homem incorrem em pecado. Para ele a questão fundamental não se situa entre Cristo e o mundo, por mais importante que possa ser este ponto, mas entre Deus e o homem. O problema Cristo-cultura é abordado deste ponto de vista e com esta convicção. Daí, por maiores que sejam as divergências dos vários grupos na Igreja do centro, eles concordam em certos pontos, quando levantam a questão concernente à sua responsabilidade na vida social. O acordo é formulado em termos teológicos, e a relevância de tais fórmulas para as questões práticas da vida cristã é sempre obscura, tanto para os críticos radicais como para aqueles que as seguem sem crítica. Elas são, contudo, tão importantes quanto as teorias da relatividade e dos quanta para as invenções, para a prática médica e mesmo política, de que participam milhões quem nenhum entendimento têm das mesmas. Uma das convicções teologicamente formuladas com que a Igreja do centro aborda o problema cultural é a de que Jesus Cristo é o Filho de Deus, o Pai Todo-poderoso que criou o céu e a terra. Com esta formulação ela introduz na discussão sobre Cristo e cultura a concepção

de que a natureza, em que toda a cultura está baseada, é boa e retamente ordenada por Aquele a quem Jesus Cristo é obediente e a quem ele está inseparavelmente unido. Onde domina esta convicção, Cristo e o mundo não podem simplesmente ser mutuamente opostos. Nem pode o "mundo", como cultura, ser simplesmente considerado como o reino da impiedade, pois ele está alicerçado no "mundo" como natureza, pelo menos, e não pode existir a não ser que seja sustentado pelo Criador e Governador da natureza.

Há também um acordo com todos os grupos centrais no sentido de que o homem é obrigado pela sua própria natureza a ser obediente a Deus - não a um Jesus separado do Todo-poderoso Criador, nem a um autor da natureza separado de Jesus Cristo, mas a Deus-em-Cristo e a Cristo-em-Deus - e no sentido de que esta obediência deve ser prestada na vida concreta e real do homem natural e cultural. Em sua vida sexual, em seu comer e beber, em seu comando e obediência a outros homens, ele está no reino de Deus pelo ordenar divino e sob as ordens divinas. De vez que nenhuma destas atividades pode ser efetuada sem o uso da inteligência e vontade humanas, em um nível puramente instintivo, de vez que o homem como criado é dotado e sobrecarregado de liberdade na medida em que ele transita entre necessidades, a cultura é, em si, uma exigência divina. Como criado e ordenado por Deus, o homem deve alcançar o que não lhe foi dado. Em obediência a Deus ele deve procurar muitos valores. Há acordo sobre isto na Igreja central, embora haja variedades de convicção sobre o quanto de ascetismo deve estar vinculado a este processar da vida cultural.

O movimento principal da Igreja é também caracterizado por uma certa harmonia de convicção quanto à natureza e universalidade do pecado. Já temos observado que os cristãos radicais são tentados a excluir as suas santas comunidades do domínio do pecado, e que os cristãos culturais tendem a negar que o pecado alcance as profundezas da personalidade humana.

Os cristãos do centro estão convencidos de que os homens não podem encontrar em si mesmos, como pessoas ou comunidades, uma santidade que possa ser possuída. O seu acordo sobre a questão é difícil de ser estabelecido, pois católicos e protestantes, tomistas e luteranos, mantêm um debate infundável em torno da mesma e, sem dúvida, sem contarem com mútua compreensão. Contudo, o uso comum dos sacramentos, a esperança comum de redenção pela graça e a atitude comum com respeito às instituições de cultura, apontam para um acordo fundamental de convicção quanto ao caráter radical do pecado e sua universalidade, mesmo quando as declarações expressas sobre a matéria não possam ser facilmente conciliadas.

Estes crentes que rejeitam ambas as posições extremas são, também, mantenedores de uma convicção comum a respeito da lei e da graça, convicção que os distingue dos legalistas de todos os tipos. Mas aqui, também, uma vez mais, há diferenças. Assim, os católicos são acusados pelos protestantes de praticarem "obras de justificação", e os católicos consideram os protestantes modernos como homens independentes que pensam poder edificar o reino de Deus com um bom planejamento social. Mas estas são as críticas endereçadas aos Abelardos e Ritschls de ambos os lados. Em suas posições centrais há maior entendimento. Tomás e Lutero estão mais perto um do outro com respeito à graça do que dos gnósticos e dos modernistas dos movimentos sociais. Todos os cristãos do centro reconhecem o primado da graça e a necessidade das obras de obediência, embora as suas análises variem no que concerne à relação entre o amor do homem pelos irmãos e a ação do amor divino, ação esta que vem sempre em primeiro lugar. Eles não podem separar da graça divina as obras da cultura humana, pois todas estas obras são possíveis apenas pela graça. Mas eles também não podem separar a experiência da graça da atividade cultural, pois como poderão os homens amar o Deus invisível em resposta ao

146

seu amor a não ser que sirvam ao irmão visível na sociedade humana?

A despeito de tais características comuns, os cristãos do centro não constituem um grupo organizado em seu ataque ao problema Cristo-cultura. Há, pelo menos, três famílias distinguíveis entre eles, e cada uma delas em determinadas ocasiões e em questões específicas pode se achar mais intimamente ligada a uma das partes extremas do que a outros movimentos na Igreja central. Nós as temos chamado desinteticistas, dualistas e conversionistas; e agora tentaremos dar sentido a estes termos, examinando os representantes típicos de cada um. Na medida em que nos aventuramos a este empreendimento, uma vez mais nos alertamos contra o perigo de confundirmos tipos hipotéticos com a rica variedade e com a individualidade multicolor das pessoas históricas. Estes homens, com quem estamos tratando agora, não podem ser forçados (o que também é o caso com Tertuliano, Abelardo, Tolstoi e Ritschl) dentro dos nossos moldes típicos. Todavia, a simplificação imposta pela nossa tarefa é útil, no sentido de chamar atenção para aspectos proeminentes e para as motivações diretrizes.

## **II. A SÍNTESE DE CRISTO COM A CULTURA**

Há, em todos os tempos, quando os cristãos se põem a tratar do problema Cristo e cultura, aquelas pessoas que vêem que não estão a considerar uma relação presa a uma alternativa equacionada em termos de "ou isto ou aquilo", mas em termos de "tanto um como outro". Todavia, elas não afirmam tanto a Cristo como a cultura à maneira dos cristãos culturais, pois estes conseguem a reconciliação entre o espírito de Jesus Cristo e o clima da opinião corrente pela simplificação da natureza

do Senhor, de um modo não justificado pelo registro do Novo Testamento. Este é o caso com os gnósticos, que vivendo em uma sociedade que considerava este mundo visível mais ou menos irreal e enganoso, fizeram dele um ser pertencente a um mundo totalmente transcendente. É este também o caso dos modernistas, que ajustados a uma sociedade que não leva em conta, em pensamento e ação, o que o olho não viu e o que o ouvido não ouviu, acabam por retratá-lo como um homem deste mundo. Mas os sinteticistas afirmam tanto Cristo quanto a cultura, como quem confessa a uni Senhor que é tanto deste mundo como do outro. O acomodador de Cristo às opiniões do tempo desfaz a distinção entre Deus e o homem, divinizando o homem ou humanizando Deus; e adora a um Jesus Cristo que é ou divino ou humano. O sinteticista mantém a distinção, e, com ela, a convicção paradoxal de que Jesus, seu Senhor, é tanto Deus quanto homem, uma pessoa com duas "naturezas" que não devem ser nem confundidas nem separadas. Para o cristão cultural a reconciliação do Evangelho com o espírito dos tempos se faz possível mediante a apresentação desta ou como a revelação da verdade especulativa a respeito do ser, ou como conhecimento prático de valor. Mas a verdade sinteticista não terá nada em comum com as subordinações fáceis do valor ao ser, ou do ser ao valor. O homem da síntese vê Jesus Cristo como sendo, a um tempo, Logos e Senhor. Portanto, quando ele afirma tanto Cristo como a cultura, ele o faz como alguém que sabe que o Cristo que requer a sua lealdade é maior e mais complexo em caráter do que o pretendem as reconciliações mais fáceis. Algo do mesmo jaez é verdade quanto à sua compreensão de cultura, a qual, em sua origem, é tanto divina quanto humana, tão santa como pecadora, um reino ao mesmo tempo de necessidade e de liberdade, e uma esfera a que se aplica não só a razão mas também a revelação. Assim como a sua compreensão do significado de Cristo o separa do crente cultural, assim também a sua apreciação da cultura o afasta do radical.

Há, para o homem da síntese, uma lacuna entre Cristo e a cultura que o Cristianismo de acomodação nunca levou suficientemente a sério, e que o radicalismo nunca tentou superar. O alvo da salvação transcendente a este mundo (*other-worldly salvation*), para o qual Cristo aponta, não pode ser indicado no oratório do Evangelho com algumas poucas notas de graça, como o faz o modernismo com os seus parágrafos, não facilmente encontrados, sobre a imortalidade ou a religião pessoal. Constitui ele um tema de grande importância. Nem pode aquilo que Deus requer, no tocante à ação presente, relevante para as crises da vida social e para o estabelecimento de relações justas entre os homens, como algo também a ser feito, ser considerado como equivalente ao dizimo da erva-doce e da hortelã. As ordens de Cristo para vendermos tudo e segui-lo, para não julgarmos o nosso próximo, para oferecermos a outra face ao que nos faz violência, para nos humilharmos e nos tornarmos servos de todos, para abandonarmos família e nos esquecermos do amanhã, não podem, para o sinteticista, ser dispostas para rimar com as exigências da vida humana em uma sociedade civilizada, mediante a sua alegorização, ou pela sua projeção no futuro, quando as condições, então transformadas, as possibilitarão, ou ainda pela confinação das mesmas à esfera da disposição pessoal e da boa intenção. Elas são por demais explícitas para tanto. Contudo, porque sabe que Deus é o criador, ele não foge à responsabilidade de se defrontar com os preceitos que são dados na natureza do homem, e que a sua razão discerne como mandamentos à sua livre vontade. Ele tem que gerar filhos, não porque o impulso sexual não possa ser domado só pela razão, mas porque ele foi feito para este fim, entre outros, e não pode ser desobediente à ordem dada com a natureza, antes de qualquer cultura, sem negar aquilo que a natureza afirma; e que ele mesmo afirma, pelo seu viver. Ele deve organizar as relações sociais, porque ele é feito como membro social, inescapável, inteligente e livre, de um grupo, e jamais como

uma formiga em seu formigueiro ou como uma molécula no cristal. Há outras leis além das leis de Jesus Cristo; e elas também são imperativas e, também, são de Deus. Tratar com esta realidade nos termos em que o fazem os cristianismos culturais e radicais é não levar suficientemente a sério nem a Cristo nem a cultura, pois eles deixam de fazer justiça ou ao zelo de Cristo ou à constância do Criador, e uma destas faltas envolve a outra. Nós não podemos dizer "ou Cristo ou cultura", porque nós tratamos com Deus em ambos os casos. Nós devemos dizer "tanto Cristo quanto a cultura", com inteira compreensão da natureza dual de nossa lei, nosso fim e nossa situação.

Até aqui o sinteticista concorda, em larga escala, com outros tipos da fé cristã central. Sua diferença em relação a eles surge quando ele analisa a natureza da dualidade na vida cristã, e combina em uma simples estrutura de pensamento e conduta os elementos nitidamente diferentes. Alguma descrição dos exemplos deste tipo pode ajudar a clarificar os seus métodos. Podemos encontrar ilustrações em muitos períodos e em muitos grupos - na Igreja primitiva, no catolicismo medieval e moderno, romano e anglicano, e mesmo, embora menos claramente, no protestantismo. O Novo Testamento não contém documento algum que expresse claramente o ponto de vista sinteticista, Mas há muitas declarações nos Evangelhos e nas epístolas que soam como o *motif* ou que podem ser interpretadas, sem violência ao texto, como contendo esta solução do problema Cristo-e-cultura. Entre elas estão as seguintes: "Não penseis que vim revogar a lei e os profetas: não vim para revogar, vim para cumprir. Porque em verdade vos digo: Até que o céu e a terra passem, nem um i ou um til jamais passará da lei, até que tudo se cumpra. Aquele, pois, que violar um destes mandamentos, posto que dos menores, e assim ensinar aos homens, será considerado mínimo no reino dos céus; aquele, porém, que os observar e ensinar, esse será considerado



grande no reino dos céus".<sup>1</sup> "Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus".<sup>2</sup> "Todo homem esteja sujeito às autoridades superiores; porque não há autoridade que não proceda de Deus; e as autoridades que existem foram por ele instituídas... As autoridades são ministros de Deus".<sup>3</sup>

Esforços tentando estabelecer a resposta sintética, particularmente em conexão com o problema de revelação e sabedoria filosófica, podem ser encontrados nos apologistas do segundo século, e, de maneira especial, em Justino, o Mártir. Clemente de Alexandria, contemporâneo de Tertuliano, é o primeiro grande representante do tipo. O modo pelo qual ele tenta fazer justiça às incisivas injunções de Jesus e também às demandas da natureza como discernidas pela cultura é indicado em seu pequeno panfleto sobre a questão *Quem é o Rico que Será Salvo*, e se torna ainda mais claro nas suas obras *Instrutor* e *A Miscelânea*. Ao tratar do problema da riqueza ele está preocupado com que a Igreja não use os mandamentos de Cristo aos ricos e suas promessas, aos pobres, de modo a levar os homens ricos ao desespero da salvação. Daí, ele conclui que o sentido espiritual de tais declarações deve ser entendido, e o homem rico deve ser assistido, para cultivar em meio à sua riqueza aquela atitude de despreendimento estóico, de independência com relação às suas posses, e a virtude cristã da grata generosidade. Tal pessoa "é abençoada pelo Senhor, e chamada pobre de espírito, um herdeiro conveniente para o reino do céu, e não alguém que nem pôde ser rico".<sup>4</sup> Até este ponto Clemente concorda com o cristão cultural; mas a este Cristianismo estóico ou estoicismo cristianizado ele acrescenta uma

---

1. Mat. 5:17-19; conf. 23:2.

2. Mat. 22:21.

3. Romanos 13:1:6.

4. *Who is the Rich Man That Shall be Saved*, xvi (Ante-Nicene Fathers, Vol. 11).

nova nota. Acima e além deste amável ajustamento do Evangelho às necessidades do rico, ele surge com um claro pedido cristão de resposta ao amor do auto-empobrecido Senhor. "Por todos nós Ele deu a sua vida - o equivalente a tudo. E em troca, ele requer isto de nós: darmos as nossas vidas uns pelos outros. E, se devemos nossas vidas aos irmãos, e se temos feito tal contrato mútuo com o Salvador, por que vamos ainda acumular e guardar os bens mundanos, que são miseráveis, estranhos a nós, e transitórios?"<sup>5</sup> Há dois motivos, então, que deveriam guiar os cristãos em sua atividade econômica, e dois estágios de vida na sociedade econômica. O desprendimento estóico e o amor cristão não são, contraditórios, mas são distintos e levam a ações diferentes, embora não contraditórias. Vida em meio às posses por quem não está possuído por elas e vida sem posses não são idênticas, embora não haja desacordo entre elas. Todavia, estas duas situações marcam estágios distintos no caminho da salvação. A busca da salvação por meio do cultivo próprio e a resposta ao ato salvador de Cristo não são uma só atividade humana, mas não são alheias uma à outra.

Ao escrever o seu livro chamado *O Instrutor*, Clemente, preocupado com o preparo dos cristãos, apresentou o Senhor como um tutor amável e sábio, cujo objetivo era aprimorar as almas daqueles que estivessem sob os seus cuidados, treinando-as para uma vida virtuosa. O propósito de Cristo não é apenas uma grande obra cultural de educação, mas, ainda, o tipo de preparo que ele dá aos cristãos, quase que não difere, de acordo com Clemente, daquele que qualquer professor pagão moralmente sério de Alexandria, no ano 200 A.D., teria dado aos seus alunos.<sup>6</sup> Na verdade, Clemente, este primeiro professor de *Ética Cristã*, se deleita

---

5. *Ibid.*, xxxvii.

6. Conf. Lietzmann, H., *The Founding of the Church Universal*, cap. Xiii.

com a facilidade com que pode fazer referência a Platão, Aristóteles, Zeno, a Aristófanos e Menandro, como comprovadores da verdade de suas admoestações práticas. Jesus Cristo é a palavra, a razão de Deus, e sua maneira de arrazoar sobre questões práticas é, para Clemente, como todas as demais, desde que boas e sadias. Daí a ética e etiqueta cristãs de *O Instrutor* corresponderem intimamente ao conteúdo dos livros de texto estóicos da moralidade corrente na época. A conduta cristã quanto ao comer, ao beber, ao uso de ornamentos, de sapatos, nos banhos públicos, nas relações sexuais, nas festas é minuciosamente discutida. A maneira de andar, dormir, sorrir, tal como convém a um herdeiro da bem-aventurança, é receitada com grande seriedade. Lemos entre muitas outras coisas que quando comemos devemos conservar a "mão, a poltrona e o queixo livres de manchas", e "zelar para não falarmos coisa alguma enquanto estivermos comendo, pois a voz se torna desagradável e desarticulada quando emitida por uma boca cheia"; que "devemos beber sem contorções no rosto... nem devemos, quando bebemos, girar os olhos, imprimindo-lhes movimentos indecorosos", pois "de que maneira pensais vós que o Senhor bebia, quando ele se fez homem por amor a nós? Não terá sido com decoro e dignidade? E não o terá feito intencionalmente? Pois deveis estar certos de que ele também participou do vinho". "Clemente procura sempre uma conexão entre as suas regras de decência e conduta sóbria e os exemplos e palavras de Jesus Cristo, mas a relação é geralmente forçada e freqüentemente tornada possível somente pela atribuição de todo o velho Testamento a Cristo, o Logos de Deus. O seu uso do pão e do peixe na alimentação dos cinco mil, indica a sua preferência por alimentos simples; se os homens são alertados para não se barbearem, o são não apenas porque esta prática está contra a natureza, mas porque Jesus disse "até os cabelos de vossa cabeça estão numerados";

---

7. *Op. cit.* Livro II, caps. I, ii (Ante-Nicene Fathers, Vol. II)

rados"; os do queixo também estão numerados bem como os de todo o corpo. Não se deve arrancá-los, pois isto é contrário às anotações de Deus que os tem contado de acordo com a sua vontade".<sup>8</sup> A parte estas numerosas insignificâncias, que nos parecem mais pueris do que o foram para os leitores da época de Clemente, o Instrutor está preocupado com o preparo dos cristãos em temperança, frugalidade e domínio próprio. Tudo mais que é exigido do aluno, o preparo bom e sadio que a melhor cultura pode propiciar e o afastar-se daquela licença que caracteriza revolta contra os costumes são uma exigência fundamental para ele. Clemente está bem cômscio de que embora o Cristianismo seja, de uma certa forma, contra a cultura, nada tem ele que ver com aquele movimento anticultural que nasce do desdém individualista pelos costumes. Ele não corre o perigo de confundir o violador do sábadô, que não sabe o que está fazendo, com aquele que está bem ciente do significado de sua ação; ou um ladrão crucificado com um Cristo crucificado porque ambos são vítimas do Estado. Clemente sabe, também, que os cristãos estão sujeitos a todas as tentações comuns. O seu interesse, portanto, em apresentar a ética de uma vida sóbria, decorosa e respeitável como a ética de Cristo está muito longe daquele interesse de homens que querem fazer do aprendizado uma coisa fácil. Ele não está absolutamente preocupado com a tarefa de recomendar Cristo ao homem culto, mas completamente ocupado com o problema de treinar sabiamente o imaturo, de vez que "não é pela natureza mas pelo aprendizado que as pessoas se tornam boas e nobres".<sup>9</sup> O seu exemplo é Cristo, o grande pastor de ovelhas; e não se entenderá Clemente se não se discernir que toda a sua exortação moral e prudente é a obra de um homem que, amando o seu Senhor, ouviu o mandamento de alimentar os cordeiros.

---

8. *Ibid.*, Livro III, cap. iii.

9. *The Miscellanies*, Livro I, cap. vi.

Um cristão, na opinião de Clemente, deve, então, antes de mais nada, ser um homem bom, de acordo com o padrão de boa cultura. A sobriedade na vida pessoal deve ser acompanhada de honestidade nas lides econômicas e de obediência à autoridade política. Mas isto não é, de forma alguma, o todo da vida cristã. Há um estágio de existência além da vida moralmente respeitável do freqüentador de igreja. Cristo convida os homens a alcançarem a perfeição do homem sábio e sem paixões, e lhes promete a realização de uma outra ainda maior do que esta. É uma vida de amor a Deus e por amor a Deus, sem desejo de recompensa ou medo de punição; uma vida de bondade espontânea em que o próximo e os inimigos são servidos em resposta ao amor divino; uma vida de liberdade, que paira além da lei".<sup>10</sup> Este tipo de vida não é deste mundo, e no entanto a esperança de sua concretização e as previsões de sua realidade enchem a existência presente. Toda a obra de Clemente como pastor e autor é evidentemente dirigida para este fim de alcançar - e de ajudar outros a fazê-lo - o pleno conhecimento do Deus em quem ele crê e a plena realização, em atos, do amor de Cristo. Seu Cristo não é contra a cultura, mas usa os melhores produtos desta como instrumento de sua obra de conceder aos homens o que eles não podem conseguir por seus próprios esforços. Ele os exorta a se exercitarem em cultura própria e preparo intelectual, para poderem estar preparados para uma vida em que não se preocupem consigo mesmos, com sua cultura ou com sua sabedoria. O Cristo de Clemente é tanto o Cristo da cultura como o Cristo que está acima de toda cultura.

A síntese do Novo Testamento e demandas da vida no mundo é desenvolvida por Clemente não somente com respeito à ética, mas também em conexão com a

---

10. Ver as descrições da vida do verdadeiro gnóstico em *The Miscellanies*, especialmente no Livro IV, cap. xxi-xxvi; Livro V, i-iii; Livro VII, x-xiv.

filosofia e com a fé. Ele nem procura reinterpretar a figura de Jesus, de modo a fazê-lo totalmente compatível com os sistemas especulativos do dia, nem rejeita a filosofia dos gregos como sabedoria mundana. Esta é, antes, a imagem clara da verdade, um dom divino aos gregos"; ela é "uma professora que leva 'a mente helênica', como a lei leva os hebreus, 'a Cristo'".<sup>11</sup> Se o seu interesse o tivesse levado a desenvolver tais idéias em outros campos da cultura, como arte, política e economia, Clemente teria, sem dúvida, tomado atitude semelhante. Deus "nos admoesta a usar, mas não a gastar muito tempo com a cultura secular. Pois o que é concedido em termos de avanço em cada geração e em seu próprio tempo é apenas um preparo preliminar para a palavra do Senhor".<sup>12</sup>

A tentativa de Clemente de combinar a apreciação da cultura com lealdade a Cristo foi feita a um tempo em que a Igreja ainda não era legalmente reconhecida. Ela é muito mais representativa de um senso de responsabilidade na Igreja pela manutenção de um aprendizado e moralidade sadios do que de um sentimento de obrigação pela continuação e progresso das grandes instituições sociais. Ela está mais interessada na cultura dos cristãos do que na cristianização da cultura. Tomás de Aquino, que é provavelmente o maior de todos os sinteticistas na história Cristã, representa um Cristianismo que tinha alcançado e aceito inteira responsabilidade social por todas as grandes instituições. Em parte porque todo o peso da Igreja Católica foi posto na balança em seu favor, mas principalmente por causa da adequação intelectual e prática do seu sistema, a sua maneira de resolver o problema Cristo e cultura tem se tornado padrão para multidões de cristãos. Muitos protestantes que abandonaram a resposta ritschliana são atraídos pelo tomismo sem serem tentados

---

11. *Ibid.*, Livro 1, caps. ii, v; conf. VI, caps. vii-viii.

12. *Ibid.*, Livro I, cap. v.

a transferir sua aliança à Igreja Romana, enquanto no pensamento e prática anglicanos o seu sistema é normativo para muitos. As linhas divisórias traçadas entre os cristãos com referência à questão Cristo-cultura não podem ser estabelecidas de modo a coincidirem com as distinções históricas entre as grandes igrejas.

Tomás também responde à questão Cristo e cultura com o "tanto um como outro" (*toth and*). Todavia o seu Cristo está muito acima da cultura, e ele não tenta disfarçar o golfo que existe entre eles. A sua própria vida mostra a maneira pela qual ele une as duas exigências, as duas esperanças e começos. Ele é um monge fiel aos votos de pobreza, castidade e obediência. Como os cristãos radicais, ele rejeitou o mundo secular. Mas ele é um monge na Igreja, que se tornou o guardião da cultura, o cultivador do aprendizado, o juiz das nações, o protetor da família, o governador da religião social. Esta grande organização medieval, simbolizada na pessoa de Tomás, representa em si mesma a realização de uma síntese extraordinária e prática. É ela a Igreja secular contra qual o movimento monástico levanta o seu protesto radical em obediência a Cristo e contra a cultura. Contudo, este protesto é agora incorporado na Igreja, sem perder o seu caráter radical. A síntese não foi nem realizada nem mantida facilmente. Ela é cheia de tensões e de movimentos dinâmicos e sujeita a violências. Ambos os lados da Igreja, o do mundo e o do claustro, estavam sujeitos à corrupção, mas também prestavam informações um ao outro. E, de fato, a unidade de Igreja e civilização, deste mundo e do outro, de Cristo e Aristóteles, de reforma e conservação, esteve, sem dúvida, bem fora do quadro ideal dividido posteriormente pela imaginação e propaganda. Todavia ela foi uma síntese semelhante à que a sociedade moderna não parece poder realizar, por lhe faltarem dois pré-requisitos: a presença de um vasto Cristianismo radical, que seja profundamente sério, em protesto contra a atenuação do Evangelho pelas instituições religiosas e culturais, e uma Igreja cultural bastante

grande para aceitar e manter em união dentro de si mesma esta oposição leal.

Tomás de Aquino, como Alberto, o Grande, não foi quem fez possível esta conquista, mas foi o seu representante. Como Platão e Aristóteles antes dele, ele surgiu no fim de um desenvolvimento social cuja racionalidade estabeleceu. E a sua eficácia, como a deles, esteve reservada para um tempo posterior. Em seu sistema de pensamento ele combinou, sem confusões, filosofia e teologia, Estado e Igreja, virtudes cívicas e cristãs, leis divinas e naturais, Cristo e cultura. E com estes vários elementos, edificou uma grande estrutura de sabedoria teórica e prática, que, como uma catedral, estava solidamente plantada entre as ruas e mercados, casas, palácios e universidades, que representavam a cultura humana. Entretanto, quando se passava pelas suas portas, esta estrutura apresentava novo mundo de silencioso espaço, de sons e de cores, de ações e figuras, simbólicos de uma vida, acima de todas as preocupações seculares. Como Schleiermacher mais tarde, ele falou aos cultos entre os desprezadores da fé cristã, com quem ele partilhava da filosofia comum aos espíritos avançados de seu tempo, o aristotelismo, que os maometanos tinham redescoberto e que os judeus tinham desenvolvido. Mas, como Tertuliano, ele reconhecia que o que estava escondido para os sábios era revelado aos recém-nascidos.

Nós nos concentraremos aqui sobre a maneira em que Tomás procurou sintetizar a ética da cultura com a ética do Evangelho. Em suas teorias do fim do homem, das virtudes humanas e da lei, bem como em outras partes de sua filosofia prática e teologia prática, ele combinou em sistema de preceitos e promessas, as exigências discernidas pela razão cultural e as proferidas por Jesus, as esperanças baseadas no propósito das coisas como conhecidas pela mente cultivada e aquelas alicerçadas no nascimento, vida, morte e ressurreição de Cristo. Todo o esforço de síntese é, aqui, internamente formado pela convicção (senão completamente baseado nela)



de que a doutrina da Trindade é uma expressão verbal, a saber, que o Criador da natureza e Jesus Cristo e o espírito imanente são de uma mesma essência. O homem não possui três vias de verdade, mas recebeu as vim de três verdades; e estas três verdades formam um sistema de verdade. Nós vamos deixar de lado aqui a questão do espírito, para nos preocuparmos com o que a cultura sabe sobre a natureza e o que a fé recebe de Cristo.<sup>13</sup>

O Cristão - e qualquer homem - tem de responder à que sobre o que deve fazer, perguntando e respondendo a uma questão prévia: qual é o meu propósito, a minha finalidade? Sua resposta razoável a esta indagação terá de descontar todas as aspirações e desejos imediatos, na medida em que procurar descobrir o propósito último de sua natureza, de seu ser fundamental. Toda: a natureza, como a razão (isto é, como a razão grega e aristotélica, a razão desta cultura) a vê, tem propósito em seu caráter; conhecida como criação de Deus o seu caráter é revelador do propósito de Deus para o homem e daquilo que ele requer. Tomás está convicto de que quando consideramos esta nossa natureza com a razão que é tanto dom de Deus quanto atividade humana, discernimos que aquele propósito implícito em nossa existência - pois que somos feitos seres inteligentes e volitivos - é o de realização completa de nossas potencialidades, como intelectos na presença da verdade universal e como vontades na presença do bem universal. "Nada pode tranquilizar a vontade do homem a não ser o bem universal que não é encontrado em nenhuma coisa criada mas em Deus somente. Portanto, somente Deus pode satisfazer plenamente

---

13. Esta discussão da ética de Tomás está baseada na *Summa Theologica*, Parte II, Seção I, especialmente Qq. i-v,lv-Lxx,xc-cviii; conf. também *Summa Contra Gentiles*, Livro III. Todas as citações são das traduções destas obras feitas pelos Padres Dominicanos. Conf. também, Filson, E., *Moral Values and the Moral Life, The System of St. Thomas Aquinas*, 1931.

o coração do homem".<sup>14</sup> E, de vez que o que está no coração do homem, sua melhor atividade e seu melhor poder, é a compreensão especulativa, a "última e perfeita felicidade do homem não pode estar em outro lugar a não ser na visão da essência divina"; ou desde que "todo ser inteligente consegue alcançar o seu fim último, mediante a sua compreensão dele ...será, portanto, mediante a compreensão que o intelecto humano alcançará a Deus como o seu fim". Assim, Tomás é um cristão aristotélico que reproduziu o argumento do filósofo sobre a superioridade da vida contemplativa em relação à prática, mas que chama de Deus o objeto da visão intelectual. Ele entronizou a vida monástica não como um protesto contra o mundo corrupto, mas como um esforço no sentido de se pôr acima do mundo sensório e temporal para a contemplação da verdade imutável. Com esta aspiração, assim definida, pelo último fim, é plenamente possível, para Tomás, como para Aristóteles, reconciliar os esforços de homens em sua vida prática e em suas sociedades contemplativas, para a realização de fins ordinários como saúde, justiça, conhecimento de realidades temporais, e bens econômicos. Estes bens são requisitos de felicidade, e "se olharmos corretamente para as coisas poderemos ver que todas as ocupações humanas parecem ser ministeriais aos contempladores da verdade".<sup>16</sup> Mas Tomás acrescenta a esta ética dual de uma sociedade constituída de homens práticos e contemplativos uma compreensão do fim último do homem, que ele derivou mais do Novo Testamento do que de Aristóteles. "No estado presente de vida a felicidade perfeita não pode ser alcançada pelo homem", pois aqui ele está sujeito a muitos males e a mutações. O que o homem

---

14. *Summa Theologica*, II-1 Q, ii, art. VIII.

15. *Ibid.*, Q. iii, art. viii; *Summa contra Gentiles*, Livro III, cap. xxv.

16. *Summa Theologica*, II-1, Q.iv; *Summa contra Gentiles*, III, xxxvii.

pode conseguir em e através da sua cultura dos dons originais de Deus no mundo da natureza é apenas uma imperfeita felicidade. Além desta, na eternidade, paira um outro fim, para o qual todo esforço é um preparo inadequado. O alcançar daquela felicidade última não está dentro da esfera das possibilidades humanas; mas esta é livremente concedida aos homens por Deus através de Jesus Cristo. Além disto, ela é concedida não apenas àqueles que alcançaram a felicidade imperfeita da contemplação, mas também àqueles que fazem o que podem para viver corretamente nos arredores não filosóficos e não monásticos. Ela é concedida também aos pecadores.<sup>17</sup> Tomás não constrói uma síntese fácil de estágios sucessivos, onde o homem tem de subir da retidão na vida prática à felicidade imperfeita da contemplação, e daí à felicidade perfeita da bem-aventurança eterna. Os estágios estão ali, mas é necessário um salto para o homem avançar de um para o outro; e um salto pode levá-lo através de um estágio intermediário. Mais do que isto, a íngreme subida para o céu, embora envolva sempre a atividade humana, somente se processa pelo poder do alto concedido sacramentalmente.

