

MODERNIDADE, PROTESTANTISMO E SECULARIZAÇÃO

MODERNITY, PROTESTANTISM AND SECULARIZATION

Rogério Miranda de Almeida¹

Recebido em: 07/2018

Aprovado em: 08/2018

Resumo: As reflexões aqui desenvolvidas têm dois objetivos principais: por um lado, retrair, de maneira breve, a história e as relações essenciais que existem entre a modernidade, o protestantismo e a secularização e, por outro, analisar a concepção teológica de Dietrich Bonhoeffer em torno do processo de secularização. Com efeito, apesar de estes três fenômenos não poderem ser pensados isoladamente, e dada a vasta literatura e as diferentes visões que em torno deles se desenvolveram, a ênfase devia necessariamente recair sobre um destes fenômenos e uma das perspectivas a eles relacionadas. Foi, pois, sobre o plano teológico que eu focalizei as minhas análises e, mais particularmente, sobre a concepção de Bonhoeffer concernente à secularização.

Palavras-chave: Modernidade; Protestantismo; Secularização; Troeltsch; Bonhoeffer.

Summary: The reflections I present here have two main goals: on one hand, to summarize the history and the essential relations that permeate modernity, Protestantism and secularization, and, on the other hand, to analyze Dietrich Bonhoeffer's theological conception on the secularization process. In fact, although these three phenomena cannot be thought separately, and given the vast literature and the different visions that have been developed around them, the emphasis must necessarily be placed upon one of these phenomena and one of the perspectives related to them. Therefore, it is on the theological level that I focused my analyses and, more particularly, on Bonhoeffer's conception regarding secularization.

Keywords: Modernity; Protestantism; Secularization; Troeltsch; Bonhoeffer.

Foi a partir do começo do século XX que se desenvolveram e se intensificaram os debates em torno do conceito de modernidade e, conseqüentemente, daqueles dois movimentos que lhe estão intimamente vinculados: a Reforma Protestante e o fenômeno da secularização. Na verdade, a modernidade, considerada na sua periodização historiográfica, tem início na época do Renascimento; já o adjetivo “moderno” – do latim tardio: *modernus* – remonta ao século VI. Mais especificamente, este adjetivo deriva do advérbio *modo*, que quer dizer: há pouco, recentemente, agora. A partir do século X, ele foi frequentemente empregado nas polêmicas filosóficas e religiosas para expressar, explícita ou implicitamente, dois sentidos básicos: um positivo e outro negativo. Positivamente, ele significava:

¹ Doutor em filosofia pela Universidade Metz, doutor em teologia pela Universidade de Estrasburgo, professor de filosofia no programa de pós-graduação da PUCPR, professor de filosofia na FASBAM e de teologia sistemática no Studium Theologicum (Curitiba).

abertura ou liberdade de espírito, conhecimento dos fatos mais recentemente descobertos e das ideias ultimamente formuladas; significava também: aversão a tudo aquilo que dizia respeito à rotina e à falta de atividade. No plano negativo, o adjetivo “moderno” se expressava como crítica à leviandade, à preocupação pela moda, ao amor à mudança pelo simples prazer de mudar, à tendência a abandonar-se, sem reflexão nem conhecimento do passado, às impressões e opiniões vigentes, etc. Nos séculos XIV e XV surgiram duas correntes que prolongaram e intensificaram as discussões que, nos séculos precedentes, haviam marcado a querela em torno dos “universais”. Havia, pois, de um lado, os adeptos de Tomás de Aquino, de Duns Escoto e de outros filósofos, aos quais se dava a denominação de “*reales*” ou “*antiqui*”, porquanto eles seguiam a *via antiqua*. De fato, estes pensadores se apresentavam como os fiéis paladinos da tradição do século XIII, na medida em que pugnavam pela existência e, portanto, pela *realidade* dos universais nas coisas. Por outro lado – e em oposição à *via antiqua* – existia a *via moderna*, que não deve ser confundida ou simplesmente identificada, como habitualmente se faz, com a filosofia de Ockham e a de seus seguidores. Justamente por defenderem, a partir de suas respectivas e diferentes visões, a corrente nominalista, eram estes pensadores denominados “*nominales*” ou, simplesmente, “*moderni*”. Convém, no entanto, salientar que esta última tendência conquistou uma rápida e sólida posição na universidade de Paris e nas outras universidades da Europa.