Assim como há uma dupla felicidade para o homem, uma em sua vida na cultura e uma outra em sua vida em Cristo, e assim como a primeira destas é uma dupla felicidade, uma na atividade prática e a outra na contemplação, assim também os caminhos da bem-aventurança são muitos e, no entanto, formam um sistema de estradas. Há o caminho do cultivo da vida moral, mediante a educação em bons hábitos; o caminho do autocontrole inteligente; o caminho da obediência ascética aos conselhos radicais de Jesus; e o caminho do amor, da fé e da esperança, espontâneos e graciosos; mas este último caminho o homem não pode nem encontrar nem percorrer pelo seu próprio poder. Tomás está bem cômico de que a bondade moral vem através

---

17. *Summa Theologica*, II-I, Q, iii art. 2, Q. v.

do esforço humano, que a sociedade e cada pessoa individualmente deve zelar muito para que os hábitos de ação, necessários à existência humana e humanitária, possam ser formados e mantidos. Prudência, autocontrole, coragem, justiça, e hábitos específicos de pensamento, conversa, alimentação e outras ações humanas são necessárias à vida, mas não são dados às almas livres como os instintos invioláveis aos animais. O homem não é governado sem o seu consentimento ou cooperação. Aquilo que ele penosamente adquiriu ele tem de transmitir penosamente. A "vida meramente moral", que alguns cristãos exclusivistas, pelo menos, pretendem desprezar, é uma grande conquista, um produto da liberdade do homem, mas também uma necessidade compulsiva, se ele vai viver como um homem. Sem ela a finalidade imperfeita mas requeria de realização de felicidade na vida social será impossível. A menos que o homem possua as virtudes ordinárias, civis, "prosaicas", "burguesas", ele não poderá começar a aspirar às virtudes e felicidade da vida contemplativa. Embora o cultivo de tais bons hábitos de ação seja da responsabilidade do homem, é certo que mesmo nesta esfera ele não está só; pois ele está constantemente sendo assistido e dirigido pelo Deus gracioso, que veicula o seu auxílio através das grandes instituições sociais da família, Estado e Igreja. Mas agora surge diante dele, através do Evangelho, a outra felicidade "que excede a natureza do homem, onde este pode chegar apenas por uma virtude divina que envolve uma certa participação na Divindade. ...Portanto, devem existir certos princípios acrescentados ao homem pelo dom de Deus, pelos quais ele se ponha a caminho da felicidade sobrenatural, da mesma forma em que ele é dirigido rumo aos seus fins conaturais por princípios naturais, contudo não sem ajuda divina".<sup>18</sup> Tomás entende plenamente - o que não parece acontecer com muitos cristãos culturais - quão superior e sobre-humana é a

---

18. *Ibid.*, II-I, Q. xlii, art. 2, Q. v.

bondade exigida pelos mandamentos de amar a Deus de todo o coração, alma mente e força, e amar ao próximo como a si mesmo. Ele reconhece que onde a fé está ausente, esta não pode ser produzida por um ato da vontade, e que a esperança da glória, atraente como é, na vida animada por ela, não virá como consequência de uma resolução. Todavia, elas não são virtudes impossíveis, nem dons acidentais da sorte ou de uma natureza caprichosa que produz de vez em quando estranhos gênios espirituais e morais. Elas são dadas e prometidas por Deus através de Jesus Cristo; dadas em antecipação e prometidas em plenitude. Aqueles que as recebem participam da natureza de Cristo; eles não vivem mais para si mesmos, mas foram elevados acima de si mesmos. A eles pertence a bondade ativa e esforço da caridade não egoísta. Por mais que os homens aspirem a estas virtudes teológicas, a este viver semelhante a Cristo, eles podem apenas tornar receptivos os seus corações. Eles não podem forçar a dádiva, E a dádiva pode vir a um ladrão na cruz antes de ser estendida ao cidadão correto ou ao monge asceta.

O mesmo tipo de combinação sintética é característico da teoria de Tomás sobre a lei. O homem não pode viver em liberdade, salvo sob a lei, isto é, na cultura. Mas a lei deve ser a verdadeira lei, não resultante da vontade do mais forte, mas descoberta na natureza das coisas. Tomás não procura descobrir uma regra para a vida social do homem nos Evangelhos. Estas regras podem ser encontradas pela razão. Elas constituem, com os seus amplos princípios, uma lei natural, que todos os homens, que vivem suas vidas humanas em meio às dadas condições da existência humana comum, podem discernir. E esta lei natural é, por sua vez, baseada, em última instância, na mente de Deus, o criador e governador de tudo. Embora a aplicação destes princípios na lei civil varie de tempo para tempo e de lugar para lugar, eles permanecem os mesmos. A cultura discerne regras para a cultura, porque

esta é obra da razão de Deus (*God-given reason*) em uma natureza dada por Deus (*in God-given nature*). Todavia, há outra lei atrás da lei racional que os homens descobrem e aplicam. A lei divina revelada por Deus através dos seus profetas, e especialmente através do seu Filho, em parte coincide com a lei natural e em parte a transcende como lei da vida sobrenatural do homem. "Não furtarás" é um mandamento encontrado tanto pela razão como na revelação; "Vende tudo o que tens e dá-o aos pobres" se encontra apenas na lei divina. Ele se aplica ao homem como alguém que tem uma virtude implantada nele, além da virtude de honestidade, e que tem sido dirigido em esperança rumo a uma perfeição além da justiça desta existência mortal.<sup>19</sup>

Sobre estas bases Tomás prepara não apenas a defesa das grandes instituições sociais, mas também a sua orientação, de acordo com os princípios morais próprios do caráter das mesmas. A propriedade privada, por exemplo, tão suspeita para o radical, é justificada, pois ela "não é contrária à lei natural, mas é um acréscimo a ela, divisada pela razão. Todavia, a razão discerne que embora o controle privado de bens exteriores seja uma justa disposição, o uso destes para fins puramente egoísticos e privativos é indefensável".<sup>20</sup> o comércio, envolvendo lucro, é legal, embora não virtuoso, e deve ser governado por princípios de preços justos e de proibição à usura, não somente porque a Bíblia está contra esta última, mas também porque não é razoável vender "aquilo que não existe".<sup>21</sup> O governo, o Estado e o uso do poder político são ordenados de maneira semelhantes,<sup>22</sup> pois Deus criou O

---

19. Ver *Summa Theologica*, II-I, Q. xc-cviii, sobre a teoria de lei de Tomás.

20. *Ibid.*, II-II, Q. lxvi, art. 2.

21. *Ibid.*, II-II, Q. lxxvii, lxxviii.

22. "On the Governance of Rulers".

homem como um ser social, e a existência da sociedade é impossível em um nível humano sem direção, de acordo com a razão. Além do Estado está a Igreja, que não apenas dirige os homens rumo ao seu propósito sobrenatural e promove a assistência sacramental, mas também orienta a organização da vida temporal, como guardiã da lei divina, visto que a razão não consegue realizar, às vezes, o que lhe é possível, necessitando, portanto, da graciosa assistência da revelação, e, também, porque ela não pode atingir as fontes interiores e os motivos da ação.<sup>23</sup> A Igreja, contudo, é também uma organização dupla: a instituição religiosa no mundo e a ordem monástica. Na síntese de Tomás, todas estas instituições são tão orgânica e mutuamente relacionadas que cada uma delas serve a um fim particular mas também a outros fins. É fácil ressaltar-se o caráter histórico desta estrutura, e concebê-la como uma organização militar em que a hierarquia do comando se estende desde o Legislador e Governador Divino, através dos seus vice-governadores na terra, a Igreja com a sua cabeça papal, através dos príncipes e Estados subordinados, até alcançar o seu ponto mais baixo, os súditos, que apenas obedecem. Não há nenhuma questão quanto ao princípio hierárquico na concepção de Tomás. Como ele disse em sua aula inaugural como mestre de teologia em Paris, e repetiu em muitas variações, era sua convicção fundamental a de que "o Rei e Senhor dos céus ordenou desde a eternidade esta lei: que os dons de sua providência devem alcançar as coisas mais baixas por intermédio daquelas que estão no meio".<sup>24</sup> Mas a síntese não seria tão atraente e não teria conseguido tanto êxito se Tomás não tivesse facultado ao longo de toda a linha uma certa independência a cada instituição e a cada criatura racional e individual. Cada uma tem

---

23. *Summa Theologica*, II-I, Q. xcix, cviii.

24. Citado assim por Gerald Vann no seu *St. Thomas Aquinas*, págs. 45 e segs.

a sua própria finalidade, a sua própria compreensão, através da razão comum, do alvo e da lei de suas ações, e sua própria vontade e principio de autocontrole. A hierarquia está presente, mas não é uma satrápia oriental. Ela pressupõe a presença de uma mente comum e o consentimento do governado, bem como um certo grau de independência em cada grupo de pessoa que realiza a sua própria tarefa imediata.

Enquanto esta mente comum esteve presente na cultura do século treze, e enquanto as instituições da época formavam uma unidade sem sérios atritos, a síntese de Tomás não foi apenas uma conquista intelectual, mas a representação teológica e filosófica de uma unificação social de Cristo e cultura. Aquela unidade foi quebrada, tão logo realizada, não pela Reforma ou pela Renascença, mas à parte delas, em todos os conflitos e tensões do século quatorze. Quando examinamos períodos posteriores da História Cristã, em busca de exemplos semelhantes do Cristianismo de síntese, dificilmente encontramos ilustrações adequadas. Somos tentados a interpretar o poderoso contemporâneo de Tolstoi e Ritschl, Joachim Pecci - o Papa Leão XIII - como um cristão da escola sinteticista. Durante o seu histórico pontificado ele libertou a Igreja Católico-Romana de seu isolacionismo e de sua tendência a pensar do verdadeiro Cristianismo como uma sociedade alheia em um mundo estranho. Em suas encíclicas sociais sobre o "Casamento Cristão", "A constituição Cristã dos Estados", "A Liberdade Humana", "Dos Principais Deveres dos Cristãos como Cidadãos" e "A Condição das Classes Operárias", ele mostrou interesse pela sábia participação cristã na vida comum e pelo senso de responsabilidade com vistas à manutenção ou reforma das grandes instituições. Ele foi ativo na promoção da educação, e encorajou o estudo da filosofia, pois "os auxílios naturais com que a graça da sabedoria divina tem sustentado a raça humana, dispondo todas as coisas, amável e energicamente, não são para serem desprezados ou negligenciados, estando



especialmente entre os mesmos o uso certo da filosofia".<sup>25</sup> Ao mesmo tempo, e sem nenhum senso de tensão, ele proclamava a soberania de Cristo, porque ele é "a origem e a fonte de todo o bem, e assim como a humanidade só pôde ser libertada da escravidão pelo sacrifício de Cristo, assim também ela só pode ser preservada pelo seu poder".<sup>26</sup>

Todavia Leão XIII e todos os que o seguiram em busca de uma nova síntese em bases tomistas não são sinteticistas. A síntese de Cristo e cultura é, sem dúvida, o seu alvo, mas eles não sintetizam Cristo com a cultura presente, presente filosofia e presentes instituições, como Tomás. Quando eles se dirigem aos "gentios" eles não aceitam estar em solo comum com eles, nem argumentam à base de uma filosofia comum, mas lhes recomendam a filosofia dos dias de Tomás. Leão XIII discursa sobre a "Democracia Cristã" nos termos em que Tomás escreveu sobre "O governo dos Governadores"; mas Leão escreve no espírito patriarcal de uma sociedade feudal, e não como alguém que participa no movimento político moderno, como Tomás o fez na época medieval.<sup>27</sup> O que se procura aqui não é a síntese de Cristo com a cultura presente, mas o re-estabelecimento da filosofia e das instituições de uma outra cultura. Ao invés de pertencer ao tipo sinteticista, este Cristianismo pertence à espécie cultural. Sua aliança fundamental parece estar votada a um tipo de cultura da qual, seguramente, Jesus Cristo e especialmente a sua Igreja são parte importante. Mas o reino e a soberania de Jesus foram tão identificados com os

---

25. "The Study of Scholastic Philosophy", na obra de Wynne, J.D., *The Great Encyclicals of Pope Leo XIII*, pág. 36.

26. "Christ our Redeemer", Wynne, pág 463. Conferir também "On the Consecration of Mankind to the Sacred Heart of Jesus", Wynne págs. 454 e segs.

27. Ver de Leão XIII, "Christian Democracy", Wynne, págs. 479 e segs.

dogmas, organização e costumes de uma instituição cultural e religiosa, que os contrapesos da síntese de Tomás desapareceram, salvo na própria teoria aceita, isto é, em uma espécie de reflexão e refração. "Por lei de Cristo", escreveu Leão XIII, "queremos dizer não apenas os preceitos naturais de moralidade, ou aquele conhecimento sobrenatural que o mundo antigo adquiriu, tudo que Jesus aperfeiçoou e elevou ao mais alto plano pela sua explicação, interpretação e ratificação, mas queremos dizer, além disto, toda a doutrina e em particular as instituições que ele nos deixou. Destas, a Igreja é a principal. Na verdade, que instituição há que ela não envolve e inclui completamente? Pelo ministério da Igreja, tão gloriosamente fundada por ele, ele quis perpetuar o ofício que lhe foi atribuído pelo Pai, e tendo, por um lado, outorgado a ela todas as ajudas eficazes para a salvação humana, ele ordenou, com a maior das ênfases, por outro lado, que os homens lhe sejam sujeitos como a ele mesmo e sigam a sua orientação em todos os departamentos da vida".<sup>28</sup> Tal posição é, na esfera Católico-Romana, uma contrapartida exata do Cristianismo cultural do Evangelho Social no protestantismo, para quem Jesus Cristo é o fundador e o aperfeiçoador da sociedade democrática, da religião livre e da ética da liberdade. Qualquer que seja a contenda entre tais católicos romanos e tais protestantes, ela será sempre uma querela na mesma família. Ambos estão primariamente preocupados com a cultura. Eles só divergem no que se refere à organização da sociedade e aos valores que devem ser realizados pelo empreendimento humano. Portanto, o seu debate também se desenvolve na sociedade cultural e não na Igreja. Estes católicos e protestantes contendem uns com os outros a respeito da organização dos

---

28. "Christ Our Redeemer", em Wynne, págs. 469 e segs. A descrição mais objetiva da vida e obra de Leão XIII que encontrei foi a de Schmidlin, Josef, *Papstgeschichte der Neutzeit*, Vol. II, 1934.

Estados, da direção e conteúdo da educação, do controle dos sindicatos, da escolha da verdadeira filosofia, e não acerca de lei e graça, da participação ou não participação nas tarefas seculares do mundo, ou sobre a natureza radical do pecado. Todavia, agiremos bem se nos lembrarmos de que Leão XIII não é catolicismo, assim como Ritschl não é protestantismo.

Um melhor exemplo da síntese de Cristo e cultura pode ser encontrado no bispo anglicano Joseph Butler, o qual, em sua *Analogy of Religion* e em seus sermões sobre assuntos éticos, procurou relacionar ciência, filosofia e revelação, a ética cultural do amor próprio racional - tão inglesa e tão do século dezenove - e a ética da consciência cristã, do amor de Deus e do próximo. Ao lado de Tomás de Aquino o seu pensamento parece débil e prosaico, mais como uma igreja de arraial bem construída do que como uma catedral. Aqui não se encontram arcos abobadados, nem baluartes góticos, e o altar não é muito alto. Na América, Roger Williams tentou dar uma resposta à questão Cristo e cultura, especialmente no campo das instituições políticas, que fizesse justiça às distinções entre as exigências da razão na sociedade e as de Cristo no Evangelho. Mas, embora as distinguisse, ele não pôde reuni-las, contentando-se com (e deixando aos seus seguidores) um paralelismo de exigências e não uma síntese. O paralelismo freqüentemente redundava em uma bifurcação da vida espiritual e temporal, ou em uma moralidade individual cristã e outra social e racional, que podia ser resolvida apenas pela aceitação na prática do Cristianismo cultural ou da solução proposta por aqueles que seguem Lutero.

Se a resposta sinteticista está ausente do Cristianismo moderno por causa da natureza de nossa cultura ou em decorrência de uma outra compreensão corrente de Cristo, não tentaremos analisar. Há muitos anseios por uma resposta assim. Ouvem-se pedidos, exigindo a sua formulação. Mas nem uma tem sido divisada, quer como produto de um grande pensador, quer como (o que é mais importante) o de uma vida social ativa, de um clima de opinião ou de uma viva fé que permeie todas as coisas.

### III. A SÍNTESE EM QUESTÃO

A atração da resposta do tipo sinteticista ao problema Cristo e cultura é, sem dúvida, sentida por todos os cristãos, quer sejam, quer não sejam levados a aceitar o sistema tomista. A procura de unidade, pelo homem, é indomável, e o cristão tem uma razão especial para buscar a integridade, por causa de sua fé fundamental no Deus que é Um. Quando ele, em decorrência de sua experiência e reflexão, compreende que não poderá estar reconciliado consigo mesmo se negar a natureza e a cultura, no esforço de ser obediente a Cristo, ou que tal negação envolve, em si mesma, uma espécie de desobediência ao mandamento do amor, pois as instituições sociais são instrumentos daquele amor, então ele terá de procurar uma forma de reconciliação entre Cristo e cultura sem negar ou outra. O impulso rumo à unidade moral, vincula-se, no eu, ao desejo insistente e urgente da razão no sentido de descobrir a unidade de seus princípios e o unificado princípio das realidades para as quais ela está voltada. Na síntese de razão e revelação, em que a pesquisa do filósofo e a proclamação do profeta são combinadas sem confusão, a razão parece ouvir a promessa de satisfação de sua fome. A exigência social de unidade na sociedade está, também, inseparavelmente unida a este impulso rumo à integridade moral e intelectual. A própria sociedade é uma expressão do desejo de muitos pela unidade. Suas enfermidades são todas as formas de dissensão; a paz é um outro nome para saúde social. A união de Igreja e Estado, de Estado com Estado e de classe com classe; a união de todos estes com o

Senhor e companheiro sobrenatural é o desejo irresistível do crente. A síntese parece requerir por Deus mesmo, não apenas na medida em que Ele opera na natureza humana, na razão e na sociedade pelo seu Espírito unificador, mas na medida em que Ele se revela através de suas palavras e de Sua Palavra. Para a Igreja tanto do Novo quanto do Velho Testamento, a grande proclamação é feita: "Ouve, ó Israel, o Senhor nosso Deus é o único Senhor". Porque parece enfrentar estas necessidades e exigências, a resposta do tipo sinteticista será sempre atraente aos cristãos. Mesmo quando têm de rejeitar a forma em que ela é oferecida, eles a verão como um símbolo da resposta última.

A parte, talvez, alguns crentes radicais e exclusivistas, todos os cristãos estão de acordo com a afirmação do sinteticista da importância das virtudes civis e das instituições sociais justas. Agostinianos e Luteranos, como veremos, consideram estas virtudes e instituições sob uma luz diferente, mas se unem no reconhecimento de sua importância para o seguidor de Cristo e para todo cidadão da comunidade (*common-wealth*) de Deus. O que distingue um sinteticista do tipo de Tomás é o seu interesse em descobrir as bases do direito na natureza dada e criada, do homem e do seu mundo. A sua insistência em que o "deve" (*ought*) está alicerçado no "é", embora este, por sua vez, esteja alicerçado no "deve" na mente de Deus, apela com seu realismo a todos que estão conscientes dos perigos do *wishful thinking* (\*) - não apenas de seus perigos para a vida social, mas também dos perigos da fé que ele envolve. Pois a concentração sobre a realidade do futuro reino de Deus pode facilmente levar à negação de que Deus reina agora; a ansiedade pelo que não é presente pode trazer consigo a afirmação de que o

---

\**Wishful thinking* é o ato de crermos que as coisas sejam como gostaríamos que fossem (N.T.).

que é presente vem de um diabo e não de Deus. Há uma atraente grandeza na proclamação resolvida do sinteticista de que o Deus que vai reinar reina agora, e sempre tem reinado, e de que o seu reino está estabelecido na natureza das coisas, e de que o homem deve edificar sobre as bases lançadas. Ele expressa, desta maneira, um princípio que nenhum outro grupo, cristão parece afirmar, mas do qual todos têm de participar, a saber, o princípio de que o Criador e o Salvador são um, ou que, seja qual for o significado de salvação, além da criação, ela não quer dizer a destruição do que foi criado. Praticamente afirmado, Ele postula com mais clareza que a conduta de vida entre os redondos não pode ser inferior à da vida sob a lei, por mais elevada que ela possa estar acima desta, e que a lei nunca é uma invenção puramente humana, mas contém a vontade de Deus. Com este reconhecimento os sinteticistas oferecem aos cristãos uma base inteligível para a obra que têm de realizar em cooperação com os não crentes. Embora Tertuliano diga aos não cristãos: "Nós navegamos convosco, e lutamos ao vosso lado, e convosco carpimos o solo; e... nós nos unimos a vós em vosso mercadejar", ele não indica as bases sobre as quais o cristão pode entrar em tal frente única, e nem dá orientações sobre como, e sobre os limites dentro dos quais ele pode cooperar. O cristão cultural, por outro lado, faz causa comum com o não crente a ponto de privar-se dos princípios especificamente cristãos. Somente o sinteticista parece estipular a cooperação voluntária e inteligente de cristãos com não crentes ao realizarem a obra do mundo, mantendo, todavia, o caráter distintivo da fé e vida cristãs.

Ao lado desta realização da resposta sinteticista paira outra - o testemunho irresponsável do fato que o Evangelho promete e requer mais do que um conhecimento racional do plano do Criador para a criatura e espontânea obediência à lei da natureza. Os críticos radicais muito freqüentemente se esquecem de quão exaltada é a maneira de ver a lei e o alvo do amor

apresentada por Clemente e Tomás. Para os sinteticistas, a vida cristã é como a dos servos com quem Jesus comparou os seus discípulos. Eles nunca podem cumprir os seus deveres trabalhando nos campos, servindo as mesas e mantendo a casa em ordem. Todavia, estes servos inúteis recebem um convite para a festa real no fim do dia, e assim efetuam um preparo duplo, de sorte que todo o seu trabalho servil se transforma, para eles, pela chama íntima da expectativa na o de seu envelope de pagamento, mas de um júbilo imerecido, e que não se pode comprar. Sempre há o mais e o outro; sempre há o "tudo isto e o céu também"; e para o verdadeiro sinteticista o *mais* não é uma lembrança tardia, como sempre parece acontecer com o cristão cultural.

Não apenas a Igreja mas também a cultura tem uma dívida imensa para com os sinteticistas, por estas e outras contribuições. Na história da civilização ocidental a obra de Clemente, Tomás e seus seguidores e companheiros tem tido uma influência imensa. As artes e ciências, filosofia, lei, governo, educação e instituições econômicas têm sido profundamente afetados por ela. Os homens deste grupo têm sido mediadores da sabedoria grega e da lei romana para a cultura moderna. Eles têm amoldado e dirigido a instituição religiosa mais influente em nossa civilização, a Igreja Católico-Romana, e têm ajudado também a dar forma a organizações e movimentos menos eficientes.

Quando refletimos sobre o valor para a fé e para a sociedade deste modo de tratar o problema Cristo e cultura, é difícil evitarmos o julgamento de que esta é uma das maneiras necessárias à consideração do assunto, e de que a resposta é uma afirmação necessária de uma verdade ou de algumas verdades, Que se trate de toda a verdade e de nada que não seja verdade, é menos evidente. A parte estas objeções específicas as específicas formulações da síntese, os cristãos de outros grupos argumentarão que este empreendimento em si e por si mesmo tem de levar a um erro.

O esforço de trazer Cristo e cultura, a obra de Deus e a do homem, o temporal e o eterno, lei e graça, para um sistema de pensamento e prática, tende, talvez inevitavelmente, à absolutização do que é relativo, à redução do infinito a forma finita, e à materialização do dinâmico. Uma coisa é afirmar que há uma lei de Deus inscrita na própria estrutura da criatura, que esta deve procurar conhecê-la pelo uso de sua razão e reger-se de acordo com ela; outra coisa é formular a lei na linguagem e conceitos de uma razão que é sempre condicionada culturalmente. Talvez seja possível uma síntese em que o caráter relativo de todas as formulações da criatura sobre o criador seja plenamente reconhecido. Mas nenhum sinteticista tem evitado, até agora, na história cristã, a equação de um modo cultural de se ver a lei de Deus com aquela própria lei. A compreensão de Clemente do que é natural para o homem é, muitas vezes, pateticamente provinciana. A visão hierárquica da ordem natural de Tomás de Aquino é histórica e medieval. Verdades provincianas e históricas podem ser verdadeiras no sentido de corresponderem à realidade, mas, não obstante, são fragmentárias e se tornam falsas quando superenfaticamente postuladas. Nenhuma síntese - pois esta consiste de formulações fragmentárias, históricas e, portanto, relativas, sobre a lei da criação, com previsões reconhecidamente fragmentárias da lei de redenção - pode ser mais do que provisória e simbólica. Mas, quando o sinteticista reconhece isto, ele está em vias de aceitar outra resposta que não a sinteticista. Ele estará dizendo, então, que toda a cultura está sujeita a uma conversão contínua e infinita, e que a sua própria formulação dos elementos da síntese, como toda realização social na estrutura da Igreja e da sociedade, é apenas provisória e incerta.

Tem-se notado que Tomás, ao longo de todo o seu período, carecia de compreensão histórica. O reconhecimento moderno de que a razão está envolvida com toda a cultura no movimento contínuo da história, e



de que as instituições sociais, a despeito da presença nelas de elementos reconhecidamente estáveis, estão perpetuamente mudando, coincide com a reflexão cristã de que toda conquista humana é temporal e passageira. Um sinteticista que torna o evanescente, em qualquer sentido, fundamental à sua teoria da vida cristã terá que se dedicar à defesa daquele fundamento temporal, em favor da superestrutura que ele sustenta, quando mudanças na cultura o ameaçarem. É lógico que, quando uma resposta sinteticista é dada ao problema Cristo e cultura, aqueles que a aceitam se tornam mais preocupados com a defesa da cultura sintetizada com o Evangelho do que com o próprio Evangelho. As duas coisas, então, parecem estar tão inter-relacionadas que o Evangelho perene parece envolvido pelo desaparecimento da cultura anual. Quer tenha sido a civilização medieval ou moderna, feudal ou democrática, agrária ou urbana unida ao Evangelho; quer seja o sinteticista romano, anglicano ou protestante, ele tende a devotar-se à restauração ou conservação de uma cultura e se transforma, assim, em um cristão cultural. A tendência rumo ao conservantismo cultural parece endêmica nesta escola.

Por outro lado, parece que o esforço no sentido de sintetizar leva à institucionalização de Cristo e do Evangelho. Pode acontecer que seja possível uma síntese em que a lei de Cristo não se identifique com a lei da Igreja, em que a sua graça não seja efetivamente confinada ao ministério da instituição religiosa e social, e em que a sua soberania não seja equacionada com a regra daqueles que se proclamam seus sucessores. Pode ocorrer que seja possível uma resposta sinteticista em que se reconheça que a instituição religiosa e social, que se chama de Igreja, é parte da ordem temporal, tanto quanto qualquer empreendimento humano, como o Estado, a escola e as instituições econômicas. Mas é difícil ver como seria tal ocorrência, pois se a graça, a lei e o reino de Cristo não são institucionalizados, toda síntese deverá ser, novamente,

provisória, aberta, sujeita a ataque radical, à conversão e substituição, pela atividade de um livre Senhor e de homens sujeitos aos seus mandamentos antes que à instituição religiosa.

Todas estas objeções se encontram em um ponto: o de que a integridade e a paz são a eterna esperança e alvo do cristão, e o de que a incorporação temporal desta unidade em uma fórmula concebida pelo homem representa uma usurpação em que o tempo procura exercer o poder da eternidade e o homem o poder de Deus. Como ação puramente simbólica, como tentativa humilde e reconhecidamente falível, como o lado humano que não pode ser completo sem o feito do Deus que também a iniciou, a síntese é uma coisa; como uma postulação autoritária da maneira em que as coisas se organizam no reino de Deus ela é outra coisa. Mas se ela se enquadrar no primeiro caso, ela não será realmente uma síntese.

Há outras críticas que os dualistas, os conversionistas e os radicais insistem em apresentar contra os tomistas. Uma destas, que apenas mencionaremos, é a que argumenta que o esforço de combinar cultura com Cristo envolve uma tendência de distinguir graus de perfeição cristã, disto resultando os danos da divisão dos cristãos em termos daqueles que obedecem às leis superiores e dos que obedecem às inferiores, dos que são "psíquicos" ou "gnósticos", seculares ou religiosos. Sem dúvida, há estágios na vida cristã, mas nenhuma sucessão de estágios finitos eleva o homem para perto do infinito e nenhum padrão de julgamento, ordem institucionalizada, método de educação, tipo de louvor, pode equivaler a tais estágios. A assistência pastoral que ajusta os seus deveres e suas expectativas à imaturidade ou maturidade de seus encargos é uma coisa; a afirmação de que a vida contemplativa é mais cristã do que a prática, ou de que o monge cumpre a lei de Cristo com maior perfeição do que o homem econômico e político, é um assunto completamente diferente. Tais afirmações estão além da ordem dos homens e dos pecadores.

O sinteticista, contudo, não parece capacitado para combinar a vida no mundo com a vida em Cristo, salvo com a ajuda da idéia dos estágios.

A principal objeção às respostas do sinteticista, que todos, exceto os cristãos culturais, levantam, é o protesto de que por mais que professem que participam da pressuposição da pecaminosidade humana, e, portanto, da necessidade e grandeza da salvação de Cristo, eles realmente não levam a sério o mal radical presente em toda obra humana. Por ser esta a objeção mais eficiente levantada pelos dualistas, nós adiaremos o nosso desenvolvimento do tema para o próximo capítulo.



## Capítulo Quinto

### CRISTO E CULTURA EM PARADOXO

#### I. A TEOLOGIA DOS DUALISTAS

Os esforços visando sintetizar Cristo e cultura têm sido sujeitos a ataques veementes no decurso da história cristã. Os radicais têm proclamado que estas tentativas são versões disfarçadas de acomodação cultural do Evangelho rigoroso e que elas transformam o caminho estreito da vida numa estrada espaçosa. Os cristãos culturais objetam que os sinteticistas conservam vestígios de relíquias antigas, e vias imaturas de pensamento, como verdade evangélica. A maior oposição não tem sido, contudo, verberada, nem por partidos esquerdistas nem por direitistas, nem por qualquer outro grupo central, a saber, pelos que procuram responder à questão Cristo e cultura com um "tanto um como outro". Este grupo que, por falta de um nome melhor, chamamos de dualista, não é, de modo algum, dualístico no sentido de dividir o mundo, à moda maniqueísta, em reino da luz e reino das trevas, em reino de Deus e reino de Satã. Embora os membros deste

grupo discordem das definições e combinações dos sintetizadores de Cristo e cultura, eles também procuram fazer justiça à necessidade tanto de serem mantidas juntas a lealdade a Cristo e a responsabilidade pela cultura, como de se fazer distinção entre elas.

Se quisermos entender os dualistas, teremos de observar o lugar onde eles se encontram e assumir a sua posição na medida em que eles tratam do nosso problema. Para eles, a questão fundamental da vida não é a que os cristãos radicais enfrentam quando traçam uma linha divisória entre a comunidade cristã e o mundo pagão. Nem é aquela que o Cristianismo cultural discerne quando vê o homem por toda parte em conflito com a natureza e localiza Cristo ao lado das forças espirituais da cultura. Todavia, como ambos, e diferente do sinteticista com o seu mundo pacífico e em desenvolvimento, o dualista vive em conflito, e na presença de uma grande questão. O conflito é entre Deus e o homem, ou melhor - visto que o dualista é um pensador existencialista - entre Deus e nós; a questão paira entre a retidão de Deus e a retidão do eu (*self*). De um lado, estamos nós com todas as nossas atividades, nossos Estados e nossas Igrejas, nosso mundo pagão e nossas obras cristãs; do outro lado, está Deus em Cristo e Cristo em Deus. A questão a respeito de Cristo e cultura, nesta situação, não é uma que o homem levanta por e para si mesmo, porém aquela que Deus lhe dirige, não é uma questão sobre cristãos e pagãos, mas uma questão acerca de Deus e do homem.

Não importa qual possa ter sido a história psicológica do dualista, pois o seu ponto de partida na consideração do problema cultural é o grande ato de reconciliação e perdão que ocorreu na batalha divino-humana: o ato que chamamos Jesus Cristo. São entendidos, partindo-se deste começo, o fato de que houve e há um conflito, e os fatos da graça de Deus e do pecado humano. Nenhum dualista, jamais, considerou fácil a chegada a este ponto de partida. Cada um deles está pronto para esclarecer que estava no caminho errado até que foi

detido e reconduzido em seus trilhos por outra vontade que não era a sua. O conhecimento da graça de Deus não lhe foi dado, e ele não crê que o tenha sido a alguém, como verdade auto-evidente da razão - como o crêem certos cristãos culturais, os deístas, por exemplo. O que estes consideram como pecado que deve ser perdoado e como a graça que perdoa está muito longe da profundidade e das alturas da maldade e da bondade reveladas na cruz de Cristo. A fé na graça e o conhecimento correlato do pecado, que vêm através da cruz, são de uma ordem distinta daquela fácil aceitação da benignidade da divindade e do erro moral da humanidade, de que falam, aqueles que nunca enfrentaram o horror de um mundo em que os homens blasfemam e tentam destruir a própria imagem da Verdade e Bondade, e do próprio Deus. O milagre com o qual o dualista começa é o milagre da graça de Deus, que perdoa esses homens sem nenhum mérito de sua parte, recebendo-os como filhos do Pai, dando-lhes arrependimento, esperança e certeza de salvação dos poderes sombrios que regem as suas vidas, especialmente a morte, e transformando-os em companheiros daquele que eles desejaram matar. Embora as suas exigências dirigidas a eles sejam tão altas que diariamente acabam por negá-lo, ele mesmo assim permanece como o seu salvador, levantando-os depois da queda e pondo-os no caminho da vida.

O fato de que o Novo começo tenha sido feito com a revelação da graça de Deus não muda a situação fundamental no que concerne à graça e ao pecado. A graça está em Deus e o pecado está no homem. A graça de Deus não é uma substância ou um poder semelhante à mana \*, veiculado aos homens através de atos humanos. A graça está sempre na ação de Deus; ela é atributo de Deus. Ela é a ação de reconciliação que atravessa

---

\*Mana - "Nome dado, entre os melanésios, ao conjunto de forças sobrenaturais que operam num objeto ou numa pessoa e provêm dos espíritos". *Pequeno Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*, 1951, pág. 769 (N.T.).

o campo de ninguém da guerra histórica dos homens contra Deus. Se algo da graciosidade de Cristo está refletido na resposta de gratidão de um Paulo ou um Lutero à graciosa ação de Cristo, eles mesmos não podem estar côncios disto, pois aqueles que contemplam tal coisa não podem ver que ela é apenas um reflexo. Tão logo o homem tente localizá-la dentro dele ela desaparece, assim como a gratidão desaparece no momento em que me desvio do meu benfeitor para a contemplação desta virtude benéfica em mim. Também a fé, com que o homem reconhece e se volta, em confiança, para o gracioso Senhor, não é nada que ele possa derivar de suas capacidades naturais. Ela é um reflexo da fidelidade de Deus. Nós confiamos porque ele é fiel. Portanto, no encontro divino-humano, na situação em que o homem se acha, antes e depois de ouvir a palavra de reconciliação, a graça permanece totalmente do lado de Deus.

Mas o pecado está no homem e o homem no pecado. Na presença do crucificado Senhor da glória, os homens vêm que todas as suas obras são não apenas lastimosamente inadequadas, medidas por aquele padrão de bondade, mas ainda sórdidas e depravadas. Os cristãos dualistas diferem consideravelmente dos sinteticistas em sua compreensão tanto da extensão como da inteireza da depravação humana. Quanto à extensão, Clemente, Tomás e seus associados notam que a razão do homem pode estar obscurecida, mas não está desorientada em sua natureza. Para eles a cura do mau exercício da razão está em um melhor exercício da mesma, e na ajuda do mestre divino. Além disto, eles consideram a cultura religiosa do homem, em sua forma cristã - as instituições e doutrinas da santa Igreja - como pairando além do alcance da corrupção pecaminosa, ainda que muitos males menores, que exigem reforma, possam aparecer de vez em quando nos recintos sagrados. Mas o dualista do tipo de Lutero discerne corrupção e degradação em toda a obra do homem. Diante da *santidade de Deus*, como manifestada na graça de Jesus



Cristo, não há distinção entre a sabedoria do Filósofo e a estultícia do tolo, entre o crime de assassino e a punição deste pelo magistrado, entre o profanar de santuários pelos blasfemos e a santificação de lugares pelos sacerdotes, entre os pecados carnavais e as aspirações espirituais dos homens. O dualista não diz que não há diferença alguma entre estas coisas, mas diz que diante da santidade de Deus não há diferenças significativas. É como se pudéssemos dizer que as comparações entre os mais altos arranha-céus e a mais humilde choupana são insignificantes na presença de Betelgeuse. A cultura humana é corrupta e inclui toda a obra humana, não simplesmente as realizações de homens fora da Igreja, mas também as daqueles que estão dentro dela; não apenas a filosofia, pelo fato de ser um empreendimento humano, mas também a teologia; não apenas a defesa feita pelos judeus da lei judaica, mas também a defesa cristã do preceito cristão. Se quisermos entender o dualista, aqui, devemos ter em mente duas coisas. Ele não está pronunciando um julgamento sobre os outros homens - a não ser que em sua pecaminosidade ele abandone a sua posição diante de Deus - mas depõe, antes, no julgamento que tem sido feito sobre ele e sobre toda a humanidade, a que ele está inseparavelmente unido, não só pela natureza mas na cultura. Quando ele fala da pecaminosidade do homem da lei, ele o faz como um Paulo, que tinha sido zeloso na observância da lei, e como um Lutero, que tinha procurado guardar rigorosamente a letra e o espírito dos votos monásticos. Quando ele fala da corrupção da razão, ele o faz como alguém que, tendo feito uso da mesma, tentou ardentemente alcançar o conhecimento da verdade. O que se diz a respeito da depravação do homem é dito, portanto, do ponto de referência e na situação do homem culto e pecador, ao confrontar-se com a santidade da graça divina. A outra coisa que se deve ter em mente, é que para estes crentes a atitude do homem diante de Deus não é uma atitude que ele assume em adição a outras posições, depois de ter estado em confronto com

a natureza, com o seu Próximo, ou com os conceitos da razão. Ela é uma situação fundamental e sempre presente, embora o homem esteja sempre tentando ignorar o fato de que ele se encontra diante de Deus, ou que aquilo que ele enfrenta, quando está "em apuros" (*up against it*), é Deus.

Os dualistas diferem, também, dos sinteticistas em sua concepção da natureza da corrupção na cultura. Talvez as duas escolas partilhem daquele senso religioso de pecado que nunca pode ser traduzido em termos morais e intelectuais, e o dualista apenas sinta mais profundamente a sordidez de tudo que é da criatura, de tudo que é humano e terreno, quando na presença do santo.<sup>1</sup> Tendo contendido como Jô quanto à sua própria bondade, ele também confessa: "Com o ouvir dos meus ouvidos ouvi, mas agora te vêem os meus olhos. Por isso me abomino e me arrependo no pó e na cinza". Todavia, a santidade de Deus, como presente na graça de Jesus Cristo, tem um caráter muito preciso para permitir uma definição de sua contrapartida negativa, o pecado humano, nos termos vagos do pensamento primitivo. O senso de sordidez, de vergonha, de impureza, de poluição, é o acompanhamento afetivo de um julgamento moral objetivo sobre a natureza do eu (*self*) e sua sociedade. Aqui, o homem se encontra diante de Deus, derivando de Deus a sua vida, sendo sustentado e perdoado por Deus, sendo amado e sendo-lhe permitido viver. Ele nega o que tem de atestar no próprio ato da negação; ele se rebela contra Aquele sem cuja lealdade ele não poderia nem mesmo rebelar-se. Toda ação humana e toda a cultura estão infeccionadas pela impiedade, que é a essência do pecado. A impiedade surge como a vontade do homem de viver sem Deus, de ignorá-lo, de ser a sua própria fonte e começo, de viver sem estar endividado e perdoado, de ser independente e

---

1. Conferir, de Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy*, 1924, págs. 9 e segs; e também de Taylor, A. E., *The Faith of a Moralist*, 1930, Vol. I, págs. 163 e segs.

estar seguro no próprio eu (*self*), de ser divino em si mesmo. Ela tem milhares de formas e se expressa nas mais diversas maneiras. Ela aparece na complacência dos homens moralmente autojustificantes e daqueles que se julgam racionalmente autênticos, e também no desespero daqueles para quem tudo é vaidade. Ela se manifesta na falta de religião, no ateísmo e no antiteísmo, e também na piedade daqueles que conscientemente levam Deus aonde quer que vão. Ela ocorre nos atos desesperados de paixão pelos quais os homens se afirmam contra a lei social, com as suas pretensões de sanção divina, mas também na zelosa obediência dos homens da lei, que precisam desesperadamente da certeza de que são superiores às castas menores sem lei. Barrado em seus esforços de fundar impérios divinos e duradouros, o desejo de ser independente da graça de Deus se expressa na tentativa de estabelecer igrejas divinas que tenham armazenado a graça e a verdade necessárias nas doutrinas e nos sacramentos. Incapaz de impor sua vontade sobre os outros mediante a moralidade de senhores, a vontade de ser Deus tenta os métodos da moralidade de escravos. Quando o homem não pode mais estar certo de ser o senhor do seu destino físico, ele se volta para as coisas que crê estarem realmente sob seu controle - coisas como sinceridade e integridade - e tenta proteger-se sob sua honestidade. E neste domínio, pelo menos, ele pensa poder ajeitar-se sem a graça, como um homem bom e independente, de nada necessitando que não possa conseguir por si mesmo. O dualista gosta de mostrar que a vontade de viver como deuses - e, portanto, sem Deus - surge nos mais elevados empenhos do homem, isto é, naqueles que são os mais nobres de acordo com os padrões humanos. Os homens cuja ocupação é pensar racionalmente exaltam a razão à posição de juíza e de regra para todas as coisas, chamando-a de elemento divino no homem. Aqueles que têm a vocação de manter ordem na sociedade deificam a lei; e, em parte, se deificam. O cidadão democrático, independente, tem dentro de si um pequeno deus na

consciência autoritária que não se submete à autoridade. Como cristãos, queremos ser os perdoadores de pecados, os que amam os homens, as novas encarnações de Cristo, os salvadores, antes que salvos, os seguros em nossa própria posse da verdadeira religião, antes que dependentes de um Senhor que nos possui, nos escolhem e nos perdoa. Se não tentamos ter Deus sob nosso controle, então, pelo menos, tentamos dar-nos a certeza de que estamos ao seu lado, encarando o resto do mundo, e não ao lado do mundo, contemplando a Deus, em atitude de infinita dependência e sem nenhuma segurança, exceto a que encontramos nele.

Assim, do ponto de vista do dualista, todo o edifício da cultura está fendido e desatinadamente esguelhado, e a obra dos edificadores contraditórios, de construção de torres que aspirem aos céus, está confusa, na crosta da terra. Onde o sinteticista se rejubila com o conteúdo racional da lei e das instituições sociais, o dualista, com o ceticismo do sofista e do positivista, chama a atenção para a cobiça do poder e para a vontade do forte, que incidem em racionalizações em todos esses arranjos da sociedade. Nas monarquias, nas aristocracias e nas democracias, nas regras proletárias e nas da classe média, nos regimes episcopais, presbiterianos e congregacionais, a mão do poder nunca é totalmente disfarçada com a luva macia da razão. Mesmo na obra da ciência, a própria razão está sujeita a confusões, como, por exemplo, o fato de ela, por um lado, se curvar humildemente diante do axiomático no arrazoar desinteressado, e de, por outro lado, procurar o conhecimento por amor ao poder. Em todas as defesas sinteticistas dos elementos racionais da cultura, o dualista vê esta falha fatal, a saber, que a razão nos empreendimentos humanos nunca se separa de sua perversão egoística e ímpia. A instituição da propriedade, argumenta ele, não apenas protege contra o roubo, mas também sanciona grandes tomadas de possessões alheias como quando defende o direito do colonizador sobre as terras tomadas à força ou por meio de subterfúgios aos índios. A instituição

racional se apóia sobre uma grande irracionalidade. As instituições do celibato e do casamento evitam, e também acobertam uma multidão de pecados. Daí juntar-se o dualista ao cristão radical ao afirmar que todo o mundo da cultura humana é ímpio e está enfermo, a ponto de morrer. Mas há esta diferença entre eles: o dualista sabe que pertence àquela cultura e sabe que não pode livrar-se dela; que Deus na verdade o sustenta nela e por meio dela, pois se Deus em sua graça não sustentasse o mundo em seu pecado este não subsistiria por um momento sequer.

Nesta situação o dualista não pode falar de nenhum outro modo a não ser o paradoxal, pois ele se vê ao lado do homem no encontro com Deus, embora procurando interpretar a Palavra de Deus que ele ouve e que vem de outro lugar. Nesta tensão ele tem de falar de revelação e razão, de lei e graça, de Criador e Redentor. Não apenas o seu discurso é paradoxal, sob tais circunstâncias, mas também a sua conduta. Ele está sob a lei e, todavia, não sob a lei mas sob a graça; ele é pecador e, todavia, justo; ele crê como alguém que duvida; ele tem certeza de salvação, e no entanto anda na corda bamba da insegurança. Em Cristo todas as coisas se fizeram novas, e no entanto tudo permanece como era desde o princípio. Deus se revelou em Cristo, mas também se velou nesta sua revelação; o crente sabe em quem ele tem crido, e no entanto anda pela fé e não por vista.

Entre estes paradoxos dois são de particular importância na resposta dos dualistas ao problema Cristo-cultura: o da lei e graça e o da ira e misericórdia divinas. Os dualistas se juntam aos cristãos radicais na manutenção da autoridade da lei de Cristo sobre todos os homens e na exposição da mesma, em seu sentido literal e claro; e fazendo objeção às atenuações dos preceitos do Evangelho pelos cristãos culturais ou sinteticistas. A lei de Cristo não é, em sua maneira de entender, um apêndice à lei da natureza do homem, mas a verdadeira afirmação desta, um código para um homem

comum e normal, e não uma regra especial para os super-homens espirituais. Todavia, ele insiste em que nenhuma cultura própria do homem em obediência àquela lei se presta a livrá-lo do seu dilema de pecado. Nem estão as instituições que pretendem ter esta lei por fundamento - as ordens monásticas, os costumes pacifistas ou as sociedades comunistas - menos sujeitas ao pecado da impiedade e do amor próprio do que as formas mais imaturas de costume e sociedade. A lei de Deus nas mãos dos homens é um instrumento de pecado. Contudo, na medida em que vem de Deus, e de seus lábios é ouvida, ela é um meio de graça. Mas, de Novo, ela é uma espécie de meio negativo, levando o homem ao desespero de si mesmo e preparando-o para voltar-se para Deus. Quando, entretanto, o pecador se lança na misericórdia divina e vive somente por esta misericórdia, a lei é reestabelecida de uma nova forma, como algo escrito no coração - uma lei da natureza, não um mandamento externo. Ainda assim ela permanece sendo a lei de Deus que o perdoado recebe como a vontade de outro e não como a sua própria. E assim prossegue o diálogo a respeito da lei. Ele soa paradoxal, por se tratar de um esforço visando a dispor em um monólogo um sentido que se torna claro apenas nos encontros e reencontros dramáticos entre Deus e as almas dos homens. Em sua breve sinopse desta grandiosa ocorrência, o dualista parece estar a dizer que a lei da vida não é lei, mas graça; que a graça não é graça, mas lei - uma grande exigência feita ao homem; que o amor é uma possibilidade impossível e a esperança de salvação uma certeza improvável. Estas são as abstrações, mas a realidade é o contínuo diálogo e luta do homem com Deus, com suas perguntas e respostas, com as suas vitórias divinas que parecem derrotas, e suas derrotas humanas que são transformados em vitórias.

A situação que o dualista está tentando descrever em sua linguagem paradoxal se complica ainda mais pelo fato de o encontro do homem com Deus não se dar em face de uma unidade. O dualista é sempre

alguém que professa a crença em uma trindade, ou pelo menos em uma duplicidade no ser divino, e para quem as relações entre o Filho e o Pai são dinâmicas. Mas, além disto, ele nota em Deus, como revelado na natureza, em Cristo e nas Escrituras, a dualidade da misericórdia e da ira. Na natureza o homem encontra não apenas razão, ordem e bondade vitalizante, mas também força, conflito e destruição; nas Escrituras ele ouve a palavra do profeta "sucederá qualquer mal à cidade, e o Senhor não o terá feito?" Na cruz ele vê um Filho de Deus que não é apenas a vítima da maldade humana, mas também alguém entregue à morte pelo poder que preside todas as coisas. Todavia, desta cruz procede o conhecimento de uma Misericórdia que se dá livremente, e dá o seu bem-amado para a redenção dos homens. O que parecia ira é visto, agora, como tendo sido amor, que castigou por amor à correção. Mas este amor é também uma ordenança e aparece como ira contra os desprezadores e violadores do amor. Ira e misericórdia, no final, ficam misturadas. A tentação do dualista é separar os dois princípios e, assim, postular dois deuses ou uma divisão na divindade. O verdadeiro dualista resiste à tentação, mas continua a viver na tensão entre ira e misericórdia. Quando ele trata dos problemas de cultura, não pode se esquecer de que o lado negro da vida social do homem - coisas como vícios, crimes, guerras e punições - são armas nas mãos de um irado Deus de misericórdia, bem como asserções da ira humana e da impiedade do homem.

## II. O TEMA DO DUALISMO EM PAULO E MÁRCIO

No caso do dualismo, ainda mais do que no das respostas prévias à questão Cristo e cultura, devemos falar de um *motif* no pensar cristão e não tanto de uma

escola de pensamento. Exemplos relativamente precisos e consistentes desta maneira de abordar o assunto são mais raros do que os das outras, e o *motif* freqüentemente aparece de um modo isolado, em áreas especiais do problema cultural. Ele pode ser usado no trato do problema razão e revelação por um pensador que não o emprega quando considera as questões políticos. Ele pode surgir nas discussões acerca da participação cristã no governo e na guerra, e com crentes cuja solução do problema razão-revelação soa mais como a dos sinteticistas. Embora importante no pensamento de muitos-cristãos, tal *motif* é tão enfático nos escritos de alguns dentre eles, como Lutero, que nos permitimos falar aqui também de um grupo ou de uma escola relativamente distinta das outras.

É evidente que os últimos representantes deste grupo são descendentes espirituais de Paulo, quer este possa ou não ser contado como um dos seus membros. E é evidente, também, que o *motif* está mais pronunciadamente presente no seu pensamento, do que nas tendências sinteticistas ou radicais, para nada dizermos das culturais. A questão da vida, como Paulo a vê, paira entre a retidão de Deus e a retidão do homem, ou entre a bondade com que Deus é bom e deseja transformar em bons os homens, por um lado, e o tipo de bondade, independente que o homem procura ter em si mesmo. Cristo define a questão e resolve o problema da vida, pela sua contínua ação de revelação, reconciliação e inspiração. Não há nenhuma questão quanto à centralidade de Jesus Cristo na vida e pensamento do homem para quem Cristo era "o poder de Deus e a sabedoria de Deus", o mediador do julgamento divino, a oferta pelo pecado, o reconciliador dos homens com Deus, o doador da paz e da vida eterna, o Espírito, o intercessor pelos homens, o cabeça da Igreja e o progenitor de uma nova humanidade, a imagem do Deus invisível, "um Senhor através de quem todas as coisas existem e por meio de quem existimos". Em sua cruz Paulo tinha morrido para o mundo e o mundo tinha morrido para ele; e desde



então viver significava estar com Cristo, sob Cristo e ser por Cristo, nada conhecendo ou desejando a não ser ele. Este Cristo do apóstolo era Jesus. Já passou o tempo em que a identidade do Senhor de Paulo com o Rabi de Nazaré podia ser questionada. Aquele que ele viu, que habitou em sua mente e o possuiu, corpo e alma, era evidentemente aquele amigo dos pecadores e juiz dos que se julgavam justos, aquele profeta e legislador do Sermão da montanha, aquele que curava os enfermos, que tinha sido condenado pelos judeus companheiros de Paulo, crucificado pelos seus colegas romanos e visto na existência ressurreta como na mortal pelos seus companheiros de apostolado.<sup>2</sup>

Em um duplo sentido, o encontro com Deus em Cristo tinha tornado relativas, para Paulo, todas as instituições e distinções culturais e todas as obras do homem. Elas foram todas colocadas sob o pecado, e em todas elas os homens estavam abertos para o ingresso divino da graça do Senhor. Os homens estão no mesmo nível de uma humanidade pecadora diante da ira de Deus, "revelado do céu contra toda impiedade e injustiça", fossem ou não, pela sua cultura, judeus ou pagãos, bárbaros ou gregos. Quer fosse a lei conhecida pela razão ou dada a conhecer através de uma revelação no passado, ela condenava igualmente os homens, era igualmente ineficaz para salvá-los do seu anarquismo e de seu egoísmo, e era igualmente instrumento da ira e misericórdia divinas. Deus, pela revelação de sua glória e graça em Jesus Cristo, tinha demonstrado a incredulidade de toda religião, consistisse ela na adoração de imagens à semelhança de homens, pássaros, bestas e répteis, ou na confiança na Torah, acentuasse ela as observâncias rituais ou a guarda das leis éticas. Tanto o conhecimento que encontrava as suas bases na razão quanto o que buscava o seu fundamento na revelação estavam igualmente afastados do conhecimento

---

2. Conferir especialmente, de Porter, F. C., *The Mind of Christ in Paul*, 1930.

da glória de Deus na face de Jesus Cristo. Cristo destruiu a sabedoria dos sábios e a retido dos bons que o haviam rejeitado de várias maneiras mas em um mesmo grau. Mas ele não sanciona a estultícia do não sábio ou a iniquidade dos transgressores, pois estes também estavam incluídos sob o pecado, como súditos evidentes do seu reinado. Se as realizações espirituais do homem ficavam muito atrás das gloriosas realizações de Cristo e se viam corruptas quando iluminadas por sua cruz, a total impropriedade e depravação dos valores materiais (físicos) era também evidente. Tivesse Paulo, nesta conexão, falado mais explicitamente das instituições da cultura - família, escola, Estado e comunidade religiosa - e ele se veria obrigado a tratar delas da mesma forma. Cristo teria lançado luz sobre a falta de retidão de toda a obra humana.

Todavia, em qualquer posição na cultura, e em qualquer cultura, em todas as atividades e postos dos homens na vida civilizada, eles estavam também igualmente sujeitos à sua obra de redenção. Através de sua cruz e sua ressurreição, ele os redimiou de sua prisão de egocentrismo, de medo da morte, de desespero e de impiedade. A palavra da cruz veio para casados e solteiros, para morais e imorais, para escravos e livres, para obedientes e desobedientes, para sábios e justos, para estultos e injustos. Pela redenção, eles nasceram de Novo, ganharam um Novo começo, o qual não estavam neles mesmos mas em Deus; receberam um Novo espírito, que procede de Cristo, um amor a Deus e ao próximo que os constrange a fazer sem constrangimento o que a lei nunca foi capaz de cumprir. Na liberdade do pecado e na liberdade da lei eles foram fortalecidos pelo amor, para que pudessem regozijar-se pelo direito de suportar todas as coisas, de serem pacientes e amáveis. Das fontes interiores do Espírito de Cristo emanariam amor, gozo, paz, paciência, benevolência, fidelidade, brandura e autodomínio. Não como o legislador de uma nova cultura cristã, mas como o mediador de um Novo princípio de vida - uma vida de paz com

Deus - Cristo realizou e realiza esta poderosa obra na criação de uma nova espécie de humanidade.

Seria falso interpretarmos tudo isto em termos escatológicos, como se Paulo olhasse para a cultura humana do ponto de vista de um tempo no qual esta seria julgada por um último tribunal, após o que uma nova era de vida seria inaugurada. Na cruz de Cristo a obra do homem era, então, julgada, e pela sua ressurreição uma vida nova tinha sido introduzida na história. Qualquer pessoa que teve os seus olhos abertos para a bondade com que Deus é bom e para a sua ira contra toda impiedade pôde ver claramente que a cultura humana tinha sido julgada e condenada. Se a paciência longa e sofredora manteve tais homens e suas obras vivos, ainda por um pouco; se o juízo final foi retardado, isto não significou uma invalidação, mas uma demonstração posterior, do Evangelho paulino. Além disto, a vida nova não era simplesmente uma promessa mas uma realidade presente, evidente na capacidade dos homens de chamarem a Deus de Pai e de manifestarem os frutos do Espírito de Cristo dentro deles e de sua comunidade. A grande revolução na vida humana não era do passado; nem estava ela por vir, mas estava então em processo.

Com esta compreensão da obra de Cristo e das obras do homem, Paulo não podia tornar o caminho do cristão radical com a sua nova lei cristã tentando mover-se com outros discípulos do mundo cultural para uma comunidade isolada dos salvos. É bem verdade que ele se pronuncia contra a participação no mundo, quando ela se realiza através de atitudes que são flagrantes exposições de incredulidade, falta de amor, desespero e impiedade humana. "As obras da carne são conhecidas, e são: prostituição, impureza, lascívia, idolatria, feitiçarias, inimizades, porfias, ciúmes, iras, discórdias, dissensões, facções, invejas, bebedeiras, glotonarias e coisas semelhantes a estas. ...Os que tais coisas praticam

não herdarão o Reino de Deus".<sup>3</sup> Mas ele está longe de sugerir que aqueles que se refreiam de tal conduta herdarão, portanto, o reino, ou que o preparo em bons hábitos morais é um passo no preparo visando ao dom do Espírito. A sua experiência com os gálatas e coríntios, com os cristãos judaizantes e espiritualistas, lhe havia ensinado - se realmente ele necessitava de tal ensino depois de anos de lutas com Cristo e com o Evangelho - que o espírito anticristão não podia ser expulso por meio de expedientes como a fuga à cultura pagã, a substituição de velhas leis por novas, ou a supressão do orgulho da filosofia helenista pelo orgulho da *gnosis* cristã. O reino penetrante do pecado podia manifestar-se nas atitudes e costumes dos cristãos, em sua falta de amor nas festas de amor, em seu falar de línguas, em seu orgulho pelas aquisições espirituais, em suas esmolas e em seus martírios. De vez que a batalha não era contra a carne e o sangue, mas contra os princípios espirituais nas mentes e corações dos homens, não havia lugar de refúgio imune ao seu ataque em uma nova cultura cristã. A cidadania dos cristãos era do céu; o seu Lugar de refúgio era com o Cristo ressurrecto. No que concernia à sua vida neste mundo, era de seu dever operarem a sua salvação, e exercerem o dom de viver no espírito de Cristo, fosse qual fosse a comunidade ou a posição em que estivessem, quando alcançados pelo Senhor. Ninguém podia se aproximar do reino de Deus pela mudança de hábitos sociais como o comer e o beber e a guarda dos dias santos, pelo abandono da família em favor do celibato, pela busca de liberdade do estado de escravidão, ou pelo escape às regras das autoridades políticas.

Todavia, Paulo acrescentou a esta proclamação do Evangelho de uma nova vida em Cristo a ética cristã cultural, pois a nova vida na fé, esperança e amor permaneciam fracos e sujeita à luta com Satã, pecado e morte. Além disto, tinha ela de ser vivida no meio de

---

3. Gal. 5:19-21

sociedades evidentemente sujeitas a poderes sombrios. Esta ética era, em parte, uma ética da cultura cristã e, em parte, uma ética para as relações interculturais. À cultura cristã ela provia injunções contra a imoralidade sexual, roubo, preguiça, bebedeira e outros vícios comuns. Ela regulamentava o casamento e o divórcio, as relações de esposos e esposas, de pais e filhos; tratava das soluções de querelas entre cristãos; procurava evitar a formação de facções e heresias; dava instruções sobre a conduta nas coletividades religiosas e providenciava o sustento financeiro das comunidades cristãs necessitadas. Na medida em que esta ética se voltava para as relações dos cristãos e suas igrejas com as instituições sociais não cristãs, as suas prescrições eram diversas. As autoridades políticas eram reconhecidas como divinamente estabelecidas e a obediência às suas leis era requerida como um dever cristão. Todavia, os cristãos não deviam fazer uso dos tribunais em questões prementes de uns contra outros. As instituições econômicas, inclusive a escravidão, eram consideradas com certa indiferença ou aceitas como tais. Apenas as instituições e os costumes religiosos da sociedade não cristã foram completamente rejeitados. Esta ética da cultura cristã, e da vida na cultura, tinha várias fontes. Pouco esforço foi feito para derivá-la diretamente dos ensinamentos de Jesus, embora em um certo número de exemplos as suas palavras fossem de importância básica. Quanto ao mais, ela estava baseada em noções comuns do que era justo e pertinente, nos dez mandamentos, na tradição cristã, e no próprio senso comum de Paulo. Inspiração direta, à parte de tal uso de tradição e razão, não é mencionada como fonte das leis e conselhos. Assim, Paulo parece mover-se na direção de uma resposta sinteticista ao problema Cristo e cultura. Todavia, a maneira como ele relaciona a ética da cultura cristã com a ética do Espírito de Cristo é marcadamente diferente da maneira pela qual Clemente e Tomás procediam de uma para a outra. E a própria ordem é

diferente, pois os sinteticistas vão da cultura a Cristo, ou do Cristo instrutor ao Cristo redentor, enquanto Paulo se move do Cristo que é o juiz da cultura e o redentor na direção da cultura cristã. Esta variação na ordem está vinculada a algo mais significativo. O sinteticista considera a vida cultural como tendo certos valores positivos em si mesma, com as suas próprias possibilidades de realização de uma felicidade imperfeita mas real. Ela está voltada para a aquisição de valores positivos. Mas ela, para Paulo, tinha uma espécie de função negativa. As instituições da sociedade cristã e as leis de tal sociedade, bem como as instituições da cultura pagã, na medida em que têm de ser reconhecidas, parecem, de acordo com o seu ponto de vista, destinadas mais a evitar que o pecado se torne tão destrutivo quanto pode se tornar, do que a perseguir a realização do bem positivo. "Por causa da tentação da imoralidade, cada homem deve ter a sua própria esposa e cada mulher o seu próprio marido". As autoridades governantes são servas de Deus "para executar a sua ira sobre o malfeitor".<sup>4</sup> A função da lei é refrear e expor o pecado e não guiar os homens à retidão divina. Ao invés de duas éticas para dois estágios no caminho da vida, ou para dois tipos de cristãos, o imaturo e o maturo, as duas éticas de Paulo se referem às tendências contraditórias na vida. Uma é a ética da regeneração e vida eterna; a outra é a ética que visa evitar a degeneração. Em sua forma cristã ela não é exatamente uma ética de morte, mas é uma ética para o moribundo. Portanto, não se reconhecem aqui duas espécies de virtude, a moral e a teológica. Não há virtude exceto a do amor que está em Cristo, inseparavelmente combinado com a fé e esperança. Deste ponto emanam todas as outras excelências. A ética da cultura cristã, e da cultura em que os cristãos vivem, é, como tal, sem virtude; ela poderá ser, no máximo, uma ética da ausência de vícios

---

4. I Cor. 7:2; Rom. 13:4.

- embora não haja pontos neutros em uma vida sempre sujeita ao pecado e à graça.

Neste sentido, Paulo é um dualista. As suas duas éticas não são contraditórias, mas não fazem parte de um sistema que as enfeixe intimamente. Elas não podem ser assim relacionadas por se referirem a fins contraditórios, como vida e morte, e porque representam estratégias em duas frentes distintas - a frente do encontro divino-humano e a frente da luta com o pecado e com os poderes das trevas. Uma é a ética dos cristãos na medida em que se subjugam à misericórdia sobrepujante de Deus; a outra tem em vista a sua ira contra toda injustiça. O dualismo de Paulo está ligado não apenas à sua visão da vida cristã como sendo vivida no tempo da luta final e do Novo nascimento, mas também à sua crença de que toda a vida cultural juntamente com os seus fundamentos naturais é tão sujeita ao pecado e à ira que o triunfo de Cristo deve envolver o fim temporal de toda a criação temporal, bem como da cultura temporal. "Carne" neste pensamento representa não apenas um princípio ético, o elemento corrupto na vida espiritual humana, mas também alguma coisa física de que o homem deve ser redimido. Vida na graça não é apenas a vida que vem de Deus, mas também a vida fora do corpo humano. "Enquanto estamos nesta tenda nós gememos angustiados; ...pois enquanto estamos em casa, no corpo, estamos ausentes do Senhor".<sup>5</sup> O morrer para o eu e o ressuscitar com Cristo são eventos espirituais, todavia incompletos sem a morte do corpo terrestre e a sua renovação em forma celestial. Enquanto o homem permanece no corpo ele parece necessitar de uma cultura e das instituições da cultura, não porque elas o levam à vida com Cristo, mas porque refreiam a maldade em um mundo pecador e temporal. Os dois elementos em Paulo não são de modo algum iguais em importância. Seu coração e mente

---

5. II Cor. 5:4,6. Ver cap. VI, nota 2.

se devotam por completo à ética da vida e reino eternos. Somente as necessidades do momento, enquanto a nova vida permanece escondida e a desordem reaparece nas próprias igrejas, arrancam a ele as leis, as admoestações e os conselhos de uma ética cultural cristã.

No segundo século a resposta dualística à questão Cristo e cultura foi confusa e erraticamente oferecida pelo estranho seguidor de Paulo, Márcio. Ele é freqüentemente contado entre os gnósticos por ser quase violento em seu esforço de livrar a fé cristã de suas associações com a cultura judaica, e particularmente em sua tentativa de excluir o Velho Testamento e todos os elementos derivados dele das Escrituras Cristãs. Ao mesmo tempo, ele usava as idéias gnósticas em sua teologia. Por um lado, devemos associá-lo aos cristãos radicais, pois ele fundou uma seita separada da Igreja e caracterizada por um rigoroso ascetismo. Freqüentemente se pensa que ele foi além, tendo-se tornado uma espécie de maniqueísta, que distinguia dois princípios na realidade e dividia o mundo entre Deus e o poder do mal. Mas, como Harnack e outros deixaram claro, Márcio era, antes de mais nada, um paulinista, para quem o Evangelho da graça e misericórdia divinas era a maravilha das maravilhas, algo que causava pasmo e êxtase, algo que não podia ser comparado com coisa alguma.<sup>6</sup> Ele não começa com a lei de Cristo, mas com a revelação da bondade e misericórdia divinas. Mas havia duas coisas que ele não conseguia rimar com aquele Evangelho. Uma destas era a apresentação do Velho Testamento de Deus como o furioso guardião da justiça, e a outra era a vida real do homem neste mundo físico com as exigências, indignidades e os horrores existentes nele. Se fosse apenas o Velho Testamento o

6. Harnack, A.v., *Marcion, Das Evangelium vom Fremden Gott*, caps. iii e vi; conf. Lietzmann, H., *The Beginnings of the Christian Church*, págs. 333 e segs.



que lhe causava preocupações ele o poderia ter desprezado e desenvolvido uma teologia de um Pai Criador amável e uma ética de amor destinada a conseguir êxito em um mundo formado pela graça. Mas o mundo real, como Márcio o via, era "estúpido e mau, rastejando com vermes, uma cova miserável, um objeto de escárnio". Como foi possível pensar-se que o Deus de toda a graça, o Pai de misericórdias, o tivesse feito e fosse responsável, entre outras coisas, por esta "extra herança desagradável de reprodução, e por todo o nauseante desfiguramento da carne humana desde o nascimento até à putrefação final"?<sup>7</sup> Em tal mundo, a família, o Estado, as instituições econômicas e a justiça severa têm, sem dúvida, o seu lugar; mas todo este arranjo foi evidentemente um remendo, o produto de pobre manufatura de um vil material. A vida em Cristo e em seu Espírito, a bênção da misericórdia em resposta a misericórdia, pertenciam a uma esfera completamente diferente.

Com esta compreensão de Cristo, e de uma cultura fundamentada sobre a natureza, Márcio buscou a sua própria solução. Ele descobriu a sua resposta na crença de que os homens estavam tratando com dois deuses: a divindade justa, mas grosseira e limitada, que fez o mundo com a matéria má; e o Deus bom, o Pai, que por meio de Cristo salvou os homens de sua situação de desespero total no mundo misto de justiça e matéria. Ele reconheceu duas moralidades, a saber, a ética da justiça e a ética do amor, sendo que a primeira estava inseparavelmente ligada à corrupção, tendo Cristo vivido, pregado e comunicado apenas a última dessas duas éticas.<sup>8</sup> Daí, Márcio procurou retirar os cristãos do

---

7. É assim que Harnack descreve o ponto de vista de Márcio; *op. cit.*, págs. 144, 145; conf. págs. 94, 97.

8. Harnack, *op. cit.*, pág. 150.

mundo físico bem como do cultural, tanto quanto possível, e formou comunidades em que a vida sexual era rigorosamente suprimida - até o casamento sendo proibido aos crentes - em que o jejum era mais do que um rito religioso, mas em que também as relações de misericórdia e amor entre os homens deviam ser realizadas de acordo com o Evangelho.<sup>9</sup> Mesmo assim, enquanto os homens permaneciam fisicamente vivos, eles podiam viver apenas na esperança de sua salvação pelo Deus bom, e preparando-se para a mesma.

A resposta de Márcio, então, com efeito, não foi realmente dualística, porém mais parecida com a de um cristão exclusivista. O verdadeiro dualista vive na tensão entre dois pólos magnéticos. Márcio desligou esses dois pólos. Justiça e amor, ira e misericórdia, criação e redenção, cultura e Cristo foram separados, e os cristãos marcionistas se esforçaram para viver não somente fora do mundo do pecado, mas, tanto quanto possível, fora do mundo da natureza com que estavam inseparavelmente unidos o pecado e a justiça. Sob tais circunstâncias, o Evangelho de misericórdia acabou sendo, para ele, uma nova lei, e a comunidade dos redimidos uma nova sociedade cultural.

O motivo dualista é forte em Agostinho, mas porque a nota conversionista parece mais característica de seu pensamento nós deixaremos as considerações sobre o seu ponto de vista para uma abordagem posterior. No Cristianismo medieval a solução dualista surge em áreas especiais, como quando escotistas e ocamistas abandonam a maneira sinteticista de encarar revelação e razão e, no entanto, procuram manter a validade de cada uma delas. Esta será também apresentada, em conexão com o problema de Igreja e Estado, como ainda na resposta de Wycliffe à mesma questão.

---

9. *Ibid.*, págs. 186 e segs.