Do ponto de vista historiográfico, convencionou-se chamar de “Idade Moderna” aquele período que começa com a tomada de Constantinopla (1453), ou com a suposta “descoberta” do Novo Mundo (1492), e se estende até a Revolução Francesa (1789), quando se inicia a Idade Contemporânea. Já do ponto de vista filosófico – e de acordo com a interpretação que se dá a este conceito – a modernidade ter-se-ia iniciado já na Idade Média Tardia, ou no Renascimento, com Descartes e Hobbes, ou ainda com a Ilustração, na segunda metade do século XVIII. Todavia, na sua quase unanimidade, os historiadores da filosofia situam o começo da modernidade a partir do século XVII, com Descartes, e o seu término no final do século XVIII, com Immanuel Kant. É esta a leitura que predominou, sobretudo, a partir de Hegel. Convém, no entanto, lembrar que alguns pensadores – tais como Alain Badiou, Christian Jambet e Guy Lardreau – consideram a modernidade como um processo que ainda não se fechou definitivamente. À semelhança destes últimos, mas numa perspectiva patentemente conservadora, Jürgen Habermas vê a modernidade como um “projeto inacabado”, ou em via de perfazer-se.

Ora, sob a rubrica de “modernidade” se inscreveram as mais dispare e heteróclitas características, ou os mais diferentes conceitos e noções, tais como razão, sujeito, subjetividade, consciência, técnica, progresso, ciência, crítica, emancipação, historicismo, mecanicismo, metafísica, niilismo e secularização. Todavia, a preferência por esta ou aquela categoria que se supõe ter o primado na caracterização da modernidade tem também de levar em conta as diferentes cronologias com que se tenta delimitar o inteiro período. De resto, mesmo se definindo a modernidade – como é a tendência mais geral entre os “pós-modernos” – pelo conceito básico de sujeito, ou de subjetividade, ainda não se

respondeu a duas questões fundamentais que, insistentemente, exigem uma solução: 1) A modernidade já está consumada? 2) E, supondo-se que a resposta seja positiva, deve-se ainda indagar pela expressão “fim do sujeito” que, para alguns estudiosos, coincide com o “fim da modernidade” e a entrada na pós-modernidade. Ademais, não estaria este fim, como, de resto, outros “fins” semelhantes – “fim da metafísica”, “fim da religião”, “fim do logocentrismo”, “fim da racionalidade”, “fim da consciência” – dentro do mesmo movimento, cujas figuras e compossíveis se superam, paradoxalmente, na própria dinâmica de uma *exclusão interna*?

Dada, pois, a impossibilidade de elencar todas as definições – ou mesmo a maioria delas – nos parâmetros formais destas reflexões, eu me deterei em alguns dos principais autores que mais particularmente se debruçaram sobre a problemática da modernidade e dos outros dois fenômenos que lhe são afins: o protestantismo e a secularização. Começemos então pela modernidade propriamente dita para depois examinarmos mais especificamente os movimentos da Reforma e da secularização. Sublinhe-se, pois, que estes movimentos se reclamam mutuamente, que não se pode discutir um sem que, direta ou indiretamente, se façam referências ou alusões aos outros dois. É o que ocorre, por exemplo, com a modernidade, que subsume o protestantismo e a secularização.

O protestantismo e as origens da modernidade

Em abril de 1906, Max Weber fora convidado para proferir uma conferência em Stuttgart por ocasião do Nono Congresso dos Historiadores Alemães. Tratava-se de discutir a importância do protestantismo na gênese e no desenvolvimento do mundo moderno. Dada, porém, a intensa e prolongada depressão nervosa que atravessava e que impediu ao sociólogo desincumbir-se dessa tarefa, ele recorreu à ajuda do amigo e também professor da Universidade de Heidelberg, Ernst Troeltsch (1865–1923), para apresentar o tema proposto. Fruto da conferência de Troeltsch, cuja primeira versão seria publicada três meses depois pela *Historische Zeitschrift*, foi a obra intitulada: *O significado do protestantismo para a origem do mundo moderno (Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt)*.