### III. O DUALISMO EM LUTERO E NOS TEMPOS MODERNOS

Martinho Lutero é bem representativo deste tipo, embora ele, como Paulo, seja muito complexo para permitir uma nítida identificação de sua individualidade histórica com um padrão estilizado. A nota fortemente dualística em sua resposta ao problema Cristo-cultura aparece quando colocamos lado a lado suas duas obras mais amplamente conhecidas (embora de nenhuma forma as melhores), que são o Tratado sobre a *Liberdade Cristã*, e o apelo à resistência *Contra as Hordas Assaltantes e Assassinas dos Camponeses*. Elas diferem uma da outra mais ou menos do mesmo modo que o hino de Paulo ao amor que não se irrita difere de seu ataque aos judaizantes, com o seu desejo de que se mutilassem aqueles que enchiam de dúvidas os novos cristãos, com a sua conversa a respeito de circuncisão.<sup>10</sup> Mas a distância entre estes escritos de Lutero é muito maior do que qualquer uma das encontradas em Paulo. Sem dúvida, o temperamento pessoal tem o seu lugar aqui, mas um outro fator deve ser também considerado. Lutero arcava com a responsabilidade de toda uma sociedade nacional em um tempo de tumultos, e Paulo só teria participado de experiência semelhante se tivesse sido Cícero ou Mareus Aurelius e Paulo em uma só pessoa. Seja lá como for, há uma grande distância entre a celebração de Lutero da fé que opera através do amor, sofrendo todas as coisas no serviço do próximo, e a sua injunção aos governantes para "apunhalar, esmagar e matar tantos quantos puderem". Na *Liberdade Cristã*, ele escreve: "Fluem da fé o amor e o gozo no Senhor e, do amor, uma mente aprazível, espontânea e livre, que serve prazerosamente ao próximo e não faz caso de gratidão ou de ingratidão, de louvor ou censura, de ganho ou perda. ...Pois assim como o Pai distribui todas as

---

10. Gal. 5:12.

coisas rica e livremente entre todos os homens, fazendo o seu sol brilhar sobre bons e maus, assim também o filho faz todas as coisas e sofre todas as coisas com aquele gozo condescendente e livre, que é o seu deleite, quando através de Cristo ele vê estas coisas em Deus, o despenseiro de tão grandes benefícios". Mas no panfleto contra os camponeses, lemos que "um príncipe ou senhor deve se lembrar, neste caso, de que é ministro de Deus e servo de sua ira, a quem a espada é entregue para uso contra tais homens. ...Aqui não há tempo para sono, nem lugar para paciência ou misericórdia. É a hora da espada e não o dia da graça".<sup>12</sup> A dualidade que é tão evidente na justaposição destas declarações surge, em Lutero, em muitos outros pontos, embora nem sempre tão incisivamente. Ele parece ter uma dupla atitude para com a razão e filosofia, para com o comércio, para com as organizações e ritos religiosos, bem como para com o Estado e política. Estas antinomias e paradoxos têm sempre sugerido que Lutero dividiu a vida em dois compartimentos, ou ensinou que a mão direita cristã não devia saber o que a mão esquerda mundana estava fazendo. Suas declarações às vezes parecem expressar este ponto de vista. Ele faz nítidas distinções entre vida temporal e espiritual, ou entre o que é exterior e interior, entre corpo e alma, entre o reino de Cristo e o mundo da cultura e obras humanas. É muito importante para ele que estas distinções sejam mantidas sem confusão. Eis porque, defendendo o seu panfleto contra os camponeses, escreve: "Há dois reinos, um o reino de Deus, o outro o reino do mundo. ...O reino de Deus é um reino de graça e misericórdia ... mas o reino do mundo é um reino de ira e severidade. ...Agora, quem confundir estes dois reinos - como os nossos fanáticos falsos o fazem - porá a ira no reino

11. *Works Of Martin Luther*, Philadelphia, 1915-1932, Vol. II, pág. 338.

12. *Ibid.*, Vol. IV, págs. 251 e segs.

de Deus e misericórdia no reino do mundo; e isto é o mesmo que pôr o diabo no céu e Deus no inferno".<sup>13</sup>

Todavia, Lutero não divide o que ele distingue. A vida em Cristo e a vida na cultura, o reino de Deus e o reino do mundo estão intimamente relacionados. O cristão deve afirmar ambos em um simples ato de obediência a um Deus de misericórdia e ira, não como uma alma dividida com uma dupla aliança e dever. Lutero rejeitou a solução sinteticista do problema cristão, mas foi igualmente firme em manter a unidade de Deus e a unidade da vida cristã na cultura. Ele a rejeitou por um número de razões: ela tendia a fazer os mandamentos radicais de Cristo relevantes apenas para uns poucos cristãos mais desenvolvidos, ou para a vida futura, ao invés de aceitá-los como são - exigências incondicionais para todas as almas em cada momento presente; ela tendia tanto a inquietar como a confortar as consciências dos homens de formas difíceis de serem reconciliadas com o Evangelho; ela deixava de lado muito facilmente o pecado da impiedade que afeta os esforços em busca de uma vida ordinária e virtuosa, bem como a procura da santidade; ela não apresenta a majestade singular de Cristo como um legislador e como um salvador, associando-o por demais com outros mestres e redentores. A base do pensamento de Lutero e de sua carreira como um reformador da moralidade cristã foi lançada quando ele chegou à convicção de que o que se requeria do homem no Evangelho era requerido absolutamente por um absoluto Senhor.<sup>14</sup>

---

13. *Works*, Vol. IV, págs 265, 266.

14. Uma excelente descrição do desenvolvimento de Lutero como pensador ético e reformador pode ser encontrada no artigo do Prof. Karl Holl "Der Neubau der Sittlichkeit" em sua obra *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Vol.I, 69 edição, correspondendo ao ânimo antiluterano de tais escritores como Grisar e a um desejo de mostrar como Lutero foi original mesmo quando comparado com Agostinho. O artigo, contudo, é superior ao tratamento amplamente aplicado à ética de Lu-

Se for verdade que esta compreensão parecia levá-lo a assumir a posição cristã exclusivista e a rejeitar a vida na cultura como incompatível com o Evangelho, é verdade também que ele foi impedido de fazer essa escolha em face de sua compreensão de que a lei de Cristo era muito mais exigente do que pensava o Cristianismo radical, pois que requeria um amor a Deus e ao próximo que *fosse* completo, espontâneo e sacrificial, sem visar lucros temporais ou eternos. O segundo passo no desenvolvimento moral e religioso de Lutero ocorreu, então, quando ele compreendeu integralmente que o Evangelho como lei e como promessa não estava diretamente preocupado com ações visíveis dos homens, mas com as fontes do seu comportamento; que ele era a medida pela qual Deus criava de Novo as almas dos homens, capacitando-os a praticar boas obras. Como legislador, Cristo põe todos os homens sob a convicção de sua pecaminosidade, de sua falta de amor e de sua incredulidade. Ele lhes mostra que uma árvore má não pode produzir bom fruto, e que eles são árvores más; que eles não se tornarão retos pelo simples fato de agirem retamente, mas poderão agir retamente somente se antes de mais nada se tornarem retos; e que eles não são retos.<sup>15</sup> Mas como salvador ele cria naqueles cuja autoconfiança destruiu aquela confiança em Deus de que brota o amor ao próximo. Enquanto o homem não confia no seu criador ele será incapaz, em sua angústia com referência a si mesmo e aos seus bens, de fazer qualquer coisa para servir a outrem, estando, porém, sempre a serviço de si mesmo. Ele é, então, envolvido, no círculo vicioso do amor próprio, que o leva a buscar

---

tero por Ernst Troeltsch em sua obra social *Teachings of the Churches*, Vol. II. A interpretação de Holl da atitude de Lutero para com a cultura faz dele um conversionista mais do que o admitiria o presente escritor.

15. Conferir "Treatise on Good Works", Works, Vol. I, "Treatise on Christian Liberty", Works, Vol. II; ver Holl, op. cit., págs. 217 e segs., 290 e segs.

crédito para toda ação aparentemente altruística, e que faz mesmo do seu serviço a Deus uma obra para a qual ele espera recompensa e aprovação. Cristo, pela sua lei, e pelo seu feito de redenção, quebra este círculo de amor próprio e cria a confiança em Deus como Aquele que é o único que pode tornar e torna os homens retos - não em si mesmos, mas na resposta a ele, de seus corações humildes e agradecidos. Lutero compreendeu que o eu não podia vencer o amor próprio, porém que este era vencido quando o eu encontrava a sua segurança em Deus, era libertado da ansiedade e, assim, feito livre para servir ao próximo sem nenhuma pretensão.

Esta é a base do dualismo de Lutero. Cristo trata dos problemas fundamentais da vida moral; ele purifica as fontes de ação; ele cria e torna a criar a comunidade última em que toda ação ocorre. Mas pelo mesmo sinal ele não governa diretamente as ações externas nem constrói a comunidade imediata em que o homem desenvolve a sua obra. Pelo contrário, ele liberta o homem da necessidade de encontrar vocações especiais e fundar comunidades especiais onde vai tentar conseguir respeito próprio e aprovação divina e humana. Ele os livra dos mosteiros e conventos dos piedosos, para o serviço dos seus próximos no mundo, por meio de todas as vocações ordinárias dos homens.

Mais do que qualquer outro grande líder cristão antes dele, Lutero afirmou a vida na cultura como a esfera em que Cristo podia e devia ser seguido; e mais do que qualquer outro ele entendia que as regras a serem seguidas na vida cultural eram independentes da lei cristã ou eclesiástica. Embora a filosofia não oferecesse nenhum caminho que levasse à fé, o homem fiel podia seguir a estrada filosófica em busca dos objetivos que a mesma alcançasse. Em uma pessoa "regenerada e iluminada pelo Espírito Santo através da Palavra", a sabedoria natural do homem "é um instrumento justo e

glorioso e uma obra de Deus".<sup>16</sup> A educação da mocidade em línguas, artes, história, bem como em piedade, oferecia grandes oportunidades ao homem cristão livre, mas a educação cultural era também um dever a ser cumprido.<sup>17</sup> "A música", dizia Lutero, "é um nobre dom de Deus, que vem logo após a teologia. Eu não trocaria o meu pequeno conhecimento de música por nada". O comércio estava também aberto aos cristãos, pois "comprar e vender são necessários. Eles não podem ser postos de lado, e podem ser praticados de um modo cristão".<sup>19</sup> As atividades políticas e mesmo a carreira de soldado eram até mais necessárias à vida comum, sendo, portanto, esferas em que o próximo podia ser servido e Deus obedecido.<sup>20</sup> De fato, algumas poucas vocações foram condenadas, por serem evidentemente irreconciliáveis com a fé em Deus e com o amor ao próximo. Entre estas, Lutero eventualmente incluiu a vida monástica. Em todas estas vocações, em todas as obras culturais a serviço dos outros, as regras técnicas daquela atividade particular deviam ser seguidas. O cristão estava não apenas livre para agir na cultura, mas livre também para escolher os métodos que eram estabelecidos para que fosse alcançado o bem objetivo pelo qual ele se interessava em sua obra. Assim como ele não podia derivar do Evangelho as leis da atividade médica quando tratava de um caso de tifo, assim também

---

16. Kerr, H.T., *A Compend of Luther's Theology*, págs. 4-5; conferir com as observações de Holl sobre o efeito da Reforma sobre a filosofia, *op. cit.*, págs. 529 e segs.

17. Conferir "To the Councilmen of All Cities in Germany That They Establish and Maintain Christian Schools", *Works*, Vol. IV, págs. 103 e segs.

19. Kerr, *op. cit.*, pág. 1478.

19. Kerr, *op. cit.*, pág. 147.

20. "Secular Authority: To What Extent It Should be Obeyed", *Works*, Vol. III, págs. 230 e segs.; "Whether Soldiers, Too, Can Be Saved", *Works*, Vol. V, págs. 34 e segs.



não poderia ele deduzir do mandamento do amor as leis específicas para uma comunidade (*commonwealth*) onde existissem criminosos. Lutero tinha uma grande admiração pelos homens geniais que em suas várias esferas descobriam novas maneiras de agir ao invés de seguirem sempre os processos tradicionais.

Podemos então dizer que o dualismo na solução luterana do problema Cristo e cultura foi o dualismo do "Como" e do "Que" da conduta. De Cristo recebemos o conhecimento e a liberdade para fazermos fiel e amavelmente o que a cultura nos ensina e exige que pratiquemos. A premissa psicológica da ética de Lutero é a convicção de que o homem é um ser dinâmico e para sempre ativo. "O ser e a natureza do homem não podem, por um instante sequer, permanecer sem fazer algo, suportando ou abandonando alguma coisa, pois a vida não pára nunca".<sup>21</sup> O motivo de ação parece vir de nossa natureza dada por Deus; sua orientação e espírito são uma função da fé; seu conteúdo vem da razão e da cultura. A fome nos leva a comer; nossa fé (ou falta de fé) determina se comemos como bons próximos, mostrando-nos interessados pela situação dos outros e pela glória de Deus, ou se o fazemos ansiosamente, sem moderação e egoisticamente; nosso conhecimento de dietética e dos costumes de nossa sociedade relacionados com tal conhecimento e não os da legislação hebraica a respeito daquilo que é puro ou impuro ou as leis da Igreja sobre o jejum - determina o que comer e quando comer. Nossa curiosidade nos faz procurar o conhecimento; nossa atitude religiosa determina como nós o procuramos, se com ansiedade, por reputação, ou se por amor ao serviço, se pelo poder ou se para a glória de Deus; a razão e a cultura nos mostram por que métodos e em que áreas o conhecimento pode ser adquirido. Assim como não há meio de se derivar do Evangelho o conhecimento sobre o que se deve fazer

---

21. "Treatise on Good Works", *Works*, Vol. I, págs. 198 e segs.

como um físico, um construtor, um carpinteiro ou um estadista, assim também não há meio de se obter o espírito certo de serviço, de confiança e de esperança, de humildade e de prontidão para aceitar a correção de qualquer soma de conhecimento técnico ou cultural. Nenhum aumento de conhecimento científico e técnico pode renovar o espírito dentro de nós; mas o espírito certo nos impulsionará a procurar conhecimento e habilidade em nossas vocações especiais no mundo para que possamos servir. É importante para Lutero que estas coisas se mantenham distintas a despeito de suas inter-relações, pois o confundi-las leva à corrupção de ambas. Se buscarmos a revelação de Deus no conhecimento de Geologia, não a encontraremos; mas se procurarmos a Geologia na fé em Deus, acabaremos perdendo tanto a Deus como as rochas. Se fizermos da estrutura da comunidade cristã primitiva uma regra para o governo civil, estaremos substituindo o espírito daquela comunidade, com a sua dependência de Cristo como o doador de todas as boas dádivas, por uma independência autojustificante de nós mesmos; se considerarmos nossas estruturas políticas como reinos de Deus, e esperarmos que através de papados e reinos nos aproximaremos dele, não poderemos ouvir sua palavra ou ver o seu Cristo, nem poderemos conduzir nossas atividades políticas dentro de um espírito correto.

Grande tensões perduram, pois técnica e espírito se interpenetram, e não são facilmente distinguíveis e nem recompostos em um simples ato de obediência a Deus. A técnica é orientada rumo às coisas temporais; mas o espírito é uma função das relações do Cristão com o eterno. O espírito é algo altamente pessoal; é ele a coisa mais profunda no homem; a técnica é um hábito, uma habilidade, uma função do ofício ou vocação que ele tem na sociedade. O espírito cristão de fé é orientado rumo à misericórdia divina; as técnicas dos homens quase sempre se destinam a evitar os males que surgem das flutuações da justiça divina. O cristão se defronta a cada momento, como cidadão do reino eter-

no e do império de Deus que tudo subordina, com os valores imediatos e transitórios dos homens físicos, que também são seus, mas, acima de tudo, dos seus próximos. O tipo de conflito que deve sentir um estadista quando faz cair a produção de cereal em favor da prosperidade a longo prazo de uma nação é aqui aumentado imensamente. Temporalmente, empregamos o nosso melhor conhecimento para ganhar o nosso pão diário; como cidadãos da eternidade, nós somos (ou devemos ser) sem ansiedade. Esta tensão se faz mais aguda pelo fato de ser combinada com a polaridade de pessoa e sociedade. Por si mesmo, como um indivíduo infinitamente dependente de Deus e que confia nele, uma pessoa sente o dever e talvez a possibilidade de fazer sua obra sem esperança de recompensa terrena; mas ele é também pai e nutridor, um instrumento pelo qual Deus provê o alimento de cada dia aos filhos. Como tal ele não pode, em obediência a Deus, negligenciar as reivindicações de salário. A tensão se torna ainda mais aguda quando o que é requerido do homem em seu serviço aos outros for o uso de instrumentos de ira com vista a protegê-los do irascível. Lutero é muito claro quanto a este ponto. Na medida em que uma pessoa é responsável apenas por si mesma e por seus bens, a fé torna possível o que a lei de Cristo exige, a saber: que ele não se defenda contra ladrões ou contra os que pedem emprestado, contra tiranos ou inimigos. Mas uma vez lhe seja confiado o cuidado de outrem, como pai ou governador, em obediência a Deus, ele deve usar a força para defender os seus próximos contra a força. Pecado maior aqui será o desejo de ser santo ou de exercer misericórdia onde a misericórdia é destrutiva.<sup>22</sup> Assim como Deus faz uma obra "estranha" - a saber, uma obra que aparentemente não é de misericórdia mas de ira - nas calamidades naturais e históricas, assim também

---

22. Ver especialmente "Secular Authority", Works, Vol.III, págs. 236 e segs. Ver também Kerr, *op. cit.*, págs. 313 e segs., para outras passagens relevantes.

ele requer que o cristão obediente faça uma obra "estranha" a qual esconde a misericórdia de que ele é instrumento.

Vivendo entre o tempo e a eternidade, entre ira e misericórdia, entre a cultura e Cristo, para o verdadeiro luterano a vida é ao mesmo tempo trágica e alegre. Não há solução para o dilema, deste lado da morte. Os cristãos, ao lado de outros homens, têm recebido o dom comum da esperança de que a situação presente e má do mundo chegará a um fim, e um bom tempo advirá. Todavia não existe uma dupla felicidade para eles, de vez que enquanto durar a vida haverá pecado. A esperança de uma cultura melhor "não é a sua preocupação principal, mas sim a de que seja aumentada a sua bênção particular, que é a verdade como presente em Cristo. ...Mas além disto eles terão ...as duas maiores bênçãos em sua morte. A primeira, no fato de que através da morte toda a tragédia dos males deste mundo chega ao fim. ...A outra bênção da morte é esta, que ela não apenas põe fim às dores e males desta vida, mas (o que ainda é mais excelente) põe termo aos pecados e vícios. ...Pois esta nossa vida é tão cheia de perigos - o pecado como uma serpente, cercando-nos de todos os lados - que nos é impossível viver sem pecar; porém a mais justa morte nos livra destes perigos e corta de nós o pecado, deixando-nos limpos".<sup>23</sup>

A resposta de Lutero à questão Cristo e cultura era a de um pensador dialético e dinâmico. Sua reprodução por muitos que se chamaram seus seguidores foi estática e não dialética. Eles substituíram sua ética intimamente relacionada por duas moralidades paralelas. Assim como a fé se tornou matéria de crença antes que a orientação fundamental e confiante do homem em cada momento para com Deus, assim também a liberdade

---

23. "The Fourteen of Consolation", Works, Vol. 1, págs. 148 e seguintes.

do cristão se transformou em autonomia em todas as esferas especiais de cultura. É um grande erro confundir-se o dualismo paralelístico de vida espiritual e vida temporal, que são separadas, com a interpretação do Evangelho dada por Lutero, da fé em Cristo operando através do amor no mundo da cultura.

O motivo dualístico tem aparecido no cristianismo pós-luterano também em formas não paralelísticas. Porém muitas das suas expressões, quando comparadas com a de Lutero, parecem débeis e abstratas. Em afirmações paradoxais e escritos ambivalentes Soren Kierkegaard estabelece o caráter dual da vida cristã. Ele mesmo é um ensaísta, um esteta, que deseja ser entendido como um homem de sua cultura, e todavia não como um esteta e como um homem de cultura, mas como um autor religioso.<sup>24</sup> Ele procura demonstrar filosoficamente a impossibilidade de se formular filosoficamente a verdade que é "verdade para mim". A vida cristã tem para ele o aspecto duplo de uma intensa relação do interior com o exterior e de uma relação total e não espetacular do exterior com os outros homens e coisas. Neste particular, ele parece estar representando e não tanto demonstrando a ética dual de Lutero; ele é um homem em seu escritório, usando os instrumentos deste no espírito da fé. Na consciência do pecado, na humildade externa, e na confiança na graça, Kierkegaard, um homem culto em sua cultura, desenvolve a sua obra como um literato e aspirante ao ministério (outra dualidade nele). Mas este não é o seu problema essencial, a saber, que como um cristão ele deva fazer a obra dúbia de um artista escritor e a obra, possivelmente ainda mais dúbia, de escrever os discursos para edificação. O dualismo com que ele luta é o do finito e infinito; e porque isto caracteriza todos os seus escritos, ele se acerca do problema Cristo e cultura mas não se envolve fortemente no mesmo. O debate em que

---

24. Ver *The Point of View for my Works as an Author*, parte I.

ele está engajado é um debate solitário consigo mesmo. Às vezes parece que ele não quer propriamente tornar-se um cristão, mas sim uma espécie de Cristo; alguém em quem o infinito e o finito estão unidos; alguém que sofre pelos pecados do mundo e não alguém para quem, antes de mais nada, sofreu a vítima eterna. Em seu isolamento como "o indivíduo" ele analisa magnificamente o caráter do verdadeiro amor cristão, estando porém mais preocupado com a referida virtude do que com os seres que devem ser amados. Na medida em que trata do problema Cristo e cultura ele o faz mais no espírito do Cristianismo exclusivista do eremita do que no do cenobita. "O homem espiritual", escreve ele, "difere de nós, outros homens, pelo fato de ser capaz de suportar o isolamento, sendo que o seu grau de homem espiritual é proporcional à sua capacidade de suportar o isolamento, enquanto nós, os demais homens, temos constantemente necessidade de 'os outros', da multidão. ...Mas o Cristianismo do Novo Testamento está precisamente fundamentado sobre e relacionado com este isolamento do homem espiritual. O Cristianismo no Novo Testamento consiste em amar a Deus, em ódio ao homem, em ódio a si mesmo, e portanto aos outros homens, em odiar pai, mãe, filho, esposa, etc., a maior expressão do mais agonizante isolamento".<sup>25</sup> Tão extrema expressão, que trata o Novo Testamento de um modo tão abstrato, pode naturalmente ser contrabalançada por outros ditos kierkegaardianos. Mas o tema do indivíduo isolado é dominante. Não existe aqui o reconhecimento do fato de que as pessoas existem apenas nas relações "eu-tu"; e a consciência do "nós" está quase completamente ausente. Portanto, as sociedades culturais não interessam a Kierkegaard. No Estado, na família e na igreja ele vê apenas um desserviço a Cristo. Ele admite que, na Dinamarca, somente ele estava lutando duramente para se tornar cristão; ele parece

---

25. *Attack upon "Christendom"*, pág. 163.

pensar que toda religião social, o Estado e a Igreja tinham o dever de serem capazes de expressar, mais facilmente do que o faziam as suas produções literárias, o que significava o ser contemporâneo de Cristo.<sup>26</sup>

Kierkegaard está, de fato, protestando, como um cristão na cultura do século dezenove, contra o Cristianismo cultural ou cultura cristianizada dos seus dias, que na Europa central tinha usado o dualismo de Lutero como um modo de domesticar o Evangelho e diminuir todas as tensões. Respostas mais fielmente dualísticas foram oferecidas por outros, que não conseguiram, em obediência a Cristo, evitar as exigências da cultura, mas que entenderam também quão entranhado estava Cristo na cultura. Ernest Troeltsch viveu o problema como um duplo dilema. Por um lado, ele lutava com a questão do absolutismo de um Cristianismo que era a religião cultural do Ocidente; por outro, ele se preocupava com o conflito entre a moralidade da consciência e a moralidade social voltada para a consecução e conservação dos valores representados pelo Estado e nação, ciência e arte, economia e tecnologia. Não era o Cristianismo em si mesmo uma tradição cultural, sem exigências maiores do que as das outras partes de uma civilização histórica e transitória? Troeltsch não pôde dar a esta questão a resposta do cristão cultural. O Cristianismo, na verdade, era algo relativo, mas através dele chegava aos homens uma exigência absoluta; e ainda que tal exigência chegasse apenas aos homens ocidentais, ela continuaria sendo um absoluto no meio da relatividade.<sup>27</sup> A exigência de Jesus foi identificada

---

26. As melhores introduções ao pensamento de Kierkegaard são a obra de Bretall, Robert (editor), *A Kierkegaard Anthology*; de Dru A. (editor) *The Journals of Soren Kierkegaard*; e de Swenson, David, *Something about Kierkegaard*.

27. Glaubenslehre, págs. 100 e segs.; também *Christian Thought*, págs. 22 e segs.

por Troeltsch com a ética da consciência. Por mais histórico que seja o desenvolvimento da consciência, ela, ainda assim, confronta os homens históricos com a obrigação de se tornarem personalidades livres, e de se defenderem como tais, sendo interiormente unificados e clarificados, independentemente de um mero destino; e também com a obrigação de honrarem a livre personalidade em todos os homens, unindo-os aos vínculos morais da humanidade. A moralidade da consciência estará, sem dúvida, sempre engajada em uma luta com a natureza. "O Reino de Deus, exatamente porque transcende a história, não pode limitar e nem dar forma a esta. A história terrena permanece como fundamento e pressuposição da decisão pessoal e da santificação; mas em si mesma ela segue o seu caminho como uma mistura de razão e de instinto natural, e nunca pode se deter em qualquer empenho, a não ser em um grau relativo e durante um certo espaço de tempo".<sup>28</sup> Esta luta com a natureza não é, contudo, a única que o homem tem de sustentar. Há na sua consciência ética uma outra moralidade além da moralidade da consciência propriamente dita. Ele se dirige rumo à consecução dos valores culturais, dos bens objetivos e obrigatórios que as suas instituições representam - justiça, paz, verdade, bem-estar, etc. Embora a consciência e a moralidade dos valores culturais estejam intimamente relacionadas, as "duas esferas se encontram apenas para divergirem". A consciência é transistórica; ela zomba da morte, pois "nenhum mal sucederá a um homem bom na vida ou na morte; mas a moralidade dos valores culturais é histórica e se preocupa com a manutenção das coisas perecíveis. Nenhuma síntese se faz possível aqui, salvo nos atos de conquista individual. Em última análise, somos justificados

28. *Ibid.* seção II, parte I, "The Morality of the Person and of Conscience", págs. 39 e segs.



apenas pela fé.<sup>29</sup> O próprio Troeltsch experimentou estas tensões de um modo muito agudo, na medida em que procurou desincumbir-se de tarefas políticas na República de Weimar. É claro que esta versão dos preceitos de Cristo estava muito mais relacionada com a interpretação cristã cultural do Novo Testamento, corrente nos seus dias, do que com uma leitura mais literal e radical dos Evangelhos. Mesmo assim permaneceu uma tensão entre Cristo e cultura, uma tensão que não pôde ser resolvida, a não ser em uma vida de luta contínua.

Em nosso tempo correm muitas versões da solução dualista.<sup>30</sup> Afirma-se, por exemplo, que fé e ciência não podem estar nem em conflito nem numa relação positiva de uma para com a outra, de vez que representam verdades incomensuráveis. O homem é um grande anfíbio que vive em dois reinos, não devendo usar em um as idéias e métodos próprios do outro. 31 O dualismo surge em medidas práticas e justificações teóricas da separação de Igreja e Estado. Roger Williams tem-se tornado o símbolo e o exemplo de tal dualismo na América. 21 e rejeitou as tentativas sinteticistas e conversionistas do anglicanismo e do puritanismo tendentes a unir a política e o Evangelho, não só porque a união corrompia o Evangelho por associar a força espiritual à coerção física, mas também porque corrompia a política, introduzindo nela elementos estranhos à sua natureza. Ele também não aceitou o esforço quaker

---

29. *Ibid.* parte II, "The Ethics of Cultural Values", págs. 71 e segs.

30. Entre estes dualismos que evitam o paralelismo ou a compartimentalização da vida moral deve ser mencionada a obra de Reinhold Niebuhr *Moral Man and imoral Society*, 1932, e a de A. D. Lindsay *The Two Moralities: Our Duty to God and to Society*, 1940.

31. Para uma declaração típica desta posição, ver a obra de J. Needham, *The Great Amphibium*, 1931.

de fundar uma comunidade civil (*commonwealth*) nos alicerces da espiritualidade cristã, porque este era inadequado em termos políticos tanto quanto perverso em termos cristãos.<sup>32</sup> O problema de combinar a lealdade a Cristo com a aceitação da religião social lhe parecia ainda mais difícil do que o de Cristo e César. A atitude de pesquisador que ele assumiu, depois de deixar as igrejas: Anglicana, Puritana e Batista, representava um *modus vivendi* e não tanto uma solução do problema. Em ambos os casos, o político e o eclesiástico, Williams permanece como representante de um dualismo comum no protestantismo.

A resposta dualística tem também sido aceita em teoria e prática por expoentes da cultura. Defensores políticos da separação de Igreja e Estado, economistas que lutam pela autonomia da vida econômica, filósofos que rejeitam as combinações de razão e fé propostas pelos sinteticistas e pelos cristãos culturais, freqüentemente se situam bem longe de uma atitude anticristã. Um Nicolau Hartmann, por exemplo, ao estabelecer a antítese entre a fé cristã e a ética cultural, admite que as atinômias permaneçam, sem sugerir que devam ser resolvidas em favor da cultura. Mesmo os positivistas, que não podem; achar uma base para a fé na vida da razão, podem, por outro lado, não estar dispostos a repudiá-la; ela pertence a uma ordem diferente da existência humana.<sup>33</sup>

Freqüentemente tais soluções, quer sejam oferecidas por clérigos ou por outros, não têm seriedade moral, nem profundidade racional. O dualismo pode ser o refúgio

---

32. Ver *The Bloody Tenent of Persecution*, George Fax Digg'd Out of His Burroes, *Experiments in Spiritual Life and Health*, e *Letters*. Todos estes, exceto os *Experiments*, podem ser prontamente conseguidos nas *Publications of the Narragansett Club*.

33. Ver Ayer, A.J., *Language, Truth and Logic*, 1936. A religião e a ética são aqui descritas como insignificantes no sentido exato da palavra; elas expressam emoção apenas.

de pessoas de mentes mundanas que desejam prestar uma ligeira reverência a Cristo, ou dos espiritualistas piedosos que sentem que devem alguma cortesia à cultura. Políticos que desejam manter a influência do Evangelho fora do reino da "Política Real", e homens do domínio econômico, que desejam antes de mais nada lucrar sem serem lembrados de que os pobres herdarão o reino, podem professar o dualismo como uma racionalização conveniente. Porém tais abusos não são mais característicos da posição do que aqueles abusos associados com qualquer uma das outras atitudes. O Cristianismo radical tem produzido os seus monges severos, seus claustros imorais e os seus exibicionistas morais. Os Cristianismos culturais e sinteticistas têm permitido que os homens justifiquem a cobiça do poder e a retenção de velhas idolatrias. A integridade e sinceridade morais não acompanham a adoção de uma ou outra destas posições, embora cada uma delas, inclusive e especialmente o dualismo, tenha sido assumida pelos homens em conseqüência de um esforço sincero e de um ardente anseio de integridade em obediência a Cristo.

#### **IV. AS VIRTUDES E VÍCIOS DO DUALISMO**

Há vitalidade e força no *motif* dualístico como estabelecido pelos seus grandes expoentes. Ele reflete as lutas reais do cristão que vive "entre os tempos", e que, no meio deste conflito no tempo da graça, não pode pretender viver a ética do tempo de glória, que ele aguarda tão ardentemente. Trata-se de um relato de experiência e não um plano para uma campanha. Se por um lado ele fala do poder de Cristo e seu Espírito, por outro lado ele não omite o reconhecimento da força e prevalência

do pecado em toda a existência, humana. Há uma impressionante honestidade na descrição de Paulo do conflito íntimo, e no "Pecca fortiter" de Lutero, que freqüentemente está faltando nas histórias dos santos. Seu reconhecimento de que o pecado está não apenas nos crentes mas também na sua comunidade, está mais de acordo com o que o cristão sabe a respeito de si mesmo e de suas igrejas do que com as descrições de comunidades (*commonwealth*) santas e sociedades perfeitas, postuladas por radicais e sinteticistas. Quer as afirmações dualistas sejam inteligíveis ou não, do ponto de vista de sua consistência interna, elas são inteligíveis e persuasivas como correspondentes à experiência.

Os dualistas, contudo, não são apenas repórteres da experiência cristã. Mais do que qualquer outro grupo precedente de que temos tratado, eles levam a sério o caráter dinâmico de Deus, do homem, da graça e do pecado. Há algo de estático na idéia de fé do cristão radical. Esta é para ele uma nova lei e um Novo ensino. E em grande parte isto é verdade também quanto ao sinteticista, embora este reconheça um elemento dinâmico nos altos escalões da vida cristã. O dualista, contudo, enuncia a ética da ação; da ação de Deus, do homem e dos poderes maus. Tal ética não pode consistir de leis e virtudes admiravelmente organizadas em oposição aos vícios, mas pode ser sugerida e esboçada, pois, de fato, a ação viva só pode ser sugerida e indicada. Trata-se de uma ética de liberdade, não no sentido de liberdade da lei, mas no sentido da ação criativa, em resposta à ação sobre o homem. Com a sua compreensão da natureza dinâmica da existência os dualistas têm feito uma contribuição grande e única ao conhecimento cristão e à ação cristã. Eles têm dirigido a sua atenção para a profundidade e poder da obra de Cristo, como esta penetra as profundezas da mente e coração humanos, limpando as fontes da vida. Eles têm posto de lado toda a análise superficial da inclinação

humana para o vício, e têm tentado focalizar as raízes profundas da depravação do homem. Seguindo estas percepções, e parcialmente em consequência delas, eles têm-se tornado revigoradores tanto do Cristianismo como da cultura. Ao Cristianismo eles têm veiculado novas apreensões da grandeza da graça de Deus em Cristo, nova, disposição de vida militante, e emancipação dos costumes e organizações que têm estado substituindo o Senhor vivente. A cultura eles têm trazido o espírito de um desinteresse que não pergunta o que exige diretamente a lei cultural ou a lei do Evangelho e qual será a recompensa do eu, mas, antes, que requer o serviço ao próximo dentro de determinadas circunstâncias, e que pergunta: que circunstâncias são realmente estas?

É evidente, por certo, que o dualismo tem sido cercado pelos vícios que acompanham as suas virtudes; e para este ponto outros grupos no Cristianismo continuam a chamar a atenção. Podemos evitar referência àqueles abusos da posição já mencionados, e considerar apenas as duas acusações mais verberadas: que o dualismo tende a levar os cristãos a um antinomismo e a um conservantismo cultural. Alguma coisa tem que ser dita com referência a estes dois pontos. A "relativização" de todas as leis da sociedade, da razão, e de todas as outras obras dos homens - pela doutrina de que todas estão incluídas no pecado, não importando quão elevadas ou quão inferiores se mostrarem, quando medidas pelos padrões humanos - tem, sem dúvida, dado ocasião ao homem esclarecido, ou ao homem em desespero, de pôr de lado as regras do viver civilizado. Eles têm invocado Lutero ou Paulo como autoridade na disputa sobre se há diferença entre os homens serem pecaminosamente obedientes ou pecaminosamente desobedientes à lei, entre serem obedientes ou desobedientes a uma lei pecaminosa, entre o buscarem pecaminosamente a verdade ou o viverem como céticos, entre serem moralmente autojustificantes, ou serem complacente

amorais consigo mesmos. Evidentemente está longe do dualista a intenção de incentivar um comportamento *sub-legal* e *subcultural* por saber de uma vida *supralegal* e discernir o pecado na cultura. Todavia ele tem de aceitar a responsabilidade, quando não a tentação de colocar, pelo menos as formas racionalizantes de recusa de resistência à tentação, no caminho da impertinência dos fracos. O fato de isto ser assim, de forma alguma invalida o que ele tem a dizer quanto à prevalência do pecado e quanto à prevalência da diferença entre a graça e toda a obra humana. Mas tal fato indica que ele não pode dizer tudo o que precisa ser dito; e que os cristãos culturais e sinteticistas precisam estar ao seu lado com as suas injunções de obediência à lei cultural - embora estes, por sua vez, não possam dizer o que o dualismo deva pregar acerca da pecaminosidade que se prende à obediência. A Igreja escolheu mais sabiamente do que Márcio, quando associou às epístolas de Paulo o Evangelho de Mateus e a carta de Tiago.

Tanto Paulo como Lutero têm sido caracterizados como conservadores culturais. Muito se pode dizer quanto ao efeito final de sua obra na promoção de reforma cultural; todavia, parece verdade que eles estavam profundamente interessados em provocar mudança apenas dentro de uma das grandes instituições culturais com sua disposição de hábitos, em seus respectivos tempos: a religiosa. Quanto ao mais, pareciam estar contentes pelo fato de o Estado e a vida econômica - com a escravidão, em um caso, e a estratificação social, em outro - continuarem relativamente sem mudança. Eles desejavam e requeriam progresso na vida dos príncipes, dos cidadãos, dos consumidores, dos comerciantes, dos escravos, dos senhores, etc.; mas estes melhoramentos deveriam ocorrer dentro de um contexto de hábitos sociais relativamente inalterado. Mesmo a família, de acordo com o seu ponto de vista, deveria manter o seu

caráter predominantemente patriarcal, a despeito dos seus conselhos aos maridos, às esposas, aos pais e aos filhos para amarem uns aos outros em Cristo.

Tal conservantismo parece, na verdade, estar diretamente ligado à posição dualista. Se ele, não obstante, tem contribuído para a mudança social, o tem feito em grande parte, sem intenção e com a assistência de outros grupos. Conservantismo é uma consequência lógica da tendência de pensar da lei, Estado, e outras instituições como freios e diques contra o pecado, impedidores da anarquia, e não como agências positivas através das quais os homens em união social prestam serviço aos próximos, avançando rumo à vida verdadeira. Além disto, para os dualistas, tais instituições pertencem inteiramente ao mundo temporal e passageiro. Mas, surge uma questão, relacionada com este ponto. Parece haver uma tendência no dualismo, como representado tanto por Paulo como por Lutero, no sentido de relacionar temporalidade ou finitude com o pecado, de modo a colocar a criação e queda dentro de uma relação de proximidade muito estreita, e, nesta conexão, não fazer inteira justiça à obra criativa de Deus. A idéia, que em Márcio e Kierkegaard é estabelecida de uma forma herética, é pelo menos sugerida por seus grandes predecessores. Em Paulo, a idéia de criação é usada significativamente somente para reforçar o seu primeiro princípio da condenação de todos os homens por causa do pecado, enquanto o seu uso ambíguo do termo "carne" indica uma incerteza fundamental a respeito da bondade do corpo criado. Para Lutero, a ira de Deus se manifesta não apenas contra o pecado, mas contra todo o mundo temporal. Portanto, há nestes homens não apenas uma expectativa ardente de uma vida nova em Cristo, mediante a morte do eu para si mesmo, mas também um anseio pela morte do corpo e pelo fim da ordem temporal. Morrer para o eu e ressuscitar com Cristo para a vida com Deus são, sem dúvida, fatos da maior importância; mas o auto-centrismo e a finitude estão de tal forma unidos que a

transformação espiritual não deve ser esperada deste lado da morte. Estes pensamentos levam à idéia de que em toda obra temporal na cultura os homens lidam apenas com o transitório e mortal. Daí, por mais importantes que sejam os deveres culturais para os cristãos, sua vida não está neles; ela está escondida com Cristo, em Deus. É neste ponto que o *motif* conversionista, tão semelhante ao dualista em outros aspectos, surge nitidamente ligado a ele.



## Capítulo Sexto

### CRISTO, O TRANSFORMADOR DA CULTURA

#### 1. CONVICÇÕES TEOLÓGICAS

A COMPREENSÃO conversionista das relações de Cristo e cultura é mais achegada ao dualismo, mas tem afinidades também com outras grandes atitudes cristãs. Fica evidente, entretanto, que ela representa um *motif* diferente, quando nos movemos do Evangelho de Mateus e da carta de Tiago, através das epístolas de Paulo, ou de Tertuliano, passando pelos gnósticos e por Clemente, até Agostinho, ou de Tolstoi, Ritschl e Kierkegaard até F. D. Maurice. Os homens que apresentam o que chamamos de resposta conversionista ao problema Cristo e cultura pertencem, evidentemente, a uma grande tradição central da Igreja. Embora se apeguem a uma distinção radical entre a obra de Deus em Cristo e a obra do homem na cultura, eles não seguem o caminho do Cristianismo exclusivista, isolando-se da civilização ou rejeitando as instituições com a amargura tolstoiana. Embora aceitem a sua situação na

sociedade com seus deveres, em obediência ao seu Senhor, eles não procuram modificar o incisivo julgamento de Jesus Cristo sobre o mundo em sua plenitude. Na sua cristologia, eles são como os sinteticistas e dualistas; para eles o Redentor é mais do que o doador de uma nova lei, e Deus, com quem o homem se encontra, é mais do que o representante das melhores fontes espirituais da humanidade. Entendem eles que, em sua obra, Cristo não se preocupa tanto com os aspectos externos e superficiais do comportamento humano, em primeiro lugar, mas põe à prova o coração do homem e julga a sua vida subconsciente; que ele trata com aquilo que é mais profundo e mais fundamental no homem. Ele cura a mais obstinada enfermidade humana, a tísica do espírito, a doença mortal; ele perdoa o pecado mais prolífico e mais escondido, a desconfiança, a falta de amor e o desespero do homem em sua relação com Deus. E isto ele faz, não somente mediante o oferecimento de idéias, conselho e leis, mas vivendo com os homens em grande humildade, suportando a morte por amor a eles, e ressuscitando do túmulo em uma demonstração da graça de Deus, antes que em um argumento sobre a mesma. Em sua compreensão do pecado os conversionistas são mais parecidos com os dualistas do que com os sinteticistas. Eles notam que este está profundamente enraizado na alma do homem, penetrando toda a obra humana, e que não existe gradação de -corrupção, ainda que os seus sintomas sejam vários. Daí discernirem também o quanto a obra cultural, em que os homens promovem a sua própria glória, individual ou socialmente, como membros de uma nação ou da humanidade, jaz sob o juízo de Deus - do Deus que não busca a sua própria vantagem. Eles vêem a autodestruição na auto-contradição. Todavia eles crêem também que tal cultura jaz sob o governo soberano de Deus e que o cristão deve desenvolver a obra cultural em obediência ao Senhor.

O que distingue os conversionistas dos dualistas é a sua atitude mais positiva e esperançosa para com a

cultura. A sua posição mais afirmativa parece estar intimamente relacionada com três convicções teológicas. A primeira destas se refere à criação. O dualista tende a concentrar-se na redenção através da cruz e ressurreição de Cristo, de modo que a criação passa a ser para ele uma espécie de prólogo ao poderoso feito da expiação. Embora ele afirme com Paulo que em Cristo "todas as coisas foram criadas, no céu e na terra, visíveis e invisíveis, sejam tronos, sejam dominações, sejam principados, sejam autoridades tudo foi criado por ele e para ele",<sup>1</sup> tal idéia só recebe uma ênfase relativamente fraca, idéia esta que é muito mais usada para introduzir o tema da reconciliação. Para o conversionista, contudo, a atividade criativa de Deus e de Cristo em Deus é um tema de importância fundamental, jamais sendo subjugado pela (ou jamais subjugando a) idéia de expiação. Daí o homem, a criatura, operando em um mundo criado, viver, como o vê o conversionista, sob o governo de Cristo e pelo poder e ordenar criativos da Palavra divina, muito embora em sua mente não redimida ele possa acreditar que esteja vivendo no meio de coisas vãs e debaixo da ira divina. É verdade que o dualista sempre diz algo semelhante a isto, também, mas ele tende a qualificar de tal forma as suas afirmações com referências à ira de Deus, como particularmente manifesta no mundo físico, que a beneficência do Governador da natureza fica sendo um tanto suspeita. O efeito da teoria de cultura do conversionista sobre o seu pensamento acerca da criação é considerável. Ele descobre lugar para uma resposta ordenada e afirmativa da parte do homem criado à obra criativa e ordenadora de Deus, muito embora a criatura possa fazer de má vontade a sua obra, na medida em que carpa o solo, cultiva a sua mente e organiza a sua sociedade, e muito embora possa administrar perversamente a ordem que lhe foi dada com sua existência. Em

---

1. Col. 1:16

conexão com este interesse pela criação, o conversionista tende a desenvolver uma fase da cristologia, negligenciada pelo dualista. Por um lado, ele ressalta a participação da Palavra, do Filho de Deus, na criação, não como esta ocorreu uma vez, mas como ocorre na origem imediata, no início momentâneo e lógico de todas as coisas, na mente e poder de Deus. Por outro lado, ele se preocupa com a obra redentora de Deus na encarnação do Filho, e não meramente com a redenção em sua morte, ressurreição e volta em poder. Não que o conversionista se volte do Jesus histórico para o Logos que estava no princípio, ou negue a maravilha da cruz por admirar o nascimento em uma estrebaria. Ele procura manter juntos, em um movimento, os vários temas da criação e redenção, de encarnação e expiação. O efeito desta compreensão da obra de Cristo na encarnação, bem como na criação, sobre o pensamento do conversionista acerca da cultura, é iniludível. A palavra que se fez carne e habitou entre nós, o Filho que faz a obra do Pai no mundo da criação, penetrou a cultura humana, cultura esta que nunca esteve sem a sua atividade ordenadora.

A segunda convicção teológica que modifica o ponto de vista conversionista acerca da obra e costume humanos é a sua compreensão da natureza da queda do homem de sua bondade original. Como temos notado, o dualismo sempre coloca a criação e queda numa relação tal de proximidade que se sente tentado a falar quase em termos gnósticos, como se a criação do eu finito ou da matéria finita implicasse em queda. Estar no corpo é estar longe de Cristo; nada de bom habita na carne; ser carnal significa estar vendido sob o pecado. Tudo isto é verdade para um Paulo e para um Lutero, não somente porque o espírito do homem que habita no seu corpo seja pecador, mas também porque o corpo

dá ensejo à tentação insopitável do pecado.<sup>2</sup> Daí tenderem tais cristãos a pensar nas instituições de cultura como portadoras de uma função grandemente negativa em um mundo temporal e corrupto. Elas seriam ordens de corrupção, impeditivas da anarquia, diretivas da vida física e preocupadas totalmente com questões temporais. O conversionista concorda com o dualista ao afirmar a doutrina de uma queda radical do homem. Mas ele, muito insistentemente, distingue a queda da criação e das condições da vida no corpo. Para ele, a queda é uma espécie de reverso da criação, não sendo de nenhuma forma a sua continuação. Ela é uma ação do homem e não, de modo algum, um ato de Deus. Ela é moral e pessoal e não física e metafísica, embora tenha conseqüências físicas. O resultado do distanciamento do homem em relação a Deus, além disto, ocorre totalmente da parte do homem, e não da parte de Deus. A palavra que deve ser usada aqui para designar as conseqüências da queda é "corrupção". A natureza boa do homem tornou-se corrupta; ela não é má como algo que não devesse existir, mas deformada, torcida e transviada. Ele ama com o amor que lhe é dado em sua criação, mas ama os seres de um modo

---

2. Sobre este ponto muito controvertido, ver Lietzmann, Hans, *An die Roemer* (Handbuch zum Neuen Testament, Vol. VIII), págs. 75 e segs. Comentando Romanos vii, 14-25, Lietzmann diz, "O ponto de vista que afirma que as ações pecaminosas do homem têm a sua origem em um 'impulso mau' trabalhando dentro dele pode também ser encontrado na teologia contemporânea judaica; mas o que é estranho a esta é aqui de decisiva importância, isto é, que este impulso está vinculado à carne.. Pode-se fazer uma escolha e considerar Paulo como um originador independente desta doutrina, ou reconhecer o fato de que um contemporâneo do apóstolo (Philo), que também era um judeu helenista, apresenta a mesmo ensinamento. No caso de a segunda alternativa ser considerada, de acordo com os padrões do método histórico, mais correta, então se poderá dizer que Paulo, tanto quanto Philo, o derivaram da atmosfera helenística que os cercava".

errado, em uma ordem errada; ele deseja o bem com o desejo que lhe foi dado pelo seu criador, mas aspira aos bens que não são bons para ele e assim perde o seu verdadeiro bem; ele produz fruto, mas este é deformado e amargo; ele organiza a sociedade com a ajuda de sua razão prática, mas trabalha contra a propósito das coisas com o forçar obstinado de sua razão em caminhos irracionais, e assim desorganiza as coisas no próprio ato de sua organização. Daí ser a sua cultura uma ordem toda corrompida e não tanto uma ordem de corrupção, como esta o é para os dualistas. Trata-se de um bem pervertido e não de um mal; ou então ela será um mal como perversão, e não como maldade do ser. O problema da cultura é, portanto, o problema de sua conversão, e não o de sua substituição por uma nova criação, embora esta conversão seja tão radical que se pode dizer que ela equivale a uma espécie de nascer de Novo.

Com estas convicções a respeito da criação e queda, os conversionistas combinam uma terceira: uma concepção de história que sustenta que para Deus todas as coisas são possíveis em uma história que fundamentalmente não é um curso de eventos meramente humanos, mas sempre uma interação dramática entre Deus e os homens. Para o cristão exclusivista, a história é a história de uma Igreja triunfante ou de uma cultura cristã, e de uma civilização pagã que perece; para o cristão cultural, ela é a história do encontro do espírito com a natureza; para o sinteticista, ela é um período de preparação sob a lei, razão, Evangelho e Igreja para uma comunhão última da alma com Deus; para o dualista, a história é o tempo de luta entre fé e descrença, um período entre a dádiva da promessa de vida e o seu cumprimento. Para o conversionista, a história é a história dos feitos poderosos de Deus e das respostas do homem a eles. Ele, de certa forma, vive menos

"entre os tempos" e mais no "Agora" divino do que os seus irmãos cristãos. O futuro escatológico tem-se tornado para ele um presente escatológico. A eternidade significa para ele menos a ação de Deus antes dos tempos, menos a vida com Deus depois dos tempos, e mais a presença de Deus no tempo. A vida eterna é qualidade de existência no aqui e agora. Daí estar o conversionista menos preocupado com a conservação do que tem sido dado com a criação, menos com a preparação para o que há de ser dado em uma redenção final, do que com a divina possibilidade de uma renovação presente. Tais diferenças de orientação quanto ao tempo não podem ser definidas com uma precisão exata. Há uma disposição para o futuro em cada vida cristã, bem como uma confiança no Deus de Abraão, de Isac e Jacó, e um reconhecimento de que este é o dia da salvação. Mas há uma diferença entre a expectativa de Paulo do tempo quando o último inimigo, a morte, terá sido destruído por Cristo, e a compreensão de João das últimas palavras de Cristo na cruz: "Está tudo consumado". O conversionista, com esta maneira de ver a história como o presente encontro com Deus em Cristo, não vive tanto na expectativa de um término final do mundo da criação e da cultura quanto na consciência do poder do Senhor em transformar todas as coisas, elevando-as a si mesmo. Suas imagens são espaciais e não temporais, e o movimento de vida que, para ele, promana de Jesus Cristo, é um movimento para cima, a elevação das almas, feitos e pensamentos dos homens em um rasgo de adoração e glorificação daquele que os atrai para si mesmo. Isto é o que - a cultura humana pode ser - uma vida humana transformada em e para a glória de Deus. Isto é impossível para o homem, mas todas as coisas são possíveis para Deus, que criou o homem corpo e alma para Ele mesmo e mandou o seu Filho ao mundo para que o mundo fosse salvo por ele.

## II. O TEMA DA CONVERSÃO NO QUARTO EVANGELHO

Estas idéias e o *motif* conversionista são apresentados em muitas páginas do Novo Testamento. Eles são sugeridos na primeira carta de João; mas são acompanhados ali por tantas referências às trevas, à transitoriedade e à falta de amor do mundo, por um lado, e pela distinção entre a nova e a velha comunidade, por outro, que a tendência deste documento parece ser rumo ao Cristianismo exclusivista. O tema do conversionismo é preparado por Paulo, mas ofuscado no fim pelos seus pensamentos acerca da carne e da morte e da contenção do mal. Talvez este seja mais claramente indicado no Evangelho de João, embora, como dá a entender uma íntima relação desta obra com a Primeira Epístola de João, este seja acompanhado ali também por uma nota separatista. O que tem sido dito a respeito da "realidade de Janus" do quarto Evangelho, a respeito de sua "união dos opostos" e de suas aparentes contradições, também se aplica a ele no que se refere à sua atitude para com o mundo da cultura.<sup>3</sup> As idéias básicas do pensamento conversionista, estão, contudo, todas presentes nele; e a obra, em si mesma, é uma demonstração parcial de conversão cultural, pois ela se propõe não somente a traduzir o Evangelho de Jesus Cristo em conceitos próprios de seus leitores helenísticos, mas também eleva estas idéias a respeito do Logos e do conhecimento, da verdade e da eternidade, a novos níveis de significado, interpretando-as através de Cristo.

No que foi dito acima, sobre a fé do conversionista no Criador, já se fez alusão ao quarto Evangelho. De

---

3. Ver de MacGregor, G.H.C., *The Gospel of John (The Moffatt New Testament Commentary)*, 1928, pág. ix, onde as opiniões de um número de críticos a respeito da antítese do Evangelho estão sumariadas; ver também de Scott E.F., *The Fourth Gospel*, 1908, págs. 11 e segs., 27.



um certo modo ele começa onde Paulo termina, com a gênese da Palavra e a origem de todas as coisas através dela. Sem ela nada foi criado; o mundo feito por meio dela é o seu lar. João não podia dizer com mais ênfase que tudo aquilo que existe é bom. Não há mais qualquer sugestão aqui de que o físico (ou material), com tal, seja sujeito a uma ira especial de Deus, ou que o homem, por ser carnal, esteja vendido ao pecado. Carne e espírito são cuidadosamente distinguidos por João: "O que é nascido na carne é carne, e o que é nascido do Espírito é espírito". Mas o físico, o material e o temporal nunca são considerados como participando do mal de um modo particular, por não serem espirituais e eternos. Pelo contrário, o nascimento natural, o comer e o beber, o vento, a água, o pão e o vinho são para este evangelista não apenas símbolos empregados em referência às realidades da vida do espírito, mas também fatos plenos de sentido espiritual. Eventos espirituais e naturais "são inter-relacionados e análogos". "Não se requer dos homens que eles sejam levados a alguma espiritualidade esotérica e desengajada".<sup>4</sup> Em suas convicções a respeito da criação pela Palavra e a respeito da encarnação da Palavra, João expressa a sua fé na relação totalmente afirmativa de Deus para com o mundo material e espiritual. Criação significa o mesmo que redenção, significa que "Deus de tal forma amou o mundo que deu o seu Filho unigênito para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna. Porque Deus enviou o Filho ao mundo, não para condenar o mundo, mas para que o mundo fosse salvo por meio dele".<sup>5</sup>

Um dos paradoxos evidentes do quarto Evangelho é a palavra "mundo", assim usada com referência à totalidade da criação e especialmente da humanidade

---

4. Hoskyns, Edwyn Clement, *The Fourth Gospel*, 1940, Vol. I, pág. 217; ver págs. 231, 317 e segs.

5. João 3:16 e seguintes.

como objeto do amor de Deus, sendo também usada para designar a humanidade, na medida em que esta rejeita o Cristo, vive em trevas, faz as obras más, ignora o Pai e se regozija pela morte do Filho.<sup>6</sup> O governador do mundo não é o Logos mas o diabo".<sup>7</sup> O seu princípio não é a verdade, mas a mentira; este é um reino de assassínio e de morte, e não de vida. Todavia, é evidente que João não está falando de duas realidades distintas, uma, o reino criado da matéria, em oposição ao reino criado do espírito, outra, um cosmos demoníacamente separado do mundo como criado pela Palavra divina. A idéia da queda, da perversão do bem original, está implícita em todo o Evangelho. A criação, que é fundamentalmente boa, pois que vem de Deus através de sua Palavra, se torna contraditória em si, e contraditória face a Deus, em sua resposta a Ele. Deus ama o mundo em Sua atividade criadora e redentora; o mundo responde àquele amor com a negação de sua realidade e com ódio pela Palavra. Esta é uma situação simples; e, todavia, nas interações infinitas de Pai e Filho, Deus, Palavra e mundo, ela se expressa em complexidades grandes, que nenhum outro escrito cristão tem procurado descrever, ou pelo menos sugerir, tão bem quanto o faz este quarto Evangelho. A natureza da perversão do mundo é indicada pela comparação constante da resposta de Jesus Cristo ao Pai com aquela do mundo dos homens ao seu Criador. O Filho obedece à vontade do Pai e faz as suas obras; o mundo obedece à vontade não daquele de quem ele deriva sua existência, mas do seu "pai", o diabo, isto é, à vontade de fazer a sua própria vontade. O Filho honra e glorifica o Pai que o fez glorioso e o fará glorioso; o mundo, criado glorioso por Deus, responde ao feito do Criador, glorificando-se, ao invés de glorificá-lo. O Filho ama o Pai que o tem amado e o amará;

---

6. Ver João 7:7; 8:23; 14-17; 15:18 e segs.; 17:25, *et passim*.

7. João 8:44; 12:31; 14:30; 16:11.

o mundo, amado por Deus, responde perversamente com o amor próprio. O Filho dá testemunho de Pai que testemunha e testemunhará por ele; o mundo chama a atenção para si mesmo. Jesus Cristo obtém sua vida do Pai, e oferece sua vida àquele que lhe dá vida; o mundo ama a sua vida em si mesma.<sup>8</sup> Cristo, em suas relações com o Pai torna evidente a natureza da pecaminosidade humana. Mas não é apenas pela comparação de Cristo com este mundo pervertido dos homens, com as suas obras, que o Evangelho enuncia a sua doutrina da queda. A corrupção do mundo aparece em sua relação com o Filho do Pai, e não apenas em sua atitude para com o Pai do Filho. Cristo, aquele que ama a Deus, ama também o mundo; este responde ao seu amor com rejeição e ódio. Ele vem para dar a sua vida pelo mundo; ao invés de dar a sua vida pelo seu amigo, o mundo diz: "é conveniente que um homem morra pelo povo, e não que toda a nação pereça". Ele vem para dar a sua vida; os homens lhe dão morte. Ele vem para dizer aos homens a verdade a respeito deles; e eles mentem a respeito dele. Ele vem para dar testemunho a respeito de Deus; o mundo responde, não com o seu testemunho corroborativo sobre o seu criador e redentor, mas com referências aos seus legisladores, seus dias santos e sua cultura. "Ele veio para os seus e os seus não o receberam".

Embora João não formule a sua doutrina de pecado e queda em termos abstratos, pois ao invés de defini-la procura ilustrá-la, parece acertado dizer que para ele o pecado é a negação do próprio princípio da vida; é a mentira, que não pode existir exceto à base de uma verdade aceita; é o assassinio que destrói a vida no próprio ato de afirmá-la, e afirma a vida no próprio ato de destruí-la; é o ódio que pressupõe o

---

8. Estes temas, que aparecem em todo o Evangelho, são particularmente ilustrados no capítulo xv, onde o símbolo do agricultor, da vinha e das varas é usado para mostrar as relações recíprocas e comparativas do Pai, do Filho e do mundo.

amor. O pecado existe porque a vida, a verdade, a glória, a luz e o amor só existem em comunicação e comunidade; e porque em tal comunidade será possível aos homens que vivem pelos feitos de outrem recusarem-se a responder com atos. Ele está presente, portanto, em todos os níveis de vida; mas sua raiz está nas relações contraditórias do homem em referência a Deus e à Palavra, ao Pai e ao Filho. *Sir Edward Hoskyns* disse, e muito bem, que "a análise bíblica joanina do comportamento humano é.. uma distinção teológica entre aquelas ações que, consideradas completas em si mesmas, não deixam lugar para a justiça de Deus, e aquelas outras - e estas podem ser visivelmente idênticas às julgadas más - que dão lugar à justiça de Deus. Estas últimas exigem fé, pois em si mesmas são incompletas, enquanto que as primeiras a excluem, por serem auto-suficientes".<sup>9</sup> A análise joanina do comportamento humano estende-se tanto para trás quanto para frente. Ela faz distinção entre aquelas ações que estão muito seguras do amor de Deus como alguma coisa devida ao eu, que respondem ao seu amor com o amor próprio, e aquelas que respondem ao amor com amor - não simplesmente de uma forma recíproca, mas com exuberante devoção a todos os que são amados pelo Pai e Filho.

Com estas convicções a respeito da bondade de Deus e da perversidade do homem na comunidade do Pai, Filho e mundo, João apresenta uma visão da história em que as dimensões temporais - o passado e o futuro - estão grandemente subordinadas à relação eternidade-tempo. A criação de que ele fala em seu prólogo não é um evento no passado, mas a origem e fundamento de tudo que existe - o eterno começo e o princípio do ser. A queda não é um evento ligado à vida de um primeiro homem, na seqüência das gerações históricas; ela é um distanciamento presente com

---

9. *Op. cit.*, pág. 237

relação à Palavra. O julgamento do mundo é *agora*; ele é dado com o advento da Palavra e com a vinda presente do Espírito.<sup>10</sup> A visão histórica do quarto Evangelho é caracterizada pela substituição da frase "reino de Deus" pela frase "vida eterna". Como praticamente todos os estudiosos do Evangelho têm observado, esta frase significa uma qualidade, uma relação de vida, uma comunidade presente através do Espírito com o Pai e o Filho, uma adoração espiritual, um amor e uma integridade presentes. Sem dúvida permanece ainda certa tensão com respeito ao futuro; e pode ser questionado se de qualquer maneira será possível que um cristão se veja completamente livre da mesma. Mas o grande ponto do Evangelho está no reconhecimento de que um Novo princípio, um Novo nascimento, a nova vida não são apenas um evento que depende de mudança na história temporal ou na vida da carne. Este evento começa de cima, com Deus, no céu, no espírito; trata-se de uma cidadania em um reino que "não é deste mundo", não sendo, todavia, um reino do futuro. João substituiu em ampla escala a doutrina da volta de Cristo pelo ensino a respeito da vinda do *Paráclito*; a idéia de deixar este corpo para estar com Cristo ele - substituiu pelo pensamento de uma vida presente com Cristo no espírito. "A carne para nada serve", ou positivamente por causa do seu nascimento ou negativamente por causa de sua morte. Este Novo começo é uma possibilidade de Deus, e ação de Deus em Jesus Cristo, bem como no envio do Espírito; não no fim dos tempos, mas em cada momento vivo e existencial.<sup>11</sup> Todavia, esta possibilidade não se realiza em uma vida mística e não histórica; ela se realiza através dos eventos concretos da vida de Jesus e das respostas concretas a ele pelos homens na Igreja". O tema do quarto Evangelho

---

10. João 9:39; 12:31; 16:7-11; ver Scott, *Op. cit.* cap. X.

11. Ver Hoskyns, *op. cit.*, pág. 229; Scott, *op. cit.*, págs. 247 e segs., 317 e segs.

é o do não-histórico que ganha sentido na história, o do infinito que ganha sentido de tempo, o de Deus que dá sentido aos homens, sendo, portanto, seu salvador".<sup>12</sup> Eis aí o porquê das inter-relações complexas do registro histórico e da interpretação espiritual neste livro enigmático e esclarecedor.

O tema conversionista, que aparece nesta atitude para com a história, é apresentado implicitamente e às vezes explicitamente pelo que João tem a dizer a respeito da cultura humana e suas instituições. Sua atitude aparentemente ambivalente para com o judaísmo, gnosticismo e sacramentos do Cristianismo primitivo é parcialmente explicável quando pensamos nele como um conversionista. Por um lado, ele apresenta o judaísmo como anticristão; por outro, ele ressalta que "a salvação vem dos judeus", e que as suas escrituras dão testemunho de Cristo. O dualismo nesta atitude pode ser explicado por referência aos conflitos do segundo século e pela afirmação da Igreja de ser o verdadeiro Israel;<sup>13</sup> porém, pode-se também afirmar que tal atitude está de acordo em todos os tempos e lugares com a concepção de que Cristo - e não a Igreja cristã como uma instituição cultural - é a esperança, o verdadeiro significado, o novo começo de um judaísmo que aceita ser transformado por ele, não em uma religião gentílica, mas em um louvor não defensivo do Pai. Semelhantemente, as relações de João com o gnosticismo são ambíguas. Por um lado, ele parece levar a atitude exclusivista da primeira carta de João rumo à acomodação do Evangelho a esta espécie de sabedoria popular; por outro lado, ele se assemelha em muito aos cristãos gnósticos em seu interesse pelo conhecimento e sua preocupação com o espírito.<sup>14</sup> Historicamente

---

12. Hoskyns, *op. cit.*, pág. 120

13. Scott, *op. cit.*, págs. 70-77.

14. *Ibid.*, págs. 86-103.

explicável, em parte, esta atitude dualista é mais inteligível em termos conversionistas, como uma transformação cristã do pensamento religioso e cultural. João é um conversionista também em sua atitude para com a Igreja do segundo século, sua doutrina, sacramentos e organização. Ele parece ser um defensor desta religião cultural contra o judaísmo. Todavia, ele está muito distante daqueles cristãos exclusivistas para os quais o elemento distintivamente cristão é encontrado nas formas externas do jejum, da oração e da prática dos sacramentos.

Ele parece entender e interpretar a fé e práticas cristãs com a ajuda de termos derivados dos cultos de mistério, embora nada possa ser mais alheio ao seu espírito do que a idéia de transformar Cristo num herói que deva ser cultuado.<sup>15</sup> Ele está preocupado em todo o seu livro com a transformação pelo espírito de Cristo do espírito que se expressa nos atos extremos de religião. Ele está preocupado em que cada ato simbólico tenha a verdadeira fonte e a verdadeira orientação em seu verdadeiro objeto. Talvez João não registre as palavras da oração do Senhor pelo fato de estar certo de que os seus leitores as conhecem; mas outros escritores da época as repetiram, e é evidente que este homem distingue entre espírito e letra, mesmo quando a letra é cristã. Sua interpretação dos sacramentos da ceia do Senhor e do batismo realça a mesma nota de participação em Cristo e seu espírito, sem negar e sem ressaltar a importância do pão, vinho e água físicos.<sup>16</sup> Assim, no que concerne às instituições e cultura religiosas dos homens, parece evidente que o quarto Evangelho pensa em Cristo como o convertedor e transformador das ações humanas. O homem que escreveu "A hora vem e agora é quando os verdadeiros adoradores

---

15. Ver Strachan, R. H. *The Fourth Gospel*, 1917, págs. 46-53.

16. Hoskyns, *op. cit.*, págs. 335 e segs.; Scott, *op. cit.*, págs. 122 e segs.

adorarão o Pai em espírito e em verdade; porque o Pai procura tais que assim o adorem", sem dúvida tinha os cristãos em mente tanto quanto os judeus e os samaritanos, estando longe de supor que a substituição das formas cristãs por outras da religião resultasse em adoração verdadeira e integral.

Somente forçando-se a questão será possível encontrar uma atitude conversionista nas breves referências de João a outras fases da cultura. O tratamento especial que ele dispensa a Pilatos, o qual nenhum poder teria sobre Cristo se este não lhe tivesse sido concedido do alto, e cujo senso de justiça foi derrotado com alguma dificuldade, pode ser explicado das mais diversas maneiras, como o pode a referência ao reino deste mundo, cujos servos se esforçam na luta. O que se pode dizer é que, em geral, o interesse de João está voltado para a transformação espiritual da vida do homem no mundo, e não para a substituição de uma existência temporal por uma totalmente espiritual, e não para a substituição dos corpos e circunstâncias físicas dos homens por novas criações físicas e metafísicas, e nem mesmo para a ascensão gradual do temporal para o eterno.