Já na introdução de sua conferência, o teólogo avança a ressalva segundo a qual, ao invés de usar os termos “mundo moderno” – dado que este conceito exprime uma abrangência universal no tempo e no espaço – seria mais apropriado falar da “civilização moderna” tal como ela fora desenvolvida na Europa e nos Estados Unidos. É, pois, neste contexto que ele considera o protestantismo como um dos ancestrais da chamada civilização moderna, que se apresenta sob quatro características principais:

01. Uma oposição à civilização dominada pela Igreja com a conseqüente substituição de seus paradigmas por ideais que dependem tão somente de uma inerente e imediata capacidade de produzir convicções ou perspectivas próprias. Esta independência, qualquer que seja a sua base, está em oposição

à autoridade da Igreja ou, mais exatamente, aos modelos puramente externos e divinamente dados que a civilização eclesial construiu, sobretudo, ao longo da Idade Média. Ela se encontra em toda parte onde predominou o processo da secularização;

02. Um pensamento científico independente da revelação e da tutela eclesial, de sorte que, em lugar da revelação transmitida pelas Escrituras, passou a vigorar a autonomia da ciência e em lugar de um saber inspirado pelo sagrado, começou a predominar uma literatura baseada em métodos cada vez mais rigorosos e autossuficientes. Assim, os avatares da teologia, isto é, suas metamorfoses e contrapartidas, ressurgiram, com outras denominações e outras reavaliações, nos sistemas naturalistas e racionalistas pelos quais a ciência – e a vida em geral – passaram a se regular;

03. Um crescente interesse pelo mundo e pela vida presente, na medida em que se esboroava a autoridade absoluta e, conseqüentemente, a antítese, também absoluta, que ela havia edificado entre o divino e o humano. Efetivamente, se o próprio homem se torna a fonte de sua verdade e de sua conduta moral, e se ele encerra um princípio autônomo pelo qual se orienta e determina seus atos e suas escolhas, todas as concepções tendentes a manterem e aprofundarem o fosso existente o divino e o humano não podiam senão desmoronar-se e esfacelar-se. Com esta ruína, esvaece também a doutrina da corrupção absoluta da humanidade afetada pelo pecado original e, juntamente com ela, a esperança de um além onde, finalmente, esta corrupção poderia ser abolida;

04. Em conexão com esta última característica, verificam-se um otimismo autoconfiante e uma crença no progresso. Este fenômeno se deu simultaneamente à luta pela emancipação tal como esta fora bradada e reivindicada pela Filosofia das Luzes, cujos resultados puderam ser vistos numa imensa variedade de novas descobertas e novas criações. As antigas concepções cósmicas, que eram dominadas pelas doutrinas do pecado original, do juízo final, da redenção do homem e da consumação do mundo, viram seus fundamentos abalados ou postos em questão.²

Certo, para Troeltsch o protestantismo é o solo a partir do qual se gerou e se desenvolveu o mundo moderno, todavia, ele não deixa de reconhecer que os fatores responsáveis por esta eclosão mergulham suas raízes para além da própria Reforma, para além do Renascimento, e mesmo da Idade Média, até alcançarem o subsolo da Idade Antiga tardia. Neste longo e complexo processo histórico, declara Troeltsch, manifestam-se – além do protestantismo e do individualismo que este definitivamente erigira em princípio – a antiguidade e o catolicismo, a diferenciação e configuração das nacionalidades no fim da Idade Média, a expansão marítima da colonização, o próprio Renascimento e, já no limiar dos tempos modernos, as ciências naturais. Efetivamente, pondera o teólogo, as ciências naturais

² Cf. TROELTSCH, Ernst. *Protestantism and Progress: The Significance of Protestantism for the Rise of the Modern World*. Philadelphia: Fortress, 1986, pp. 23-27.

racionalizaram de tal modo a natureza, que nos é lícito falar de um real domínio desta pela inteligência. A mesma independência e autonomia ocorreram também com relação à ciência histórica, de sorte que todo pensamento deve levar em consideração a gênese e o desenvolvimento da civilização ocidental e, em última instância, reconhecer que ele também se torna histórico.³

Não esqueçamos, porém, de que Troeltsch, além de mover-se no universo da teologia liberal, respira também aquela atmosfera *historicista* que marcou não somente o século XIX, mas também os primeiros anos do século XX. De resto, foi ele o teórico e o teólogo da chamada Escola de História das Religiões (*Religionsgeschichtliche Schule*), da qual fazem também parte os exegetas: H. Gunkel, A. Eichorn, W. Wrede e W. Bousset. O historicismo é, na verdade, uma corrente compósita, cuja tradição remonta a pensadores tão diversos quanto Vico, Ferguson, Turgot, Voltaire, Condorcet, Lessing, Herder, Schelling e Hegel. Sua ideia de base é a de que toda espécie de transformação se apresenta como estando *essencialmente* determinada pela história e, no caso do historicismo absoluto, é não somente o curso dos acontecimentos que se revela como necessariamente histórico, mas também toda a realidade. Neste sentido, a própria realidade se confunde com a história ou, melhor ainda, a realidade é a história. Deve-se, no entanto, ter presente que os trágicos acontecimentos que se abateram sobre a Europa durante a primeira Guerra Mundial levaram Troeltsch a repensar e reinterpretar suas posições anteriores *vis-à-vis* da filosofia da história e também da própria história. Donde o título sintomático de sua obra de 1922: *O historicismo e seus problemas*. Resta, contudo, que o historicismo, o racionalismo, o individualismo, a autonomia e a liberdade face à tutela da Igreja formam, para Troeltsch, os marcos basilares da chamada civilização moderna, de que o protestantismo é, na sua perspectiva, um dos mais importantes fautores. No que tange mais especificamente ao individualismo, o teólogo vai tão longe a ponto de paradoxalmente afirmar que o mundo moderno é caracterizado pelo fato de que o seu individualismo encerra uma constituição metafísica mais profunda e mais radical do que se poderia imaginar. Não se trata, segundo ele, de uma mera continuação e extensão do antigo racionalismo ou do antigo ceticismo. Não se trata tampouco de uma índole espiritualista herdada do platonismo e do estoicismo tardio, a qual, ao unir-se intimamente com o cristianismo dos primeiros séculos, acompanhou-o – juntamente com a reinterpretação e a renovação que lhe deu o Renascimento – até os tempos hodiernos. Assim, conclui o teólogo: “O individualismo moderno não está, em primeiro lugar, baseado no Renascimento, mas antes na ideia essencialmente cristã do destino do homem para adquirir uma personalidade completa através da ascensão para Deus como fonte de vida, tanto da pessoa quanto do mundo”.⁴

Todavia, esta ascensão, ao *per-fazer-se*, está sempre a completar-se, a consumir-se e a repetir-se. Ademais, este destino do homem ao qual se refere Troeltsch parece ser um destino inscrito no próprio movimento historial do Ocidente que se desenrola através de uma superação – sempre recomeçada – de seus diferentes momentos, de suas diferentes figuras e de seus diferentes valores. Em outros termos, não

³ Cf. *ibid.*, pp. 29-30.