Somos impedidos de interpretar o quarto Evangelho como um documento totalmente conversionista, não somente por causa do seu silêncio em muitos assuntos, mas também porque a sua nota universalista se faz acompanhar de uma tendência particularista. A vida cristã consiste, de fato, na transformação de todas as ações por Cristo, para que sejam atos de amor a Deus e ao homem, glorifiquem o Pai e o Filho, e sejam obedientes ao mandamento de amar uns aos outros. Trata-se de uma vida de trabalho em que o cristão faz o que ele vê o Filho fazendo, na medida em que o Filho faz as obras do Pai. Mas esta vida parece possível apenas a uns poucos. É bem verdade que Cristo é o cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo, e que foi o amor de Deus pelo mundo que o levou a enviar o seu Filho ao mesmo; e que quando este for levantado atrairá



todos os homens a si.<sup>17</sup> Todavia tais declarações universalistas, que parecem visar à completa transformação da vida e obra humanas, são contrabalançadas no Evangelho pelas afirmações que verberam o sentido da oposição do mundo a Cristo e de seu interesse por uns poucos. "Manifestei o teu nome", diz Jesus em sua oração sacerdotal, "aos homens que do mundo me deste. ...Eu rogo por eles; não rogo pelo mundo. ...Eles não são do mundo como eu do mundo não sou".<sup>18</sup> Daí comentar o Professor Scott: "O quarto Evangelho, que dá a mais grandiosa expressão ao universalismo da religião cristã, é ...ao mesmo tempo o mais exclusivista dos escritos do Novo Testamento. Ele estabelece uma incisiva divisão entre a Igreja de Cristo e o mundo que está de fora, mundo este que é considerado estranho e hostil".<sup>19</sup> A antinomia pode ser facilmente explicada pela reflexão de que embora João esteja especialmente preocupado com a conversão da Igreja de uma sociedade separatista e legalista em uma comunidade dinâmica, espiritual e viva, que deriva a sua vida de um Cristo vivo, ele também procura evitar a confusão de fé com o espiritualismo superficial e universal da cultura secular. Daí ser para ele a vida cristã a vida convertida pela regeneração do espírito do homem; mas o renascimento do espírito de todos os homens e a transformação de toda existência cultural pela Palavra encarnada, o Senhor ressurrecto e o *Paráclito* inspirador não entram em sua visão. Ele combinou o *motif* conversionista com o separatismo da escola Cristo-contra-a-cultura.

Uma combinação semelhante de conversionismo com separatismo é sugerida na Carta a Diognetus, no segundo século. Os cristãos, diz ela, "não se distinguem dos outros homens nem pela sua nacionalidade, nem

---

17. João 1:29; 3:16 e segs.; 12:32,47.

18. João 17:6,9,16.

19. Scott, *op. cit.*, pág. 115; conferir págs. 138 e segs.

pela sua língua, e nem mesmo pelos seus costume. Pois eles nem habitam em cidades que lhes pertençam, nem têm um modo especial de falar, nem levam uma vida caracterizada por qualquer singularidade. Morando em cidades gregas ou bárbaras, de acordo com a sorte de cada um deles, e seguindo os costumes dos nativos, no que se relaciona com indumentária, alimentação e repouso, em sua conduta ordinária, eles nos expõem seu modo de vida admirável e maravilhoso.<sup>20</sup> O que torna maravilhoso este modo de vida é o desdém pela morte, o amor, a mansidão que têm sido infundidos nele por Deus através de sua Palavra redentora e criativa. Todavia a sugestão de que a vida cristã é um modo transformado da existência cultural, e a declaração de que "o que a alma é no corpo, são os cristãos no mundo", não são vinculadas pelo autor deste documento à esperança de conversão de toda a humanidade em toda a sua vida cultural.

### III. AGOSTINHO E A CONVERSÃO DA CULTURA

A expectativa da regeneração universal através de Cristo surge de certo modo mais claramente nos grandes líderes cristãos do quarto século. Mesmo então, contudo, a nota universalista não se expressa tão plenamente como a idéia de conversão, visto que, a exemplo do que ocorre no quarto Evangelho, os conversionistas têm de manter a luta em duas frentes - contra o anti-culturalismo do Cristianismo exclusivista, e contra o "acomodatismo" dos cristãos culturais. Ambas as tendências tinham-se tornado muito impetuosas ante a aceitação da nova fé como religião do Estado. Charles

240

---

20. *Ante-Nicene Fathers*, Vol. I, pág. 26.

Norris Cochrane descreveu brilhantemente os vários movimentos daquela época em seu estudo sobre a cultura clássica, desde a reconstrução augustina, passando pela renovação constantiniana até a regeneração agostiniana. 21 De acordo com a sua interpretação, a regeneração da sociedade humana, mediante a substituição dos princípios pagãos pelos princípios trinitarianos, é o tema daquele movimento iniciado por Ambrósio e Atanásio e que Agostinho levou a um grande clímax na sua *Cidade de Deus*.<sup>22</sup> Estes homens concluíram por uma teoria visando àquela renovação da existência cultural humana que os césores e os pensadores romanos tinham tentado em vão pelo fato de serem os seus primeiros princípios auto-contraditórios. Interpretar Agostinho deste modo é fazê-lo enquadrar-se nitidamente dentro do nosso esquema dos tipos éticos cristãos - e fazê-lo um pouco demais. O *motif* conversionista ou de transformação é a grande coisa neste teólogo, que, nas palavras que ele mesmo aplicou a João, "foi uma daquelas montanhas a respeito das quais se escreveu: 'Que as montanhas recebam paz em favor de teu povo'".<sup>73</sup> Todavia, não se deve esquecer que este *motif* se faz acompanhar em seu pensamento por outras idéias concernentes às relações de Cristo e cultura. Seu interesse pelo "monasticismo" o liga à escola dos cristãos radicais, como o faz sua antítese das duas cidades, a terrena e a celestial, na medida em que este contraste se aplica à oposição entre a religião cristã, como tal organizada, e as comunidades políticas também organizadas. Sua filosofia neoplatônica vincula-o ao Cristianismo cultural, e torna possível, se não plausível, o argumento de que a sua conversão foi mais uma volta a Platão do que ao Cristo do Novo Testamento. Tomás de Aquino e os tomistas

---

21. *Christianity and, Classical Culture, A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine*, 1940.

22. *Ibid*, especialmente as págs. 359 e seguintes, 510 e segs.

23. *Translates on the Gospel According to St. John*, I, 2.

pretendem tê-lo do seu lado, chamando a atenção para o seu interesse pelo correto ordenar de valores, e para a sua compreensão hierárquica das relações de corpo, razão e alma, bem como das autoridades sociais e terrenas à paz celestial.<sup>24</sup> Quando Agostinho fala da escravidão e da guerra, ele está pensando em termos dualísticos de obediência às ordens que são relativas ao pecado, e simplesmente evitam uma corrupção maior.<sup>25</sup> Além disto, para ele, como para outros dualistas, a despeito da doutrina da criação, o corpo animal, devido à sua corrupção, parece pesar mais sobre o espírito do que o espírito corrupto sobre o corpo. Finalmente, é questionável se "a visão nova de uma sociedade baseada na 'unidade da fé e no vínculo da concórdia'", de Agostinho, foi verdadeiramente "universal em um sentido não sonhado mesmo pelo chamado império universal, ...e potencialmente ...tão ampla e inclusiva como a própria raça humana".<sup>26</sup> Suas doutrinas de predestinação e punição eternas, ambas concebidas individualistamente, estão de tal forma em contraste com a sua visão da solidariedade no pecado e na salvação que é difícil darmos crédito à sua idéia de regeneração universal. Uma vez mais, portanto, estamos tratando com um homem que é muito mais do que um simples representante de um determinado tipo.

Não obstante, a interpretação de Agostinho como o teólogo da transformação cultural efetuada por Cristo está de acordo com a sua teoria fundamental de criação, queda e regeneração, com sua própria carreira como pagão e cristão, e com o tipo de influência que ele tem exercido no Cristianismo. O universalismo potencial de sua teoria também não pode ser negado. Agostinho não apenas descreve, mas ilustra também, em sua própria

---

24. Conferir, por exemplo, de Bourke, V.J., *Augustine's Quest of Wisdom*, 1945, págs. 225 e seg., 266, 277.

25. *City of God*, XIX, 7, 15.

26. Cochrane, *op. cit.*, pág. 511.

pessoa, a obra de Cristo como transformador da cultura. O retórico romano torna-se um pregador cristão, que não apenas põe no serviço de Cristo seu preparo em línguas e literatura, que lhe é dado por sua sociedade, mas também, em virtude da liberdade e iluminação derivadas do Evangelho, faz uso da linguagem com Novo brilho e traz nova liberdade àquela tradição literária. O neoplatônico não apenas acrescenta à sua sabedoria sobre a realidade espiritual o conhecimento da encarnação, que nenhum filósofo lhe havia ensinado, mas também humaniza esta sabedoria, dando-lhe nova profundidade e orientação, fazendo-a produtiva de novas percepções, pela compreensão de que a palavra se fez carne e sofreu os pecados do espírito. O moralista ciceroniano não adiciona às virtudes clássicas as novas virtudes do Evangelho, nem substitui a legislação natural e romana por uma nova lei, mas avalia em bases diferentes e reorienta, em consequência da experiência da graça, a moralidade dentro da qual ele havia sido educado e que ele mesmo tinha ensinado. Além disto, Agostinho vem a ser um dos líderes daquele grande movimento histórico pelo qual a sociedade do Império romano é convertida de uma comunidade centralizada no César em cristandade medieval. Portanto, ele é, em si mesmo, um exemplo do que significa a conversão da cultura, em contraste com a rejeição desta pelos radicais, com a sua idealização pelos cristãos culturais, com a síntese que funciona à base da adição de Cristo à boa civilização, e com o dualismo que procura viver pelo Evangelho em uma sociedade indomavelmente imoral.<sup>27</sup> Todavia, mesmo Tertuliano, o advogado romano, e Tolstói, o artista russo, bem como Tomás de Aquino, o monge aristotélico, Paulo, o fariseu judaico, e Lutero, o nominalista, ilustram o tema conversionista. O que é distintivo em Agostinho é o fato de que a sua teoria é uma duplicata de sua demonstração.

---

27. *Ibid.*, pág. 510.

Cristo é o transformador da cultura para Agostinho, no sentido de que ele reorienta, revigora e regenera aquela vida do homem expressa em todas as obras humanas, que na realidade presente é o exercício pervertido e corrompido de uma natureza fundamentalmente boa, a qual, além disto, em sua depravação, está sob a maldição da transitoriedade e da morte, não porque uma punição exterior tenha caído sobre ela, mas pelo fato de ser intrinsecamente contraditória. A sua visão da realidade humana e da possibilidade divina não parte da idéia de uma criação boa, mas a descrição da [sua] teoria bem pode começar ali. Como Agostinho, depois de muitos começos falsos na área do arrazoar especulativo e prático, veio a começar com Deus Pai, Filho e Espírito Santo, e daí [chegou] à compreensão do eu e da criatura, é a história das suas *Confissões*. Depois de ter feito este começo - ou depois que a sua vida foi assim reiniciada - ele viu que toda a criação era boa, primeiro porque era boa para Deus, a fonte e o centro de todo o ser e valor, e segundo porque era boa em sua própria ordem, com a bondade e beleza do serviço mútuo das criaturas. As suas *Confissões* terminam com uma expressão extática da idéia que é repetida em formulações mais abstratas em muitas outras obras: "Tu, ó Deus, viste todas as coisas que fizeste, e eis que tudo era muito bom. Sim, nós também vemos o mesmo, e eis que todas as coisas são muito boas. ...Sete vezes tenho eu contado no que está escrito, que tu viste que aquilo que criaste era bom: e esta é a oitava, quando viste tudo quanto criaste, e eis que era não apenas bom, mas também muito bom, agora, em conjunto. Pois várias vezes tudo era apenas bom; mas conjuntamente, não somente bom, porém muito bom. Todos os corpos maravilhosos expressam o mesmo, pela razão de que um corpo, constituído de membros, que são todos belos, é muito mais belo do que os membros em si mesmos, e aperfeiçoado pela sua composição bem ordenada. ...Então, é uma coisa, para o homem, o pensar ser mal aquilo que é bom... ; e outra

coisa o pensar que aquilo que é bom ele deve ver como bom (como agradável é serem muitas as tuas criaturas por serem boas, as quais não te agradam quando preferem comprazer-se em si mesmas e não em ti); e outra, que quando um homem vê uma coisa que é boa, Deus deve ver nele que isto é bom, de modo que Ele seria amado no que Ele fez, o qual não pode ser amado a não ser pelo Espírito Santo que Ele tem dado..., através de quem vemos que tudo o que é, qualquer que seja o seu grau de existência, é bom, pois provém d'Aquele que em si mesmo não tem graus de existência, mas é o que é. ...Louvem-te as tuas obras, para que possamos amar-te, e amemos-te para que as tuas obras possam louvar-te".<sup>28</sup>

Apesar de que tudo quanto existe é bom, Agostinho está longe de dizer, à moda do século dezoito, que tudo quanto existe está certo, ou que apenas as instituições sociais estão erradas, e que mediante um retorno às condições primitivas o homem pode voltar à felicidade. A natureza boa do homem se corrompeu e sua cultura se tornou perversa de tal forma, que a natureza corrupta produz cultura perversa e a cultura perversa corrompe a natureza. A depravação espiritual, psicológica, biológica e social do homem não significa que ele se transformou em um ser mau, pois Agostinho insiste em que "não pode haver uma natureza em que não exista bem algum. Daí, nem mesmo a natureza do diabo é má em si mesma, enquanto natureza, porém ficou sendo má pelo fato de ser pervertida".<sup>29</sup> A doença moral do homem - que não podia existir, a menos que houvesse alguma espécie de saúde em sua natureza - é tão complexa como sua natureza, mas tem origem unicamente em sua auto-afirmação em si mesma contraditória. O homem foi feito, em sua natureza criada, para obedecer, para adorar e para glorificar a bondade

---

28. *Confessions*, XIII, xxvii, 43; xxxiii, 48.

29. *City of God*, XIX, 13.

que o fez, e o fez bom, a Deus, que é o seu bem supremo, e para depender dele. Como sua bondade primária consiste em sua adesão a Deus, assim também o seu pecado primário consiste em seu volver de Deus para si mesmo ou para algum valor inferior. "Quando a vontade abandona o que lhe é superior e se volta para o que lhe é inferior, ela se torná-la; não porque seja mau aquilo para o que ela se volta, mas porque a volta é má, em si mesma". Este pecado primário, que é mais significativamente chamado de primeiro pecado do homem do que pecado do primeiro homem, pode ser descrito de várias maneiras, como afastamento da palavra de Deus, como desobediência a Deus, como vício, isto é, como aquilo que é contrário à natureza, como vida em conformidade com o homem, e como orgulho, pois "que é o orgulho se não a ansiedade por uma auto-exaltação indébita?" Ele sempre tem este duplo aspecto: o de afastamento do homem d'Aquele de quem ele deriva a sua vida, e da adesão a um bem que foi criado, como se este fosse o principal valor. Deste pecado radical surgem outras desordens na vida humana. Uma destas é a confusão que entra dentro do padrão ordenado da natureza filosófica do homem, natureza esta que é racional e emocional. "Que foi se não a desobediência a punição de desobediência naquele [primeiro] pecado? Pois que outra é a miséria do homem a não ser a sua própria desobediência a si mesmo, de sorte que em consequência de não querer fazer o que ele podia, agora quer fazer o que não pode?... Pois quem pode contar quantas coisas deseja e que não pode fazer, enquanto for desobediente a si mesmo, isto é, enquanto sua mente e sua carne não obedecem à sua vontade?"<sup>31</sup> A desordem na vida emocional e racional do homem é incisivamente sentida no grande distúrbio de sua existência causado pela paixão sexual, mas surge também em todas as outras expressões de sua libido. A alma

---

30. *Ibid.*, xii, 6.

31. *Ibid.*, XIV, 15; ver os capítulos seguintes



desordenada é corrupta em todas as suas partes, não porque uma parte foi desordenada, mas porque a relação fundamental da alma com Deus foi desordenada.

Uma segunda conseqüência do pecado radical é a pecaminosidade social da humanidade. "Não há nada", diz Agostinho, "tão social por natureza, e tão anti-social pela sua corrupção, como esta raça". "A sociedade dos mortais... embora mantida junta por uma certa comunhão de nossa natureza comum, está, contudo, em sua grande parte, dividida contra si mesma, e os mais fortes oprimem os outros, porque todos buscam os seus próprios interesses e cobiças".<sup>32</sup> A amizade é corrompida pela traição; o lar, que é o "refúgio natural dos males da vida", em si mesmo não está seguro; a ordem política na cidade e no império não está apenas confusa, em decorrência das guerras e opressões, mas a própria administração da justiça se transforma em uma atividade perversa, em que a ignorância, ao procurar represar o vício, comete nova injustiça".<sup>33</sup> A desordem se estende por toda a área da cultura: diversidade de línguas e esforço de imposição de uma língua comum, as guerras justas bem como as injustas, esforços visando à consecução da paz e ao estabelecimento de domínio, a injustiça da escravidão e a exigência de que os homens se comportem com justiça, como senhores e como escravos, no meio desta injustiça - todos estes e muitos outros aspectos da existência social são sintomas da miséria e corrupção do homem. As próprias virtudes em que os homens são educados na sociedade são perversas, visto que a coragem, a prudência e a temperança, quando usadas para propósitos egoísticos ou idólatras, passam a ser "esplêndidos vícios", contudo, toda esta pecaminosidade social depende da presença de uma ordem de criação fundamentalmente boa. "Mesmo o que é pervertido deve, por uma questão de necessidade, estar

---

32. *Ibid.*, XII, 27; XVIII, 2.

33. *Ibid.*, xix, 5.

em harmonia com a ordem das coisas e em dependência dela, pelo menos em parte, pois do contrário não teria existência alguma. ...Pode haver paz sem guerra, mas não pode haver guerra sem alguma espécie de paz, pois que a guerra pressupõe a existência de algumas naturezas para fazê-las, e estas naturezas não podem existir sem a paz de um tipo ou de Outro".<sup>34</sup> Além disto, Deus dirige e governa os homens em sua existência corrupta, pessoal e social. "Assim como ele é o Criador supremamente bom das boas naturezas, assim também é Ele o justo juiz das vontades más, de modo que enquanto elas fazem um mau uso das boas naturezas, ele faz bom uso mesmo das vontades más". Pela vontade má dos governadores ele refreia e castiga a perversidade dos seus súditos, e ao dar os reinos da terra tanto aos bons quanto aos maus, "de acordo com a ordem das coisas e dos tempos..., ele mesmo governa como Senhor".<sup>35</sup>

A humanidade, com esta natureza pervertida e com esta cultura corrupta, veio Jesus, para curar e para renovar aquilo que o pecado tinha contaminado com a doença mortal. Pela sua vida e pela sua morte ele mostra claramente ao homem a grandeza do amor de Deus e a profundidade do pecado humano; pela revelação e instrução ele reúne a alma a Deus, a fonte de seu ser e bondade, e restaura-lhe a ordem certa de amor, fazendo-a amar, seja o que for que ela ame em Deus, e não no contexto da devoção egoística e idólatra à criatura. "Este é o meio pelo qual uma determinada mão é estendida ao fracassado e caído". De vez que o homem, movendo-se em seu círculo vicioso de impiedade, não pôde salvar-se de si mesmo, "a verdade mesma, Deus, o Filho de Deus, assumindo humanidade sem destruir a sua divindade, estabeleceu e fundou esta fé, para que pudesse haver um caminho do homem ao Deus do

---

34. *Ibid.*, XIX, 12, 13.

35. *Ibid.*, XI, 17; I, 1, 8, 9; IV, 33.

homem, através de um Deus-homem. Pois este é o mediador entre Deus e os homens, o homem Cristo Jesus", que como Deus é o nosso fim, e como homem é o nosso caminho.<sup>36</sup> Humilhando o orgulho humano e libertando o homem de si mesmo, por um lado, e revelando o amor de Deus e unindo o homem ao seu único bem, por outro, Cristo restaura o que tem sido corrompido e reorienta o que tem sido pervertido. Ele transforma as emoções dos homens, não substituindo a emoção pela razão, mas unindo o medo, o desejo, a aflição e o gozo ao seu objeto certo. "Os cidadãos da cidade santa de Deus, que vivem de acordo com Deus, na peregrinação desta vida, temem e desejam, sofrem e se alegram. E porque o seu amor está corretamente estabelecido, todas estas suas afeições estão certas".<sup>37</sup> "As virtudes morais, que os homens desenvolvem em suas culturas perversas, não são suplantadas por novas graças, mas convertidas pelo amor. "A temperança é o amor que se mantém íntegro e incorrupto para Deus; fortaleza de ânimo é o amor que tudo suporta prontamente pela causa de Deus; justiça é o amor servindo apenas a Deus, e portanto regendo bem tudo o mais como sujeito: ao homem; prudência é o amor fazendo justa distinção entre aquilo que o ajuda rumo a Deus e o que o atrapalha".<sup>38</sup> A vida da razão acima de tudo, aquela sabedoria do homem que a sabedoria de Deus revela como cheia de loucura, é reorientada e redirecionada, ao receber a dádiva de um Novo primeiro princípio. Ao invés de começar com a fé em si mesma e com o amor de sua própria ordem, o arrazoar do homem redimido começa com a fé em Deus e com o amor da ordem que ele pôs em toda a sua criação. Portanto, este está livre para traçar os desígnios de Deus e para seguir-lhe

---

36. *Ibid.*, X, 24; XI, 2; conferir VII, 31; IX, 15.

37. *Ibid.*, XIV, 9.

38. *On the Morals of the Catholic Church*, XV.

os caminhos humildemente. Há lugar dentro do pensamento agostiniano para a compreensão de que a matemática, a lógica, as ciências naturais, as belas artes e a tecnologia podem tornar-se tanto beneficiárias da conversão do amor do homem quanto instrumento daquele Novo amor de Deus, que se alegra em toda a sua criação e serve a todas as suas criaturas. A vida cristã pode e deve fazer uso não apenas destas atividades culturais, mas também dos "arranjos convenientes e necessários dos homens com os homens" - convenções sobre indumentária e distinção, pesos e medidas, dinheiro e coisas semelhantes.<sup>40</sup> Tudo, e não menos a vida política, está sujeito à grande conversão que é ensejada quando Deus dá um Novo começo ao homem, levando-o a começar com Deus. Se estivéssemos a perseguir apenas as idéias conversionistas de Agostinho, poderíamos apresentá-lo como um cristão que pôs diante dos homens a visão da concórdia e paz universais em uma cultura em que todas as ações humanas teriam sido reordenadas pela graciosa ação de Deus, ao atrair todos os homens a si mesmo, e em que todos os homens seriam ativos em obras devotadas ao e refletindo o amor e glória de Deus".<sup>41</sup>

Agostinho, contudo, não desenvolveu seu pensamento nesta direção. E, de fato, ele não aguardou, com esperança, a realização da grande possibilidade escatológica demonstrada e prometida no Cristo encarnado: a redenção do mundo criado e corrompido, e a transformação da humanidade em toda a sua atividade cultural. A possibilidade da reorientação de toda a obra do

---

39. Sobre a interpretação agostiniana da filosofia e da ciência ver Cochranne, *Op. cit.* cap. XI, onde o assunto é amplamente considerado.

40. Ver *On Christian Doctrino*, 11, 25, 26.

41. A afirmação a respeito da paz de como e alma, dos homens com Deus, no início do capítulo 13, livro XIX, da *Cidade de Deus*, é, às vezes, apresentada como se fosse uma profecia agostiniana, o que realmente não é.

homem, em meio às coisas temporais, rumo a uma atividade de glorificação a Deus, pelo regozijo em face da sua criação e pelo cultivo da mesma, pela prestação de mútuo serviço do amor sem segundas intenções, pelo desdenhar da morte e do temor dela, na convicção do poder divino sobre ela, pelo delinear, em arrazoados desinteressados, da ordem e desígnio da criação e pelo uso de todos os bens temporais com reverência sacramental, como encarnações e símbolos das palavras eternas - esta possibilidade é vislumbrada no pensamento agostiniano apenas para ser posta de lado. E o que surge, então, é a visão escatológica de uma sociedade espiritual, que consiste de alguns indivíduos humanos, eleitos juntamente com os anjos, vivendo, em um paralelismo eterno, na companhia dos condenados. Os eleitos não são os remanescentes de que surge uma nova humanidade. Eles são um remanescente salvo, mas não um remanescente salvador. Por que o teólogo que, em suas convicções fundamentais, lançou as bases de uma visão da natureza e cultura da humanidade não levou adiante as conseqüências destas convicções, eis uma questão difícil. Pode-se argumentar que ele procurou ser fiel às Escrituras com suas parábolas sobre o juízo final, e às idéias separatistas presentes nelas. Mas há também uma nota universal nas Escrituras, e a fidelidade ao livro não explica por que alguém, que em outros casos esteve sempre mais interessado no sentido espiritual do que na letra, não apenas seguiu a letra, neste caso, mas também exagerou o sentido literal. A chave do problema parece estar na atitude defensiva de Agostinho. De sua confissão de seu pecado e da graça divina, ele se volta para a defesa da justiça de um Deus que, tendo escolhido os cristãos, através da revelação de sua bondade, não parece ter escolhido os não-cristãos. Da confissão de pecado e graça como um membro da Igreja Católica, ele se volta para a justificação da Igreja em face das acusações trazidas contra ela pelos pagãos. Da esperança de conversão da cultura, ele se volta para a defesa da cultura cristã, a saber, das instituições e hábitos da sociedade cristã. Ele defende também a moralidade

periclitante, embora não regenerada, do homem, com as ameaças do inferno e promessas do céu. Em consequência desta volta à auto-justificação, sua cristologia permanece fraca e sem desenvoltura quando comparada com a de Paulo ou de Lutero. Ele sempre tende a substituir a religião cristã - que é uma aquisição cultural - por Cristo, e freqüentemente considera o Senhor mais como o fundador de uma instituição cultural e de autoridade, a Igreja, do que como o Salvador do mundo através do exercício direto de sua soberania. Daí, também, a fé, em Agostinho, tender a ser reduzida a um assentimento obediente aos ensinamentos da Igreja, o que sem dúvida é muito importante para a cultura cristã, mas não é nenhum substituto imediato para a obediência a Deus. Na forma de predestinação dada à doutrina da eleição, Agostinho, de Novo, com grandes ímpetos defensivos, muda a sua concepção fundamental sobre o fato de Deus escolher o homem para que este o ame, antes que o homem possa amá-lo, para a proposição de que Deus escolhe alguns homens e rejeita outros. Assim a visão gloriosa da Cidade de Deus vem a ser uma visão de duas cidades, compostas de diferentes indivíduos, para sempre separadas. Eis aqui um dualismo mais radical do que o de Paulo e de Lutero.

Calvino é muito semelhante a Agostinho. A idéia conversionista é proeminente em seu pensamento e atitudes. Mais do que Lutero, ele aguarda o permear de toda a vida pelo Evangelho. Sua concepção mais dinâmica das vocações dos homens como atividades em que eles podem expressar sua fé e amor e glorificar a Deus pelo seu chamado, sua íntima associação de Igreja e Estado, e sua insistência em que o Estado é ministro de Deus, não apenas de um modo negativo, como o represador do mal, mas positivamente como promotor de bem-estar social, sua visão mais humanista do esplendor da natureza humana, ainda evidente nas ruínas da queda, seu interesse pela doutrina da ressurreição da carne, e, acima de tudo, sua ênfase quanto à realidade da soberania de Deus - tudo isto leva ao pensamento

de que aquilo que o Evangelho promete e torna possível como divina (não humana) possibilidade é a transformação da humanidade, em toda a sua natureza e cultura, em um reino de Deus no qual as leis sejam escritas nos íntimos [dos homens]. Mas, neste caso, também a esperança escatológica da transformação por Cristo da vida arruinada da humanidade vem a ser a escatologia de uma morte física, e a redenção de alguns homens para uma vida em glória, separadas não apenas pelo seu espírito, mas também pelas suas condições físicas, da vida no mundo. A esperança escatológica de um Novo céu e de uma nova terra, suscitada pela vinda de Cristo, é modificada pela crença de que Cristo não pode vir a este céu e a esta terra, mas deve aguardar a morte da velha criação e a ressurreição de uma nova. As contraposições eternas de Deus e do homem, Calvino acrescenta o dualismo da existência temporal e eterna, e o outro dualismo de um céu eterno e de um eterno inferno. Embora o calvinismo tenha sido marcado pela influência de uma esperança escatológica de transformação [do mundo] por Cristo e pelo seu conseqüente esforço de cumprimento da promessa, este elemento nele tem sido sempre acompanhado de uma nota separatista e repressiva, que é aqui muito mais marcante do que no luteranismo.

#### **IV. AS PERSPECTIVAS DE F. D. MAURICE**

A tenacidade e vitalidade da idéia de perfeição na história da igreja ajudam a clarificar quão importante é a idéia da transformação da cultura por Cristo, de um modo distinto dos outros motivos principais da ética cristã. Wesley é o grande expoente protestante deste perfeccionismo. Seu pensamento sobre o assunto confunde-se freqüentemente com o dos cristãos exclusivistas, mas ele difere deles profundamente, pois participa

da compreensão de Paulo, João, Lutero, Agostinho e Calvino de que Cristo não é um Novo legislador que separa um Novo povo do velho, mediante a dádiva da constituição de uma nova cultura. Cristo é para Wesley o transformador da vida; ele justifica os homens dando-lhes fé; ele trata com as fontes da ação humana; ele não faz nenhuma distinção entre os cidadãos morais e imorais das comunidades humanas, ao condenar todo amor-próprio e ao franquear a todos a vida de liberdade, em resposta ao amor perdoador de Deus. Mas Wesley insiste na possibilidade - novamente como possibilidade de Deus e não do homem - de um cumprimento, no presente, daquela promessa de liberdade. Pelo poder de Cristo os crentes podem ser purificados de todo pecado; podem ser como o Mestre; podem ser libertados "neste mundo". O Novo Testamento não diz que "o sangue de Cristo nos purificará na hora da nossa morte, ou no dia do julgamento, mas que ele 'purifica' a 'nós', os cristãos vivos, já no presente, de 'todo o pecado'".<sup>42</sup> Para o homem, esta possibilidade significa uma intensidade de expectativa e de esforço rumo a um alvo que poderia ser facilmente pervertido, de Novo, em atividade centralizada e fortalecida em si mesma, e em cultura própria, religiosa e moral, em que a santidade fosse buscada como uma posse, e Deus se tornasse instrumento de consecução de auto-respeito. Mas o que interessava a Wesley, em meio a todas as inadequações de sua doutrina de pecado,<sup>43</sup> bem como aos seus seguidores, em meio aos seus tropeços no orgulho, era a idéia joanina da possibilidade presente da transformação do homem temporal em um filho de Deus, vivendo para o amor de Deus e em liberdade com relação ao eu.<sup>44</sup> Em seu individualismo, Wesley não ressaltou

---

42. Do sermão "Sobre a Perfeição Cristã".

43. Ver Flew, R. Newton, *The Idea of Perfection*, 1943, págs. 332 e seguintes.

44. Ver especialmente Lindstroem, Harald, *Wesley and Sanctification*, 1946.



a promessa de Cristo [de redimir] \* a humanidade, e não tanto de separar os homens, mas aqui também há sugestões dessa idéia, a qual os seus seguidores desenvolveram posteriormente, embora sempre corri uma tendência rumo ao cristianismo cultural maior do que a que era característica do iniciador do movimento metodista.

Jonathan Edwards, com suas opiniões ricas de percepção e profundas sobre criação, pecado e justificação, com a sua compreensão do modo de conversão e suas esperanças quanto ao milênio, tornou-se na América o fundador de um movimento de pensamento sobre Cristo como o regenerador do homem em sua cultura. Edwards nunca perdeu o seu ímpeto, embora tal ímpeto se tenha freqüentemente pervertido, assumindo aspectos de uma teurgia pelagiana e banal, em que os homens se preocupam com os sintomas do pecado e não com as suas raízes, e pensam ser possível veicular a graça e poder de Deus pelos canais que eles construíram. Assim, o conversionismo de Edwards foi usado para justificar o mecanismo psicológico de um avivamento mesquinho, com sua produção em massa de almas renovadas, e a ciência sociológica daquela parte do Evangelho social, que esperava transformar a humanidade pródiga melhorando a qualidade das bolotas servidas no chiqueiro.

No século dezenove, nas gerações representadas por Tolstói, Ritschl, Kierkegaard e Leão XIII, a idéia conversionista teve muitos expoentes. Notável entre eles é F.D. Maurice, o teólogo inglês, cuja obra tem sido avaliada de tantas maneiras que os julgamentos a respeito de sua profundidade e compreensibilidade são sempre contrabalançados pelas referências à sua nebulosidade,

---

\*. *Aparentemente o original omite uma palavra que, à luz do contexto, nos parece ser o verbo "redimir". - (N.T.).*

confusão e caráter fragmentário.<sup>45</sup> Todavia, a influência de Maurice é penetrante e permeante. Ele é acima de tudo um pensador joanino, que começa com o fato de que o Cristo que vem ao mundo vem para aqueles que são seus, e que é o próprio Cristo quem exerce a sua soberania sobre os homens, e não um vice-gerente - seja ele o papa, as Escrituras, a religião cristã, a Igreja, ou a luz interior - separado da Palavra encarnada. Cedo em sua vida foi-lhe imposta a convicção de que Cristo é o Senhor da humanidade, quer os homens creiam ou não. Assim, em uma carta à sua mãe, ele escreveu: "Deus nos diz que 'n'Ele, isto é, em Cristo, 'tenho feito novas todas as coisas, tanto as que estão no céu quanto as que estão na terra. Cristo é a cabeça de cada homem'. Alguns homens crêem nisto, e outros não crêem. E aqueles homens que não crêem, 'andam segundo a carne'. ...Eles não crêem nisto, e portanto não agem de acordo com esta crença. ...Mas muito embora dezenas e centenas de milhares de homens vivam segundo a carne, e ainda que todos os homens no mundo vivessem assim, somos proibidos, pela verdade cristã e pela Igreja Católica, de chamar isto de estado real do homem. ...A verdade é que todo homem está em Cristo...; a não ser que ele estivesse ligado a Cristo, ele não poderia pensar, respirar e viver uma hora sequer.<sup>46</sup> Os homens, entendia Maurice, eram sociais por natureza; não tinham eles existência alguma a não ser como filhos, irmãos e membros de uma comunidade. Esta convicção o associou aos socialistas. Mas a comunidade em que os homens eram criados não era simplesmente humana; ela não podia ser verdadeiramente

---

45. Ver Vidler, Alec R., *The Theology of P. D. Maurice*, 1948, págs. 7 e segs. Este livro, publicado nos Estados Unidos com o título de *Witness to the Light*, é uma excelente introdução ao pensamento de Maurice. Indispensável para a compreensão de Maurice é a obra *The Life of Frederick Denison Maurice Chiefly Told in His Letters*, editada pelo seu filho Frederick Maurice, em 2 volumes, em 1884.

46. *Life*, Vol. I, pág. 115.

humana se não fosse mais: a comunidade dos homens com o Pai, Filho e Espírito Santo. Na compreensão de Maurice da "constituição espiritual" da humanidade, todas as inter-relações intrincadas do amor em Deus, do amor do Pai, dos homens e de Cristo, dá natureza divina e humana do Filho, da Palavra criadora e redentora, do amor do homem do próximo em Deus e de Deus no próximo, da família, nação e Igreja, todas têm o seu lugar.<sup>47</sup> Mas o centro é Cristo. Nele, todas têm o seu lugar.<sup>48</sup> Mas o centro é Cristo. Nele, todas as coisas foram criadas para viver em união com Deus e umas com as outras; ele revela a verdadeira natureza da vida e lei da sociedade como criada, bem como o pecado e a rebelião dos seus membros; ele redime os homens na e para a comunidade de vida uns com os outros em Deus. "A essência e o significado de toda a história" registrada nas Escrituras estão contidos na "impressionante oração de Cristo" Para que todos sejam um, assim como tu, ó Pai, estás em mim, e 'eu em ti, para que sejam um em nós.<sup>48</sup> Daí, Maurice viu-se em conflito não apenas com os "cristãos não sociais", mas também com os "socialistas não cristãos"; os primeiros baseavam a relação do homem com Cristo em ritos externos, substituíam Cristo pela religião, e não aceitavam responsabilidade alguma pela vida social humana; os últimos estavam inclinados a basear a sociedade na natureza animal do homem e a fazer do interesse próprio comum a base para a ação social. Os homens não são "animais mais uma alma" argumenta Maurice, "mas são espíritos com uma natureza animal, ...o vínculo de sua união não é comercial, nem é a submissão a um tirano comum, e nem ainda uma fúria brutal contra ele; ... mas se apóia e tem sempre se apoiado numa base espiritual;

---

47. Ver especialmente *The Kingdom of Christ*, Vol. I, parte II, capítulos II e III; conferir com Vidler, *op. cit.*, cap. II.

48. *The Kingdom of Christ*, Vol. I, pág. 292.

... o pecado da Igreja - a apostasia horrível da Igreja - tem consistido na negação de sua própria função, que é a de proclamar aos homens a sua condição espiritual, os fundamentos eternos em que ela se alicerça, e a manifestação que se fez dela pelo nascimento, morte, ressurreição e ascensão do Filho de Deus, e pelo dom do Espírito".<sup>49</sup>

A doença profunda do homem, a auto-contradição em que ele está envolvido, como indivíduo e membro das sociedades humanas, é a sua negação da lei do seu ser. Ele procura possuir dentro de si mesmo ou por si mesmo, em forma de bens físicos ou espirituais, aquilo que ele só pode conseguir na comunidade, onde se recebe e se dá. Maurice está de tal forma consciente do pecado do amor-próprio, do sectarismo (*divisiveness*) humano, da exploração do homem pelo homem, da auto-glorificação das nações e Igrejas, que precisa falar pouco, de um modo explícito, sobre a queda e corrupção; trata-se daquilo que corre por baixo de todo o seu pensamento. "Quando comecei a procurar Deus por mim mesmo", escreveu ele, "o sentimento de que eu precisava de alguém que me libertasse de um peso avassalador de egoísmo esteve predominante em minha mente".<sup>50</sup> Tanto o peso quanto o permear etéreo daquele egoísmo, continuaram a oprimi-lo. Ele encontrou egoísmo no sistema comercial, contra o qual ele protestou como um líder do movimento socialista cristão, e então descobriu como este surgia entre aqueles que protestavam; ele se manifestava no individualismo do povo religioso, que confessava que pertencia a uma raça culpada, mas aguardava um perdão especial; no esforço de um homem para justificar-se pela fé, mantida como possessão, e por uma retidão própria; na, grita dos partidos e seitas da Igreja, cada qual apontando para si mesmo ou para os seus discípulos como o caminho da salvação. O pecado

---

49. *Life*, Vol. II pág. 272.

50. *Ibid.*, pág. 15; conferir com Vidler, *op. cit.*, págs. 42 e segs.

do homem está em ele tentar ser Deus para si mesmo. "O efeito do nosso pecado é o fato de ele nos fazer olhar para nós mesmos como centros do universo, e então olhar para os acidentes perversos e miseráveis de nossa condição como determinando aquilo que nós mesmos somos".<sup>51</sup> Em face do caráter penetrante e destrutivo do pecado, a petição "Livra-nos do mal", poderia parecer quase desonesta. "Quão difícil é quando o mal está por cima, por baixo, por dentro, quando você se defronta com ele no mundo e lhe causa susto no quarto, quando você o ouve dizendo ao seu coração, e dizendo para todo o mundo: 'Nosso nome é Legião', quando todos os esquemas de reforma parecem tornar ainda mais maligno o mal sob o qual a terra está a gemer, quando a nossa própria história (e a história da humanidade) parece estar zombando de todo esforço de vida e obrigando-nos a nos contentarmos com a morte; ah, é difícil, muito difícil pensarmos que tal oração não seja mais um dos ardis da auto-ilusão em que gastamos a nossa existência!"<sup>52</sup> A prevalência de corrupção e auto-contradição na vida humana era especialmente opressiva e desencorajadora, porque surgia na Igreja, na própria cultura cristã. Assim Maurice escreveu: "Eu considero as suas seitas - e todas elas - como um ultraje ao princípio cristão, como uma negação dele. ...Vocês realmente não querem unir-nos em Cristo, como membros de seu corpo; o que vocês querem é que nos unamos na defesa de certas noções a respeito de Cristo".<sup>53</sup> "Sim! Religião contra Deus. Esta é a heresia da nossa época ...e isto está nos levando à última e mais terrível forma de infidelidade".<sup>54</sup>

---

51. *The Lord's Prayer*, págs. 63 e seguintes.

52. *Ibid.*, págs. 144 e segs. Ver também *The Gospel of John*, págs. 91 e segs.

53. *Life*, Vol. I, pág. 259.

54. *Ibid.*, pág. 518.

Contudo, o que fez de Maurice o mais consistente dos conversionistas, foi o fato de que ele se apegou ao princípio de que Cristo era rei, e de que era necessário que os homens o levassem a sério, e não apenas os seus pecados; pois concentrar-se no pecado, como se o mesmo fosse o princípio regente da existência, seria enredar-se em auto-contradição ainda maior. Daí ter-se indisposto contra os evangélicos na Alemanha e Inglaterra, pois eles "parecem fazer do pecado a base de toda a teologia, enquanto que para mim o Deus vivo e santo é a sua base, e o pecado é o afastamento do estado de união com ele, estado este para o qual ele nos trouxe. Não posso crer que o diabo seja, em qualquer sentido, rei deste universo. Creio que Jesus Cristo é o rei em todos os sentidos, e que o diabo está nos tentando todos os dias e a cada hora a que O neguemos, e pensando de si mesmo como rei. Trata-se, para mim, de uma questão de vida ou morte o saber qual destas duas doutrinas é verdadeira; eu poderia viver ou morrer para manter aquilo que me foi revelado".<sup>55</sup> Por esta razão Maurice rejeitou toda tendência dualística de passagem de uma ação positiva para uma negativa, de passagem da cooperação a um ataque à não-cooperação, de passagem da prática da unidade em Cristo a um conflito com aqueles que dividem a Igreja, de passagem do perdão de pecadores à sua exclusão da Igreja. Todo esforço deste tipo envolve reconhecimento do poder do mal, como se este existisse a não ser como um espírito de busca, vontade e glorificação do eu; como se este pudesse ser localizado em alguma parte fora de nós mesmos. Daí, o expulsar de Satã invoca Satã, como quando o socialismo procura destruir a opressão de classe pelo apelo de classe com vista à solidariedade de classe e interesse de classe; ou como no caso dos movimentos católicos na Igreja, que apontam para si mesmos e para os seus princípios como base da concórdia cristã. Assim Cristo é substituído pelo

---

55. *Ibid.*, pág. 450

Cristianismo, e a defesa da cultura cristã toma o lugar da obediência ao seu Senhor. Isto não é entrar em acordo com o mal, mas aceitar o mal como o nosso bem pois entre o bem e o mal não pode haver acordo, por mais que os mesmos possam misturar-se em pessoas e atitudes. Maurice está bem cômso de que ele mesmo assumiu atitudes de negação e de separação dos seus colegas na Igreja e no mundo, mas não achava tais faltas desculpáveis. Ele sabia que o seu próprio pensamento seria usado de um modo defensivo por algum Novo partido. Mas para toda a tendência inveterada dos homens de transformar suas verdadeiras percepções em auto-afirmações, nenhuma outra resposta poderia haver, exceto a do testemunho renovado de Cristo, o único centro da vida, o único poder capaz de vencer a vontade própria.<sup>56</sup>

A conversão da humanidade do auto-centrismo ao Cristocentrismo era, para Maurice, a possibilidade universais presente e divina. Era universal, no sentido de incluir todos os homens, de vez que todos eram membros do reino de Cristo pela sua criação na Palavra, pela constituição real e espiritual sob que viviam. Ela era universal, também, no sentido de que a Igreja precisava dirigir todo o seu interesse rumo à concretização da possibilidade divina, da aceitação universal espontânea do reinado efetivo de Cristo. A inclusão no testemunho cristão das doutrinas da dupla predestinação - da eleição dos homens não apenas para a vida com Deus mas também para a separação dele - e da punição eterna, era, para Maurice, aberração daquele tipo que resulta do Cristianismo negativo. "Eu não peço a ninguém que diga", escreveu ele, "pois não ousa dizer para mim mesmo, quais são as possibilidades de resistência em uma vontade humana para com a vontade amorável de Deus. Há tempos em que elas me parecem - pensando de mim

---

56. A respeito do pensamento de Maurice sobre o Socialismo, ver *Life*, vol. II, caps. i-iii; sobre a ala da High Church, *ibid.*, Vol. I, págs. 160 e seguintes, 205 e segs.

mesmo e não dos outros - quase infinitas. Mas eu sei que há algo que tem de ser infinito. Sou obrigado a crer em um abismo de amor que é mais profundo do que o abismo da morte: não ousou perder a fé em tal amor. Eu me afundaria na morte eterna se o fizesse. Tenho de sentir que este amor está abarcando o universo. Mais a respeito disto, não posso conhecer".<sup>57</sup> "Não posso crer que ele faltará a alguém, no final; se a obra estivesse confiada a outras mãos, ela poderia se arruinar; mas a sua vontade deve, com certeza, ser feita, ainda que seja resistida por muito tempo".<sup>58</sup>

Salvação universal significava mais do que a volta dos seres individuais ao seu verdadeiro centro. Pela criação através da Palavra os homens são sociais; eles são pais, irmãos, mulheres e maridos, membros de nações, participantes voluntários e espirituais das sociedades políticas, religiosas e econômicas. A plena concretização do reino de Cristo não significava, então, a substituição de todas as organizações separadas dos homens por uma nova sociedade universal, mas antes a participação de todos estes em um reino universal, de que Cristo é a cabeça. Significava a transformação através da humilhação e exaltação: através da humilhação que vem quando membros do corpo espontaneamente aceitam o fato de que não são a cabeça, e através da exaltação que resulta do conhecimento de que eles receberam a sua tarefa particular, própria e necessária à obra de serviço, à cabeça do corpo e a todos os outros membros. Maurice estava bem cômico dos valores nas variedades das culturas nacionais e não estava interessado nem na erradicação da nacionalidade e nem na do eu. As escolas de filosofia, bem como os vários grupos ou movimentos na vida religiosa, tinham, cada um, o seu valor particular. A variedade trouxe desordem em todos estes casos, somente porque os homens confundiram as suas contribuições parciais à verdade

---

57. *Theological Essays*, segunda edição, pág. 360.

58. *Life*, Vol. II, pág. 575.



com a verdade total, mas houve transformação quando humildade e serviço suplantaram a auto-afirmação e auto-glorificação. Neste sentido, Maurice lidou com todas as fases da cultura: com os costumes sociais, sistemas políticos, linguagem, e organizações econômicas. Em sua visão do reino de Cristo, que é tanto realidade quanto possibilidade, as doutrinas protestantes de vocação e cidadania cristã, a preocupação tomista pela filosofia e moralidade social, o interesse católico pela unidade e a ênfase sectária quanto a certas verdades, foram todos combinados em uma grande afirmação positiva de que não há fase alguma da cultura humana ,sobre a qual Cristo não reina, e nenhuma obra humana que não esteja sujeita ao seu poder transformador sobre a vontade do eu; assim como não existe, também, nenhum santo que não esteja sujeito à deformação.<sup>59</sup>

A idéia de universalidade, Maurice uniu a de imediatismo escatológico. Eternidade significava para ele, como para João, a dimensão do operar divino, e não da negação do tempo. Assim como a criação era a obra eterna, e não pré-temporal, de Deus, assim também a redenção significava aquilo que Deus-em-Cristo faz naquele laborar eterno que sempre se levanta em contra-posição à ação temporal do homem. O eterno não cancela o passado, o presente e o futuro do homem, nem depende de nenhum deles: Deus era, é, e há de ser; ele reina e reinará. A melhor ordem, pela qual esperam os homens, não depende da mudança de condições físicas, que uma nova criação há de trazer. "Nosso Senhor fala de seu reino ou do reino de seu Pai, não como se o mesmo fosse pôr de lado aquela constituição do universo de que os homens tinham visto os toques nas instituições da família e da nação, com as quais eles sonharam quando pensavam em uma comunhão mais elevada e geral. ...As altas expressões de desdém pela pequenez

---

59. Ver especialmente *The Kingdom of Christ*, Parte II, caps. ii,iii, v; e também Vidler, *op cit.*, págs. 183 e seguintes e Raven, C.E., *Christian Socialism*, 1848-1854, págs. 13 e seguintes.

das transações meramente terrenas e pelas vicissitudes dos governos humanos, que alguns teólogos mantêm, não são aprendidas na sua escola". Embora nutrisse e confirmasse a esperança dos homens pelo futuro, ele não encorajou "antecipações incompatíveis com o inteiro reconhecimento do caráter sagrado de nossa vida aqui", ou "noções maniqueístas de que a terra ou a carne são criaturas ou propriedades do diabo".<sup>60</sup> Todavia, o reino de Cristo não é deste mundo; não é ele um reinado sobre condições exteriores, mas sobre os espíritos dos homens. "Quando expulsou espíritos maus, ele deu testemunho de que estava conversando com o espírito do homem; que com o orgulho, a cobiça e o ódio, os poderes espirituais da maldade nos lugares celestiais, ele estava mantendo sua grande controvérsia. ...Aqui, nesta região íntima, neste âmago do ser do homem, ele ainda está subjugando os seus inimigos e ministrando sua misteriosa educação".<sup>61</sup> O tempo do conflito é agora; o tempo da vitória de Cristo é agora. Nós não estamos lidando com o progresso humano na cultura, mas com a conversão divina do espírito do homem de que surgem todas as culturas. "O reino de Deus começa por dentro, mas ele tem de se manifestar exteriormente... Ele tem de penetrar os sentimentos, hábitos, pensamentos, palavras, atitudes de quem é seu súdito. Por fim ele tem de penetrar toda a nossa existência social."<sup>62</sup> O reino de Deus é a cultura transformada, pois ele é antes de tudo a conversão do espírito humano da incredulidade e do serviço do eu ao conhecimento e serviço de Deus. Este reinado é uma realidade, pois se Deus não reinasse nada existiria e, se ele não tivesse ouvido a oração pela vinda do reino, o mundo da humanidade já se teria tornado, há muito, uma caverna de

---

60. *The Lord's Prayer*, págs. 41 e seg., e pág. 44.

61. *Ibid.*, págs. 48 e segs.

62. *Ibid.*, pág. 49.

salteadores. Todo momento (e período) é um presente escatológico, pois a todo o momento os homens estão tratando com Deus.

Em Maurice a idéia conversionista é mais claramente expressa do que em qualquer outro pensador ou líder cristão dos tempos modernos. Sua atitude para com a cultura é em tudo afirmativa, porque ele leva muito a sério a convicção de que nada existe sem a Palavra. Trata-se de uma atitude totalmente conversionista e jamais acomodatória, pois ele é muito sensível à perversão da cultura humana em seus aspectos religiosos, políticos e econômicos. Ela nunca é dualística, pois ele deixa de lado todas as idéias sobre a corrupção do espírito pelo corpo, e sobre a separação da humanidade em redimidos e condenados. Além disto, ele é consistente em rejeitar a ação negativa contra o pecado e sempre clama pela prática positiva, confessional, orientada por Deus, (de vida) na Igreja e na comunidade. A questão que surge é, naturalmente, se a sua obra teria sido efetiva mesmo, se ele não tivesse estado associado ao movimento socialista cristão, à obra de educação e ao trabalho religioso, com os sinteticistas, com os dualistas e com os cristãos radicais. Esta questão ele teria, sem dúvida, respondido por si mesmo com a reflexão de que nenhum pensamento cristão pode conter o pensamento do Mestre, e que assim como o corpo é um mas tem muitos membros, assim também é a Igreja.



## Capítulo Sétimo

### "PÓS-ESCRITO NÃO-CIENTÍFICO E CONCLUSIVO"

#### I. CONCLUSÃO NA DECISÃO

Nosso exame das respostas típicas que os cristãos têm dado ao seu problema duradouro é inconcluso e não conclusivo. Ele poderia ser infinitamente desdobrado. O estudo poderia ser mais atualizado com uma consideração de uma grande variedade de ensaios sobre o tema que teólogos, historiadores, poetas e filósofos têm publicado em anos recentes para o esclarecimento, e às vezes para a confusão, dos seus concidadãos e seus companheiros cristãos.<sup>1</sup> Uma investigação mais ampla e

---

1. Entre esses recentes ensaios, os seguintes podem ser mencionados como ilustrativos do interesse pelo problema e alvo da discussão: Baillie, John, *What Is Christian Civilization?*; Barth, Karl, *Christengemeinde und Buergergemeinde; Church and State*; Berdyaev, Nicolas, *The Destiny of Man*; Brunner, Emil, *Justice and the Social Order; Christianity and Civilization*; Cochrane, Charles Norris, *Christianity and Classical Culture*; Dawson, Christopher, *Religion and Culture; Religion*

profunda no passado revelaria uma multidão de líderes cristãos tão importantes como os que temos mencionado, que também lutaram com o problema e deram suas respostas, tanto em palavras como em poderosas decisões. Nós poderíamos lançar uma rede mais ampla e puxar do mar da história exemplos não apenas teológicos, mas também políticos, científicos, literários e militares de lealdade a Cristo em conflito e ajustamento com os deveres culturais. Constantino, Carlos Magno, Tomas Morus, Oliver Cromwell e Gladstone, Pascal, Kepler e Newton, Dante, Milton, Blake e Dostoiévski, Gustavus Adolphus, Robert E. Lee e "Chinese" Gordon - estes e muitos outros mais, em todos os campos da atividade cultural, oferecem perspectivas fascinantes de estudo àqueles que admiram os elementos entrelaçados da fé em Cristo e o exercício racional do dever na sociedade, e se maravilham ante a possessão tenaz que Cristo exerce sobre os homens em meio aos seus labores temporais. O estudo poderia ser interminável e frutiferamente continuado pela multiplicação de tipos e subtipos, *motifs* e *contra-motifs*, com o propósito de relacionar mais intimamente padrões conceituais e realidades históricas, ou de reduzir a névoa de incerteza que circunda todo esforço da análise da forma em meio à multiforme riqueza da vida histórica, de traçar mais nitidamente

---

*and. Rise of Western Culture; Eliot, T.S., The Idea of a Christian Society; Notes Towards a Definition of Culture; Maritain, Jacques, True Humanism; Niebuhr, Reinhold, The nature and Destiny of Man; Faith and History; Reckitt M.B. (ed.), Prospect for Christendom; Tillich, Paul, The Protestant Era; Toynbee, Arnold, Civilization on Trial; A Study of History. Encíclicas papais desde o tempo de Leão XIII e conferências ecumênicas de décadas recentes têm mostrado muito interesse por vários aspectos do problema. Ver Hughes, Philip, The Pope's New Order; Husslein, Joseph, Social Wellsprings; The Churches Survey Their Task, The Report of The Conference at Oxford, July 1937, On Church, Community and State; da Primeira Assembléia do Conselho Mundial de Igrejas, Findings and Decisions; e também os estudos preparatórios para essas conferências: The Oxford Series; Man's Disorder and God's Design.*

os limites entre pensamentos e feitos interpenetrantes e intervenientes de homens diversos.

Todavia, deve ficar evidente que nem a extensão nem o requinte do estudo poderia trazer-nos ao resultado conclusivo que nos capacitasse a dizer: "Esta é a resposta cristã". O leitor, bem como o escritor, é, sem dúvida, tentado a ensaiar tal conclusão, pois ficará evidente, tanto para um como para o outro, que os tipos não são de modo algum mutuamente exclusivos no seu todo, e que há possibilidades de reconciliação em muitos pontos entre as várias posições. Talvez, também, venha a ficar claro que em teologia tanto quanto em qualquer outra ciência a busca de uma teoria que tudo abranja é de grande importância prática, e que uma grande obra de construção nesta esfera poderia capacitar alguém a ver mais unidade naquilo que agora está dividido, e a agir em maior harmonia com movimentos que parecem ter propósitos antagônicos. Todavia, em um ponto ou outro a gente tem de parar de fazer a tentativa de dar uma resposta final, não somente por causa da escassez do conhecimento histórico, quando comparado com o de outros homens históricos, e da evidente fraqueza de habilidade que a gente tem no campo da construção conceitual, em comparação com outros pensadores, mas também pela convicção, pelo conhecimento, de que a elaboração de tal resposta, por qualquer mente finita a que qualquer medida de fé limitada e pequena tenha sido concedida, seria um ato de usurpação da soberania de Cristo; um ato que, ao mesmo tempo, implicaria em fazer violência à liberdade dos homens cristãos e à história não concluída da Igreja na cultura. Se tivéssemos de fazer tal tentativa, precisaríamos admitir que o nosso lugar particular na Igreja e na história é tão decisivo que podemos ouvir não apenas a palavra de Deus dirigida a nós, mas toda a sua palavra. Teríamos de admitir que ao exercermos nossa liberdade de interpretação arrasadora daquela palavra, e em obediência a ela, não estaríamos exercendo a liberdade de uma razão e de uma vontade finitas, mas agindo como se nossa razão e nossa vontade fossem universais.

Precisaríamos admitir, se fossemos tentados a dar a resposta cristã, sermos representantes da cabeça da Igreja, e não membros do corpo; que representamos sua razão ao invés de estarmos sujeitos a ela como mãos ou pés, ouvidos ou olhos, dedos articulados ou juntas enrijadas. Nossa incapacidade de dar a resposta cristã não é: apenas relativa; um homem, na verdade, pode ser mais capaz do que outro de elaborar a resposta da maioria dos seus companheiros cristãos ou de mover-se rumo a uma resposta mais esclarecedora e fiel. Porém, quaisquer que fossem as nossas capacidades para postular respostas relativamente amplas e inteligíveis ao problema Cristo e cultura, todas elas encontrariam seu limite em um imperativo moral que ordena: "Tu podes prosseguir até este ponto, mas não além".

Todavia, em certo sentido, devemos ir além e chegar a uma conclusão. Este passo além não pode ser dado no plano da compreensão, e esta conclusão não pode ser alcançada no reino da percepção e perspectiva teóricas. Eles são, antes, dados e alcançados no movimento da consideração para a ação, da percepção para a decisão. Cada crente chega à sua própria conclusão "final", nas resoluções que envolvem um salto da cadeira em que ele lia sobre as batalhas antigas para o meio de um conflito presente. Nenhuma percepção especulativa do arrazoar e do crer dos outros homens e nem a continuação da consideração dos imperativos e valores que promanam de Cristo e da cultura poderiam livrar o indivíduo cristão ou a comunidade responsável cristã do fardo, da necessidade, da culpa e da glória de chegar a tais conclusões nas decisões presentes e na presente obediência. O estudo dos tipos de reflexão e ação representadas por outros homens em outros tempos não oferece nenhuma escapatória a este fardo de liberdade, como também não o faz nenhum outro estudo. Depois de termos dito que em nosso modo de ver a situação somos tomistas ou luteranos, tolstaianos ou agostinianos, temos ainda de resolver uma questão presente em termos específicos; e naquela decisão determinaremos,



casualmente, se as nossas reflexões a respeito de nós mesmos eram moderadamente corretas. Sem dúvida, conforme a natureza do caso, nossas decisões nos mostrarão que sempre somos mais e menos do que membros de um grupo.

Se esta é a conclusão do nosso estudo - que o problema Cristo e cultura pode e deve chegar a um fim somente em uma dimensão além de todo estudo, nas decisões livres de indivíduos crentes e comunidades responsáveis - não se segue que não seja também nosso o dever de dar atenção às maneiras pelas quais outros homens têm respondido e respondem a tal questão, e o dever de inquirir que arrazoado acompanhou suas escolhas livres, relativas e individuais. Pois crer é estarmos unidos tanto a alguém em quem cremos como também a todos aqueles que nele crêm. Pela fé, visto que cremos, somos feitos cômnicos de nossa relatividade e de nosso relacionamento (*relatedness*). Pela fé, nossa liberdade existencial é reconhecida bem como concretamente exercida no contexto de nossa dependência. Decidir em fé é decidir em plena consciência deste contexto.

O que queremos dizer aqui pode ficar mais claro mediante um exame de caráter das decisões que tomamos na liberdade da fé. Parece que elas são tomadas à base de percepção e fé relativas, mas não são relativistas. São elas decisões individuais, mas não individualistas. São tomadas em liberdade, mas não em independência; são tomadas no momento, mas não são não-históricas.

## **II. O RELATIVISMO DA FÉ**

As conclusões a que chegamos individualmente, ao procurarmos ser cristãos em nossa cultura, em pelo

menos quatro aspectos são relativas. Elas dependem do conhecimento parcial, incompleto e fragmentário do indivíduo; são relativas segundo a medida de sua fé e de sua descrença; são relacionadas com a posição histórica que ele ocupa e com os deveres de sua situação na sociedade; e interessam-se pelos valores relativos das coisas. Não é tão necessário elaborarmos o primeiro ponto. Embora o mal que o bom homem ignorante pratica em nossos tempos seja alegremente exposto por homens que pensam que a ciência é um substituto da moralidade, também aqueles que sabem que a moralidade não substitui a ciência devem continuamente expor este mal com atitude de arrependimento. O Cristo que elogiou um bom samaritano por passar óleo e vinho nas feridas dificilmente honraria um homem que, educado segundo os métodos contemporâneos de pronto socorro, considerasse o exemplo bíblico como seu guia absoluto. Na política, na economia e em qualquer outra esfera de cultura, não menos do que na medicina, nós fazemos o melhor que podemos, à base do que sabemos sobre a natureza das coisas e sobre o processo da natureza, mas este melhor é sempre relativo ao conhecimento social fragmentário e ao ainda mais fragmentário conhecimento pessoal. Tanto o nosso conhecimento técnico, quanto a nossa, compreensão filosófica - os padrões mais amplos mediante os quais obtemos orientação em nosso mundo complexo - tornam relativas as nossas decisões. Toda pessoa tem uma espécie de filosofia, alguma visão geral do mundo, que para outros homens de outras visões parecerá mitológica. Tal filosofia ou mitologia afeta as nossas ações, tornando-as relativas. Elas não são menos relativas quando afetadas pela mitologia do século vinte do que quando influenciadas pela mitologia do primeiro século. Não nos aventuramos a agir à base do último e a tratar dos doentes mentais exorcizando demônios; procuraremos usar nossa melhor compreensão da natureza e das relações de espírito e corpo. Todavia, ficaremos sabendo que o que é relativamente verdadeiro para nós abrange, também, elementos mitológicos.

Nossas soluções e decisões são relativas, porque se relacionam com a medida fragmentária e frágil de nossa fé. Ainda não encontramos, e não encontraremos - antes que Cristo venha de novo - um cristão na história cuja fé governasse de tal forma sua vida, que todo o seu pensamento se submetesse a ela, e para quem todo momento e lugar se situassem dentro do reino de Deus. Cada homem tem encontrado a montanha que não pôde remover e o demônio que não pôde exorcizar. E isto ocorre, evidentemente, assim, conosco. Por vezes, é a recalcitrância da cultura pagã como uni todo que leva alguém a dizer: "a misericórdia e o poder de Deus não podem mover esta coisa". Por vezes, é o mal da carne que leva ao julgamento de que não é possível a Deus redimir o homem no corpo e na história que começaram com a sua criação. Às vezes, a fé em sua bondade e poder fraqueja à vista dos malfeitores entre os homens, animais, ou outros poderes da natureza. E onde quer que a fé se detenha, ali se detém a decisão em fé, bem como o arrazoar na fé; e ali começam a decisão e o arrazoar da descrença. Se eu não creio que o poder último que preside as sociedades humanas seja misericordioso para com elas, mas apenas para com os indivíduos, então eu não apenas me voltarei para o serviço dos indivíduos, mas orientarei as minhas atitudes sociais pela minha descrença subjacente a respeito da impossibilidade de redenção para a sociedade. Se não tenho nenhuma confiança em que o poder que se manifesta na natureza seja Deus, eu aceitarei a bondade da natureza sem gratidão, e os seus golpes sem arrependimento, embora eu seja sempre tão cômico de Deus quando encontro espíritos graciosos ou críticos dentro da Igreja ou na sociedade. Toda a nossa fé é fragmentária, embora nem todos tenhamos os mesmos fragmentos de fé. A pequenez da fé do segundo século se tomou evidente em sua atitude para com o "mundo"; a pequenez da medieval surgiu em sua relação com os hereges; a sua pequenez nos tempos modernos se manifesta em nossa atitude para com a morte. Mas a fé é uma coisa muito menor e muito mais fragmentária do que

o mostram os seus fracassos mais evidentes. Quando pensamos e agimos em fé, e damos assim nossa resposta cristã, agimos à base de uma fé parcial e retalhada, de modo que é provável que um pouco de Cristianismo possa fazer-se presente em nossa resposta.

A relatividade cultural e histórica de nosso arrazoar e de nossas decisões é evidente não apenas quando consideramos as mudanças históricas na esfera do conhecimento, mas também quando pensamos em nossos deveres no processo histórico ou na estrutura social. Uma Igreja grande e poderosa não pode fazer responsabilmente o que uma seita pequena e perseguida descobriu como requerido dela. Os cristãos em uma cultura industrial não podem pensar e agir como se estivessem vivendo em uma sociedade feudal. É verdade que não estamos mais distanciados de Cristo, por vivermos 1950 anos depois do nascimento de Jesus, do que estiveram os discípulos que viveram quinhentos ou mil anos atrás; sem dúvida estamos bem distanciados de alguns dos nossos alegados contemporâneos que nunca chegaram e nunca chegarão a ter nossa visão. Mas, deste ponto de vista particular na história social, nós necessariamente vemos Cristo dentro de um *background* e ouvimos suas palavras em um contexto que são um tanto diferentes do *background* e contexto da experiência dos nossos predecessores. A nossa situação histórica, com os seus pontos de vista e seus deveres, é mais complicada, em virtude da relatividade de nossa situação na sociedade como homens e mulheres, pais e filhos, governantes e governados, professores e estudantes, trabalhadores manuais e intelectuais, etc. Devemos tomar nossas decisões e desenvolver o nosso arrazoar, e conseguir nossa experiência como homens particulares em tempos particulares e com deveres particulares.

Finalmente, há uma relatividade de valores que devemos levar em consideração em todas as nossas escolhas. Tudo aquilo com que lidamos tem muitas relações de valor; e tem valor para nós mesmos, para outros homens, para a vida, para a razão, para o Estado e assim

por diante. Embora partamos de uma corajosa afirmação de fé - que todos os homens têm valor sagrado por se relacionarem com Deus, e que, portanto, são iguais em valor - devemos também levar em conta que todos os homens estão relacionados com outros seres finitos, e que nestas relações eles não têm igual valor. Aquele que ofende "um dos pequeninos" não é igual em valor, para "o pequenino", ao seu benfeitor. O sacerdote, o levita e o samaritano devem ser considerados iguais em valor, como objetos da avaliação divina; mas eles não são iguais em valor para a vítima dos assaltantes, a desperto de tudo quanto pensarem a respeito de si mesmos. Em Cristo não há nem judeu nem grego, nem escravo nem livre, nem masculino nem feminino; mas na relação com os outros homens surge uma multidão de considerações de valor relativo. Nada (nem mesmo a verdade) tem valor apenas em uma relação - para nada dizermos da noção de valor intrínseco. Embora a verdade tenha valor eterno, valor para Deus, ela também se põe em relação de valor para com a razão humana, para com a vida, para com a sociedade e sua ordem e para com o eu. Nossa obra na cultura se interessa por todos esses valores relativos dos homens, idéias, objetos e processos naturais. Na justiça, tratamos de valores relativos de homens criminosos e honestos com referência a outros homens; na vida econômica, nos preocupamos com valores relativos das coisas e atitudes que estão relacionadas com milhões de seres em múltiplas e mútuas relações. Em qualquer obra de cultura, nós, homens relativos, com os nossos pontos de vista relativos e relativas avaliações, tratamos com valores relativos; e assim tornamos nossas decisões.

Contudo, o reconhecimento e a aceitação de nossa relatividade não significam que ficamos sem um absoluto. Em face de suas relatividades, os homens parecem ter três possibilidades: eles podem tornar-se niilistas e céticos consistentes, afirmando que nada há em que se possa confiar; ou podem se refugiar na autoridade de alguma posição relativa, afirmando que uma Igreja, ou

uma filosofia, ou um valor, como o da vida do eu, seja um absoluto; ou podem aceitar as suas relatividades com fé no Absoluto infinito, a quem todas as suas visões, todos os seus valores e todos os seus deveres relativos estão sujeitos. No último caso, eles podem fazer suas confissões e tomar suas decisões com a confiança e a humildade com que aceitam aperfeiçoamento e correção e mesmo com a confiança e a humildade com que aceitam conflito de outros e com outros que mantêm a mesma relação com o Absoluto. Eles estarão capacitados, então, em seu conhecimento fragmentário, a enunciar com convicção aquilo que têm visto e ouvido, a verdade para eles; mas eles não argüirão que se trata de toda a verdade, e nada mais do que a verdade, e nem serão dogmáticos e nada dispostos a procurar o que outros homens têm visto e ouvido daquele mesmo objeto que eles conhecem fragmentariamente. Cada homem que olha para o mesmo Jesus Cristo fará sua declaração daquilo que Cristo significa para ele; mas não confundirá esta declaração relativa com o Cristo absoluto. Maurice tinha um princípio, que ele herdou de J. S. Mill, e que nos é recomendável. Ele afirmava que os homens em geral estavam certos no que afirmavam e errados no que negavam. O que negamos é, geralmente, algo que paira fora de nossa experiência, e a respeito do que, portanto, nada podemos dizer. O materialista deve ser ouvido quando afirma a importância da matéria; mas que faz ele ao negar a importância do espírito, a não ser afirmar que nada sabe a respeito do mesmo? Sem dúvida, é verdade que a cultura é má; porém quando Tolstoi afirma que nada de bom existe nela, ele admite ter transcendido seu ponto de vista relativo e poder julgar com o juízo de Deus. A fé, exatamente por reconhecer um ponto de vista absoluto, pode aceitar a relatividade da situação e do conhecimento do crente.

Se não tivermos alguma fé na absoluta fidelidade de Deus-em-Cristo, ser-nos-á, sem dúvida, difícil, discernir a relatividade da nossa fé. Porque aquela fé é fraca, nós nos esforçaremos para transformar nossa fé pessoal

ou social em um absoluto. Mas com a pequena fé que temos na fidelidade de Deus, podemos tomar nossas decisões de pequena fé com alguma confiança, e com a certeza do perdão do pecado envolvido em nossa atitude. Assim, também, o cumprimento de nossos deveres relativos em nossos tempos, lugares e vocações particulares, estão longe de ser relativista e auto-afirmativo, quando feito em obediência ao mandamento do Absoluto. Ele se torna relativista e falsamente absoluto quando exijo que aquilo que para mim é certo seja o certo e nada menos que o certo, e quando, em minha relatividade, exijo que aquilo que faço, em obediência, seja digno de ser considerado por mim mesmo, por outros homens e por Deus como certo, à parte todas as ações complementares, precedentes e conseqüentes, em minha própria atividade, a atividade dos meus semelhantes, e, acima de tudo, a atividade de Cristo. Pois a fé no Absoluto, como conhecida em e através de Cristo, deixa claro que nada que faço ou possa fazer, em minha ignorância e meu conhecimento relativos, em incredulidade e em fé, no tempo, no lugar e na vocação, está certo com a perfeição da ação completa e terminada; que nada está certo sem o aperfeiçoamento, correção e perdão de uma atividade da graça operando em toda a criação e na redenção.

O tratar, como devemos, com os valores relativos de pessoas, coisas e movimentos, não nos envolverá em relativismo, na medida em que nos lembrarmos de que todas estas realidades, que têm muitos valores em mútuas relações, têm uma relação com Deus que nunca deve ser perdida de vista. É verdade que, se eu considerar apenas o valor que o meu próximo tem para Deus e ignorar o seu valor para os outros homens, não haverá lugar para a justiça relativa ou para qualquer tipo de justiça. Mas nesse caso não estarei agindo com piedade e sim com impiedade, pois não estarei exercendo qualquer fé no Deus real, o qual não criou nem a mim nem a meu próximo como seus unigênitos filhos, mas sim como irmãos. Se eu considerar o meu próximo apenas

nestas relações de valor com a minha pessoa, não haverá lugar também para justiça, mas apenas para a reciprocidade do olho por olho e do auxílio da mão pelo auxílio da mão. Mas se eu o considerar em suas relações de valor com todos os seus próximos, e também em sua relação de valor com Deus, então haverá lugar não apenas para relativa justiça, mas mesmo para a formação e reformação de julgamentos relativos por referência à relação absoluta. A relação com o Absoluto não entrará em consideração como um pensamento subsequente - como quando um padre é mandado para acompanhar um criminoso em seu percurso até a força - mas como um pensamento prévio, como um pensamento ao lado de outro, que determina que tudo quanto se faz seja feito por ele e para ele. Provisões para julgamento justo, para verificação e contrapeso de julgamentos parciais e relativos, para a proibição de certo tipo de punição, para o cuidado físico e espiritual do ofensor, para a sua restauração para a sociedade - tudo isto bem pode refletir o reconhecimento do seu valor além de todos os valores relativos. A justiça relativa se torna relativista quando algum valor relativo substitui o valor verdadeiramente absoluto, como quando o valor do homem para o seu instado ou sua classe, ou sua raça biológica é aceito como seu valor último. Há uma diferença, mesmo no trato com os animais, entre o comportamento dos homens relativistas e o daqueles que reconhecem uma relação da mais humilde criatura com o Senhor e Doador da vida. Na economia e na ciência, na arte e na técnica, as decisões da fé em Deus diferem das decisões da fé em absolutos falsos, não por ignorarem os valores relativos das coisas, mas por serem tomadas em atenção às relações absolutas de valor.

Tal combinação de percepção e dever relativos com a fé em Deus não envolvem transigência, pois não se pode transigir entre valores e interesses incomensuráveis; um padrão absoluto não pode sofrer transigência: ele só pode ser quebrado. Que estamos sempre a nos esquecer do valor para Deus de nossos semelhantes e das



outras criaturas; que estamos sempre a fazer escolhas de valores relativos sem referência à relação de valor absoluto; que as escolhas que chamamos cristãs são tomadas em descrença - tudo isto, sem dúvida, é verdade. Mas nós não poderemos nos desculpar dizendo que fizemos o melhor arranjo possível. Tentaremos, antes, reconhecer nossa infidelidade e, em fé, confiar na graça que transformará nossas mentes, enquanto, a custa do sofrimento inocente, curará as feridas que abrimos e que não podemos curar.

### III. O EXISTENCIALISMO SOCIAL

Há um outro termo que podemos aplicar às decisões que temos de tomar como cristãos no meio da história cultural. São elas decisões tanto existenciais quanto relativas, a saber, decisões que não podem ser feitas pela indagação especulativa, mas devem ser tomadas em liberdade por um agente responsável atuando no presente momento, à base daquilo que é verdadeiro para ele. Kierkegaard, a quem pertence a honra de ter sublinhado e ministrado esta natureza existencial do eu (*self*) irredutível, mais do que qualquer outro pensador moderno, pode ser uma espécie de guia para nós, em nosso esforço de entender como, em face do nosso problema duradouro, devemos chegar à nossa resposta, antes que a a resposta cristã. Mas ele pode facilmente vir a ser um guia falaz, se aceitarmos suas negações ao lado de suas afirmações.

No *Concluding Unscientific Postscript*, Kierkegaard tem o seu *alter ego*, Johannes Climacus, apresentando o problema do Cristianismo da seguinte maneira: "Sem ter entendido o Cristianismo... eu ainda entendo o bastante para apreender que ele se propõe conceder uma felicidade eterna ao homem individual, presumindo

assim um interesse infinito pela sua felicidade como *conditio sine qua non*, em virtude do qual o indivíduo odeia pai e mãe, e então, sem dúvida, menospreza sistemas e esquemas especulativos da história universal".<sup>2</sup> Em vista de tal ponto de partida surge o argumento de que, seja qual for a verdade ou inverdade a respeito das Escrituras ou de dezoito séculos de história cristã, e qualquer que seja a verdade objetiva para o filósofo, que põs de lado o interesse pessoal por amor à objetividade - tudo isto nenhuma relevância terá para o indivíduo que está apaixonadamente preocupado com o que é verdade para ele. Tal verdade subjetiva - verdade para mim - é encontrada apenas em fé e em decisão. "A decisão está no sujeito... o ser um cristão não é determinado pelo que do Cristianismo, mas pelo como do cristão". Este como é fé. Um cristão é um cristão pela fé. E fé é uma coisa muito diferente de toda aceitação de doutrina e de toda experiência interior. "Crer é algo especificamente diferente de qualquer outra apropriação e interiorização. Fé é a incerteza objetiva causada pela repulsa ao absurdo a que se agarra a paixão da interioridade, a qual se intensifica até o mais alto grau, no presente caso...A fé jamais se deve contentar com a ininteligibilidade, pois a expressão da paixão da fé é precisamente a relação com ou a repulsa ao absurdo ao ininteligível".<sup>3\*</sup>

Muito disto parece enquadrar-se dentro de nossa situação, na medida em que nos confrontamos com as

---

2. *Op. cit.*, pág. 19.

3. *Ibid.*, pág. 540.

\*. No original "To believe is specifically different from all other appropriation and inwardness. Faith is the objective uncertainty due to the repulsion of the absurd held fast by the passion of inwardness, which in this instance is to the utmost degree. ...Faith must not rest content with unintelligibility; for precisely the relation to or the repulsion from the unintelligible, the absurd, is the expression for the passion of faith", pág. 242.

nossas escolhas forçadas, na presença de Cristo e de nossa cultura. Temos de decidir; temos de proceder da história e da especulação para a ação. E, ao decidirmos, temos de agir à base daquilo que é verdadeiro para nós, com a paixão da fé; em nossa decisão temos de ir além daquilo que é inteligível, e, todavia, temos também de nos apegar a ele.

Mas há também muito nesta doutrina de decisão e fé que não é verdade para nós. Nossas decisões são individuais, é certo, mas não são individualistas - como se as tivéssemos tomado para nós mesmos, por nós mesmos e em nós mesmos. Não são individualistas no sentido kierkegaardiano, antes de mais nada, porque o que está em questão não é simples ou primariamente nossa felicidade eterna. Nós não podemos pretender, por certo, não estarmos envolvidos; mas o Johannes Cliniacus, que fala por muitos crentes apaixonados - e entre *eles* se não o presente autor, pelo menos aquele eu (*self*) a quem ele se confiaria - formula assim a sua questão: "Sem ter entendido Cristo, mesmo assim entendi o bastante para saber que ele se propõe oferecer infinita felicidade e vida eterna aos homens e à humanidade, e assim presume ou cria, naqueles a quem ele vem, um interesse infinito pela felicidade eterna das demais criaturas, suas companheiras, como e *conditio sine qua non*; um interesse em virtude do qual eles odiarão tudo quanto seja puramente particular, seu pai e mãe e sua própria vida, e assim também, sem dúvida, menosprezarão sua dialética subjetiva e suas histórias particulares". O problema existencial, enunciado em desespero ou em fé, não pode ser formulado simplesmente em termos do "eu". Nós estamos envolvidos, e cada "eu" vai se defrontar com o seu destino em nossa salvação ou condenação. Que será feito de nós? Qual é o *nosso* de onde e para onde? Qual é o sentido - se houver algum - de toda esta marcha da humanidade, com a qual estou marchando? Por que fomos nós - esta raça humana, esta realidade histórica singular - postos em existência? Qual é a nossa culpa, e a nossa esperança? Que

281

poder nos confronta em nosso nascimento e em, nosso fim? Que devemos fazer para sermos salvos da vilania e da vaidade, da vacuidade e da futilidade? Como poderemos nós

ter um Deus amorável? Sem dúvida, levantamos individualmente nossas perguntas existenciais, e não nos esquecemos dos nossos eus (*selves*) pessoais e individuais. Mas a pergunta existencialista não é individualista; ela surge em sua mais apaixonada forma, não em nossa solidão, mas em nossa comunhão comunitária (*in our fellowship*). Trata-se de uma questão existencial de homens sociais, que não têm o seu próprio ser (*self*) separado de suas relações com os outros eus humanos.

O existencialismo kierkegaardiano põe de lado o problema da cultura como irrelevante para a fé, não pelo fato de ser existencialista e prático, mas por ser individualista e abstrato, tendo abstraído o eu da sociedade tão violentamente como qualquer filósofo jamais abstraiu a vida da razão de sua existência como um homem. Ele abandona o problema social, não por ser insistente na responsabilidade do indivíduo, mas por ignorar a responsabilidade do eu (*self*) para com os outros eus. Seus Josués nunca dizem: "Eu e a minha casa serviremos ao Senhor", pois eles não têm casa. Seus "indivíduos existentes" não podem nem mesmo conhecer o significado do pronome "eu"\* na afirmação apaixonada de Paulo: "Em Cristo digo a verdade, não minto, dando-me testemunho a minha consciência no Espírito Santo, que sinto grande tristeza e continua dor no meu coração. Porque eu mesmo poderia desejar ser separado de Cristo, por amor de meus irmãos, que são meus parentes segundo a carne". Estes homens que são da mesma raça [parentes segundo a carne], não são indivíduos solitários, sendo, antes, seres da mesma cultura. Eles "são israelitas, dor, quais é a adoção de filhos, e a glória, e os concertos, e a lei, e o culto e as promessas;

---

\* No original - *the meaning of the capital "I"* (N.T.)

dos quais são os patriarcas, e dos quais é Cristo, segundo a carne".<sup>4</sup>

Nossas decisões cristãs individuais não são individualistas, em segundo lugar, porque não podem ser tomadas em separado, à base de uma verdade que é "verdade para mim". Nós não nos confrontamos com um Cristo isolado, conhecido por nós independentemente de uma companhia de testemunhas que o cercaram, que apontam para ele, que interpretam este e aquele aspecto de sua presença, que nos explicam o sentido de suas palavras, que dirigem a nossa atenção para as relações entre ele, o Pai e o Espírito. Sem um confronto direto com ele, não haverá nenhuma verdade para mim, em todo este testemunhar, mas sem os testemunhos corroborativos de companheiros, colaboradores e instrutores, ficarei à mercê da minha imaginação. Sem companheiros e sem mestres nós não conheceríamos nem gatos nem cães, seus nomes e caracteres distintivos - se bem que, sem encontrá-los em nossa experiência, também não os ficaríamos conhecendo. Quanto mais importante for o nosso conhecimento, tanto mais importantes serão também, não apenas o encontro franco, mas ainda o companheirismo com os demais conhecedores. Embora a voz da consciência não seja a voz da sociedade, ela não é inteligível sem a ajuda medianeira de outros que a têm ouvido. Não é no debate interno e solitário, mas no diálogo vivo do eu (*self*) com outros eus (*selves*) que chegamos ao ponto onde podemos tomar uma decisão e dizer: "Seja qual for o dever dos outros homens, este é o meu dever", ou, "Seja o que for que os outros façam, isto é o que eu devo fazer". Sem a primeira cláusula - "Seja o que for que os outros pensem ou façam" - a segunda não poderia surgir. Assim, também, é o caso com os confrontos com Cristo. Se depois do longo diálogo com Marcos, Mateus, João, Paulo, Harnack, Schweitzer, Bultmann e Dod, eu chegar à conclusão de que aquilo que Cristo significa para

---

4. Romanos 9: 1-5

outros e requer de outros é o mesmo que ele significa para mim e requer de mim, então estarei em uma posição totalmente diferente daquela em que eu deveria estar - se essa fosse uma possível posição - caso fosse confrontado por ele somente. O Cristo que me fala sem autoridades e sem testemunhas não é um Cristo real; ele não é o Jesus Cristo da história. Ele pode ser nada mais que a projeção daquilo que eu desejo [que ele seja] ou de minha compulsão [sobre ele]. Por outro lado, o Cristo a respeito de quem ouço falar apenas através das testemunhas, mas com quem nunca me encontro em minha história pessoal, nunca é Cristo para mim. Temos de tomar nossas decisões individuais em nossa situação existencial, mas não as tomamos individualmente como eus (*selves*) solitários em confronto com um Cristo solitário.

O existencialismo, que tem ressaltado a realidade da decisão e de seu caráter livre e individual, nos tem feito cômnicos, também, da significação do momento. A razão especulativa e contemplativa pode viver no passado, no futuro ou fora do tempo (*in timelessness*). Ela traça as seqüências causais e as conexões lógicas. Como razão histórica ela percorre o primeiro, o quarto século ou o século treze e vê o mundo de Pedro, de Agostinho e de Tomás de Aquino. Trata-se de uma razão impessoal, que tenta esquecer as prementes preocupações individuais do arrazoador. Mas o pensador tem de voltar de suas viagens, pois ele é um homem. Como um homem, ele tem de tomar decisões; e o tempo da decisão não é nem o passado nem o futuro, mas o presente. A razão especulativa, que tem perguntado sobre o que tem acontecido e por que, ou sobre o que acontecerá é por que, deve ceder ante o arrazoador prático que pergunta: "Que devo fazer agora?" No momento da decisão presente, o eu se torna consciente de si mesmo; e na consciência de sermos nós (*in awareness of selfhood*) nos tornamos cômnicos do presente. O momento presente é o tempo de decisão; e o significado do presente é aquele da dimensão do tempo de liberdade e de decisão.

Esta insistência no caráter decisivo do momento presente e na descontinuidade entre ele e o passado, o futuro, ou a atemporalidade (*timelessness*) com a qual nos preocupamos na reflexão, é significativa para nós, quando tratamos do problema Cristo e cultura. Chegamos a um ponto em que devemos deixar nossos estudos daquilo que Tomás de Aquino e Lutero pensaram e decidiram a respeito das exigências de razão e revelação, e devemos assumir nossa própria posição no presente reconhecimento ou não de suas exigências quanto a nós. E esta decisão deve ser repetida a cada momento presente. Não podemos nos basear, quando enfrentamos este (momento presente), em uma decisão situada em nosso passado, como também não podem os pacifistas ou os adeptos da coerção, ao se defrontarem com uma nova guerra, confiar em decisões passadas sobre a obediência prestada aos imperativos "Não matarás" e "Ama o teu próximo como a ti mesmo". Nem podemos tentar viver no futuro, por referência ao tempo em que o reino de Deus terá vindo ou se tornado perfeito, pois devemos decidir agora, na presença do reino [ainda] oculto e em nossa imperfeição.

Contudo, embora seja verdade que o eu responsável, agindo no presente momento, deva deixar atrás o passado e o futuro de especulação e de reflexão, não é verdade que decidimos em presente não histórico, sem conexão com o passado e cora o futuro. Cada momento presente em que decidimos está cheio de memórias e de antecipações; e em cada momento presente, algum outro com o qual não nos defrontáramos antes, e com o qual nem esperávamos nos encontrar de Novo, se faz presente para nós. O que torna o momento de crise, o presente crítico e decisivo, tão pleno de sentido, não é o fato de o eu estar sozinho aqui com a responsabilidade de decisão, mas o fato de haver alguém co-presente com ele. E este alguém não seria importante se não fosse lembrado e esperado. Um soldado na hora certa do ataque sem dúvida está altamente consciente do presente crítico e da liberdade da

obediência com que ele enfrenta a ordem de avançar. Todavia, o que está presente para ele não é meramente o seu eu (*self*) livre e o momento, mas, antes, aquele eu com as suas memórias do passado de fraqueza e de firmeza, o inimigo lembrado e antecipado, e os seus companheiros a quem ele está unido pela lealdade. Cada "Agora" é um "Agora" histórico, em que um eu histórico se faz co-presente com um histórico outro e com os companheiros históricos: trata-se de um presente pleno de memória e de antecipação, embora ambas se focalizem na decisão do presente.

Para o cristão, a decisão crítica e presente de lealdade e deslealdade a Cristo, em meio às suas tarefas culturais, é sempre tal decisão histórica. Ele se defronta com um Cristo co-presente e contemporâneo; mas este Cristo tem uma história, é lembrado e é esperado. O cristão tem uma história de relações com Cristo. Ele relembra suas negações e seus enganos de interpretação das palavras de Cristo. O Cristão é um membro de uma companhia que tem uma história de relações com ele e com Cristo. Ser contemporâneo de Cristo é ser contemporâneo de alguém que estava presente para Agostinho bem como para Paulo, e se faz presente no menor dos irmãos. O existencialismo individualista, abstrato, de Kierkegaard não é fiel não apenas ao caráter social do e umas também à natureza histórica de seu presente e ao caráter histórico de Cristo. Ele diz: "O que realmente ocorreu (o passado) não é (exceto em um sentido especial, isto é, em contraste com a poesia) o real. Falta-lhe o determinante, que é o determinante da verdade (como interioridade) e de toda a religiosidade, o para ti. O passado não é realidade - para mim; somente o contemporâneo é realidade para mim. Aquilo com que vives contemporaneamente é realidade - para ti. E assim cada homem pode ser contemporâneo apenas da idade em que vive - e então de algo mais: da vida de Cristo na terra; pois a vida de Cristo na terra, a história



sagrada, se apóia em si mesma, sozinha, fora da história. ... Na relação com o absoluto só existe um tempo: o presente. Para quem não é contemporâneo do absoluto o mesmo não tem existência. E como Cristo é o absoluto, é fácil de se ver que com respeito a ele só existe uma situação: a da contemporaneidade. Os quinhentos, os setecentos, os mil e quinhentos, os mil e oitocentos anos não vêm ao caso. Eles não o mudam nem de modo algum revelam quem ele era, pois ele é revelado apenas à fé".<sup>5</sup> Somos tentados a reagir ante esta mistura de verdadeira afirmação e de falsa negação, esta confusão do tempo do eu com o tempo de seu corpo, e ante a lastimável solidão de um homem sem companheiros. Somos contemporâneos de homens que em seus pensamentos e atos representam a raça humana; somos contemporâneos da humanidade em sua história, a que pertencem os mortos fisicamente como os que existem biologicamente; somos contemporâneos dos pecados dos pais visitados nos filhos até a terceira ou quarta geração, e de sua guarda leal dos mandamentos, pela qual recebemos a recompensa; somos contemporâneos da Igreja, a companhia de todos os contemporâneos de Cristo. E então somos contemporâneos de algo mais: do absoluto, o Deus de Abraão, Isac e Jacó, [Deus] dos vivos, antes que dos mortos, aquele que em Cristo enfeixa todos os tempos, Deus-em-Cristo e Cristo-em-Deus, de quem nos lembramos e a quem esperamos, mesmo quando o encontramos no menor dos nossos irmãos, e nos julgamentos que executa através dos seus servos involuntários. Nossas decisões devem ser tomadas no momento presente - mas na presença de seres históricos cuja história tem sido feita sagrada pelas relembradas ações históricas daquele que habita a eternidade.

---

5. *Training in Christianity*, págs. 67 e seguinte

#### IV. LIBERDADE EM DEPENDÊNCIA

Em nosso presente histórico tomamos nossas decisões individuais com liberdade e em fé; mas não as tomamos em independência e sem (o concurso da) razão.

Nós as tomamos em liberdade porque temos de escolher. Não somos livres para não escolher. A escolha está envolvida em nossa resolução de esperar um pouco, antes de nos comprometermos a tomar uma linha de ação; na decisão de não interferirmos na ação e de sermos expectadores; no consentirmos em aceitar uma autoridade para orientar todas as nossas escolhas menores. Todavia, embora escolhamos em liberdade, não somos independentes, pois exercemos nossa liberdade no meio dos valores e poderes que não temos escolhido, mas a que estamos presos. Antes de escolhermos viver temos sido escolhidos dentro da existência e determinados a amar a vida como um valor. Não escolhêramos a existência humana, mas fomos eleitos membros da humanidade. Não escolhêramos ser racionais antes que seres instintivos; nós raciocinamos porque temos de fazê-lo. Não escolhêramos o tempo e o lugar do nosso presente, mas fomos designados para estar neste posto, nesta hora de guarda ou de batalha. Não escolhêramos ser seres sociais, incomensuravelmente independentes de nossos companheiros, nem escolhêramos nossa cultura; temos chegado à nossa consciência de nós mesmos dentro de uma sociedade e em meio às obras humanas [já] estabelecidas. Dentre estas, a vida, a humanidade, a razão, a sociedade e a cultura podem ser não apenas poderes, mas também valores e bens a que temos sido unidos por um amor necessário. Não somos capazes, é verdade, de viver com qualquer deles na ausência de liberdade. Mesmo o viver requer o nosso consentimento; continuamos a ser humanos apenas mediante escolhas contínuas; não somos racionais sem esposarmos a razão, e nem sociais sem nos comprometermos com os nossos próximos; não podemos ser "completamente"

no aqui e no agora sem que tentemos ser. Mas tem sempre existido uma escolha precedendo a nossa, e vivemos na dependência dela ao fazermos nossas escolhas menores entre as coisas que são boas para a vida, razão e sociedade.

Tomamos nossas livres decisões não apenas em tal dependência de suas origens, que estão além do nosso controle, mas também na dependência de conseqüências que escapam ao nosso poder. A história da nossa cultura ilustra de várias e múltiplas maneiras esta dependência de nossa liberdade em relação às conseqüências que não escolhemos. A decisão de Colombo de navegar rumo ao oeste, a decisão de Lutero de atacar o mercado das indulgências, a resolução do congresso americano de declarar a independência das colônias - todas foram feitas sem previsão ou desejo de conseqüências em longo prazo. Sem dúvida, o mesmo ocorre com as escolhas grandes e sociais, bem como com as pequenas e pessoais do nosso momento presente. Que reações ou decisões provocarão as nossas ações, da parte de outros? Que entrelaçamento de processos naturais e morais resultará de nossa escolha no sentido de entrarmos para uma vida de casamento leal, por exemplo, ou no sentido de nos aventurarmos a defender uma nação invadida? Isto não pode nem saber nem planejar. Nós escolhemos e nos sujeitamos a muitas escolhas que não são nossas.

A nossa última questão, nesta situação existencial de liberdade dependente, não é se escolheremos de acordo com a razão ou pela fé, mas se escolheremos com uma incredulidade raciocinante ou com uma fé que arrazoa. Em incredulidade faremos nossas escolhas como homens cuja existência esteja dependendo de uma casualidade, de que realmente não se pode depender. Pela casualidade, pensaremos, temos sido "lançados na existência", e pela casualidade temos, em nossa individualidade, chegado a este aqui e a este agora particulares e com esta constituição particular. Pela casualidade nós somos homens, e não bestas; pela casualidade

nós somos racionais. Quando raciocinamos a respeito de nossas decisões neste contexto, o elemento de casualidade começa a invadir o próprio conteúdo de nossas escolhas; e uma espécie de liberdade arbitrária do momento se impõe em nosso existencialismo ateu. Se se vai jogar fora a vida que tem sido lançada em nosso caminho, se se casa ou se não se casa, se não resistimos ou se lutamos - estas são as questões que o eu existencialista, livre e ateu, decide, no vácuo - isto é, arbitrariamente.

Há uma outra possibilidade - que escolhamos e raciocinemos em fé. Embora falemos dela como se a mesma fosse a possibilidade que escolhemos, parece claro, quando atentamos para ela, que muito mais do que a vida e a razão ela é um poder e um valor pelos quais temos sido escolhidos. Trata-se de um bem que devemos receber, a que devemos consentir e a que devemos nos agarrar; trata-se de algo que iniciamos e escolhemos em liberdade independente. Que fé é esta pela qual temos sido escolhidos, e na qual se requer que façamos nossas escolhas menores?

Quando Kierkegaard considerava a fé, ele salientava que esta era uma paixão de interioridade (*inwardness*), que ela era objetivamente incerta, e que era uma relação com o absurdo. Seguindo nosso método prévio, podemos tentar tanto aceitá-lo como rejeitá-lo, dizendo que esta [fé] é uma paixão íntima orientada rumo a outrem; que a mesma é tão subjetivamente certa como objetivamente incerta; e que é a relação com o absurdo que torna possível o raciocínio na existência. A paixão da interioridade que encontramos na fé é a intensidade de lealdade com que nos agarramos não a nós mesmos, mas àquele outro, sem o que as nossas vidas não têm sentido. Onde quer que exista lealdade, ali está esta paixão, com o seu significado reflexivo para o eu. O nacionalista e o racionalista, e toda pessoa que tem uma causa, deixam transparecer a presença desta paixão de interioridade quando o princípio a que se unem é atacado. A fé, neste sentido, precede todo arrazoar,

pois sem uma causa - seja ela a verdade, a vida, ou a própria razão - nós não meditamos. Quando dizemos que vivemos pela fé e decidimos em fé, bem podemos estar dizendo - pelo menos - que vivemos pela união íntima a um objeto de lealdade. Todavia, fé não é simplesmente lealdade; é certeza também, é confiança no objeto rumo ao qual a paixão íntima se dirige; é a confiança em que a causa não nos deixará em falta, e não permitirá que fracassemos. Tal confiança é bem verdade, está vinculada a uma espécie de incerteza objetiva; mas não é a incerteza que faz dela a fé. E se argumentássemos assim, seríamos como um moralista que define o dever como aquela conduta que corre contra a inclinação. Eu posso não estar consciente de um dever como dever, a menos que encontre a resistência da inclinação; e posso não estar cômscio da extensão de minha confiança a não ser que a mesma seja exercitada na presença da incerteza objetiva. Mas a consciência do fato de que confio pode ser inversamente proporcional à realidade da minha confiança. Estarei mais cômscio do fato de estar agindo em fé quando confio minha fortuna a um homem desconhecido do que quando a confio a um banco estabelecido. Não estarei confiando menos no último, pois ainda neste caso estarei contando com algo que não é objetivo - a saber, com a fidelidade, com a fidedignidade dos indivíduos, dos homens que se subjugaram a promessas.

Aqui estão, portanto, duas linhas de fé: lealdade e confiança. E estas estão em relações responsivas. Eu confio no outro que é leal, e sou leal ao fidedigno outro. Mas ela tem ainda uma outra característica. Agir em fé, significa também agir em lealdade a todos os que são leais à mesma causa a que sou leal e aos quais a causa é leal. Se verdade for o nome de minha causa, então estarei ligado, em lealdade, à verdade, a todos aqueles que são leais à verdade, e a todos aqueles a quem a verdade é leal e aos quais a verdade não desampará. Sou fiel à verdade sendo fiei em meu dizer a verdade a todos os homens ligados à verdade; mas

minha confiança no poder da verdade não é separável, também, da confiança em todos os meus companheiros ligados à causa desta. Fé é um tronco de duas correntes - lealdade e confiança - que envolvem os membros de tal comunidade. Ela não surge simplesmente de um indivíduo; ela é chamada à existência, como confiança, pelos atos de lealdade da parte de outros; ela é infundida como lealdade a uma causa por outros que são leais àquela causa e a mim.<sup>11</sup> A fé existe apenas em uma comunidade de eus (*selves*) na presença de uma causa transcendente.

Sem lealdade e confiança para com as causas e comunidades, os eus (*selves*) existenciais não vivem, nem exercem liberdade, nem pensam. Certa ou erradamente, vivemos pela fé. Mas nossas fé são fragmentária, e caprichosas; nossas causas são muitas e estão em conflito umas com as outras. Em nome da lealdade a uma causa nós traímos outra; e em nossa desconfiança de todas, nós procuramos nossas pequenas satisfações insatisfatórias e nos tornamos infiéis aos nossos companheiros.

E aqui entra o grande supra-racional (*surd*). Qual é esta coisa absurda que entra em nossa história moral de seres existenciais, se não a convicção que nos vem através de uma vida, uma morte, e um milagre acima de qualquer compreensão, de que a fonte e fundamento e direção e fim de todas as coisas - o poder que nós (em nossa desconfiança e deslealdade) chamamos de destino e de casualidade - é fiel, integralmente fidedigno, integralmente leal a todos que provêm dele; que ele não é meramente leal à lealdade, mas leal ao desleal; fidedigno não apenas para o leal, mas também para o desleal? Para o pensar metafísico a coisa irracional é a encarnação do infinito, o temporalizar do absoluto. Mas isto não é a absurdidade para o nosso pensamento

---

6. As obras de Josiah Roice *Philosophy of Loyalty* e *The Problem of Christianity* contêm reflexões ricas e férteis sobre lealdade e comunidade.

existencial, subjetivo, e de tomada de decisão. O que é irracional aqui é a criação de fé na fidelidade de Deus [motivada] pela crucifixão, pela traição de Jesus Cristo, o qual foi integralmente leal a ele. Observamos que não apenas esta fé que teve Jesus Cristo na fidelidade do Criador está contra todos os nossos cálculos racionais, baseados na suposição de que temos sido enganados em vida, que suas promessas não são cumpridas, que devemos contar não apenas com pactos violados entre os homens, mas também com o vermos tomadas de nós todas as coisas que nos foram dadas e que tanto prezamos, que só podemos confiar no acaso, sendo os nossos acasos tão pequenos. Eis aqui um absurdo maior: que o homem que pensou de outra maneira, que esperou na fidelidade de Deus ao guardar todas as promessas dadas à vida, e que foi leal a todos aqueles - a quem ele cria ser Deus leal, devesse sofrer um fim tão vergonhoso como o resto de nós; e que, em consequência, a fé no Deus de sua fé fosse despertada em nós. Não se trata de uma questão de crer em certos homens ou em certos escritos que afirmam que Deus o ressuscitou dos mortos no terceiro dia. Nós não confiamos no Deus da fé pelo fato de crermos que certos escritos são fidedignos. Todavia, nossa convicção é a de que Deus é fiel, a de que ele foi fiel ao Jesus Cristo que foi leal a ele e aos seus irmãos; que Cristo ressurgiu dos mortos; que como o Poder é fiel, assim também a fidelidade de Cristo é poderosa; que podemos dizer "Pai Nosso" àquele que nos elegeu para viver, para morrer, e para herdar a vida além da vida.

Esta fé foi introduzida em nossa história, em nossa cultura, em nossa Igreja, em nossa comunidade humana, através de sua pessoa e neste evento. Agora que ela tem sido despertada em nós através dele, vemos que ela esteve sempre ali, que sem ela jamais teríamos existido, de modo algum, que a fidelidade é a razão moral em todas as coisas. Todavia, sem a encarnação histórica daquela fé em Jesus Cristo estaríamos perdidos em incredulidade. Como a realidade histórica, dada, em

nossa história humana, ele é a pedra angular sobre que construímos e a pedra de tropeço. Ele está simplesmente ali com sua fé e com sua criação de fé.

A base daquela fé, nós raciocinamos; e muito do que era ininteligível na área da incredulidade ou da fé nos pequenos deuses, que não são fidedignos, é agora iluminado. Muito além dos limites dos grupos religiosos que procuram tornar a fé explícita em credos, ela forma as bases para o nosso arrazoar na cultura; para os nossos esforços de definir uma justiça racional; para os nossos empenhos por uma ordem política racional; para as nossas tentativas de interpretar o belo e o verdadeiro. Ela não forma a única base; pois nossa fé, nossa lealdade, nossa confiança, são pequenas, e sempre caímos em incredulidade - mesmo naquelas regiões em que ela conseguiu alguma vitória sobre os nossos pensamentos. Naquela fé procuramos tomar decisões em nosso presente existencial, sabendo que a medida da fé é tão pobre que sempre combinamos negações com nossas afirmações dela. Todavia, em fé na fidelidade de Deus nós esperamos ser corrigidos, perdoados, aperfeiçoados pela companhia dos fiéis e por muitos outros a quem ele é fiel embora o rejeitem.

Tomar em fé as nossas decisões é tomá-las à luz do fato de que nenhum homem, ou grupo, ou tempo histórico, é a Igreja, mas que há uma Igreja de fé, em que fazemos nossa obra parcial e relativa, com a qual devemos contar; é tomá-las à luz do fato de que Cristo ressurgiu dos mortos e é não apenas a cabeça da Igreja mas o redentor do mundo; é tomá-las à luz do fato de que o mundo da cultura - as realizações do homem - existe dentro do mundo da graça: o reino de Deus.



---

*Composto e impresso pela Cia. Editora Fon-Fon e Seleta  
R. Pedro Alves, 60, para Paz e Terra. Rio. GB/1967*