⁴ *Ibid.*, p. 30.

existe outro caminho pelo qual o ser humano possa atualizar suas potencialidades e, portanto, realizar o seu destino senão o caminho da própria história, ou da própria tradição da qual ele vem, na qual ele se move e contra a qual ele reage, mas a partir de dentro. É o que eu designo, na esteira de Jacques Lacan e do meu mestre, Roland Sublon, pela expressão: *exclusão interna*. O próprio Troeltsch aponta para esta dinâmica do paradoxo ao ressaltar o papel do protestantismo no nascimento e desenvolvimento do mundo moderno. Nesta marcha que culminou no século XX – enfatiza o teólogo – podemos identificar a antiguidade e o catolicismo, as características sociais e políticas dos povos romano-germânicos, a gênese das nacionalidades na Idade Média Tardia, o surgimento do mercantilismo e do capitalismo, o incremento da navegação, das ciências, da arte, das teorias estéticas, assim como o movimento da Reforma protestante. Foi, pois, a partir deste pano de fundo – conclui Troeltsch – que se desdobrou e se intensificou o racionalismo individualista moderno. Daí também poder ele ajuntar: “Este, no entanto, não deriva do criticismo e da emancipação intelectual, mas mergulha suas mais profundas raízes numa metafísica e numa ética que foram fundamente implantadas no espírito de toda a nossa civilização moderna pelo cristianismo”.⁵

Paradoxalmente, porém, repita-se, foi também a partir do seio do cristianismo que se desenvolveram, além do individualismo, as diversas teorias concernentes à história e a sua finalidade, a livre manipulação e a transformação da natureza, elementos estes responsáveis por uma nova visão do mundo que, a partir do século XX, recebeu a denominação filosófico-teológico-social de “secularização”. Todavia, ao analisar esta problemática, devemos também levar em conta outras perspectivas que, nesse mesmo século XX, se teceram em torno do mundo moderno, de suas origens e características essenciais. Efetivamente – convém de novo sublinhar –, a secularização não pode ser pensada senão dentro deste movimento mais amplo do qual ela é um dos motores e um dos fatores principais. Começemos então por outro chefe de fila dos teóricos da modernidade, Max Weber (1864–1920), a quem remonta a expressão, hoje unanimemente consagrada: “desencantamento do mundo”.

O mundo moderno e a secularização

Efetivamente, se, para Troeltsch, foi a partir do movimento protestante que eclodiu e se expandiu a civilização moderna, em Max Weber são as relações entre o protestantismo e o desenvolvimento do capitalismo que se encontram no centro de suas atenções e de suas análises. Assim, antes mesmo que Troeltsch proferisse a conferência de que eu tratei na seção anterior, Weber já havia publicado, na revista de sociologia que ele próprio dirigia – *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* –, a sua mais conhecida, difundida, estudada e polêmica obra: *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (1904-05). Para este “trânsfuga do marxismo” que, na juventude, oscilava entre

⁵ Ibid., p. 31.

os liberais e os socialdemocratas e que finalmente optou por um regime democrático parlamentar composto de estruturas autoritário-carismáticas, a modernidade se apresenta como uma radical ligação entre o protestantismo e, mais precisamente, o calvinismo e a organização racional do trabalho formalmente livre. Pelo termo “racional”, ele entende aquele processo pelo qual passou o mundo da industrialização, da ciência e da técnica, assim como a organização burocrática do Estado que privilegia a ação racional em vista de um determinado escopo. Neste sentido, a ética calvinista – a partir do conceito de eleição, de ascese, de fuga do ócio e, portanto, de acúmulo do capital e da riqueza – é o ponto de referência básico do espírito do capitalismo que, diferentemente da moral das religiões orientais, não é atravessada por aquele temor sacro e reverencial diante da natureza e da realidade em geral. Pelo contrário, o cristianismo – mormente na sua expressão calvinista – não hesita em apropriar-se dessas realidades para transformá-las e, assim, desenvolver uma sociedade de tipo capitalista.

Daí poder-se melhor entender um ensaio que Weber publicou em 1919, *A ciência como vocação*, no qual ele introduz a expressão “desencantamento do mundo”. Por esta expressão, ele resume e explica ao mesmo tempo o processo de intelectualização, ou racionalização, que resultou na perda dos símbolos e das imagens religiosas que, hoje, subsistem somente numa mentalidade dominada pela magia e pela crença nas potências desconhecidas. Conseqüentemente – deduz Weber –, o homem moderno não mais precisa recorrer à magia para dominar os espíritos ou para deles ganhar o favor, como o faz o selvagem. Para realizar objetivamente suas tarefas e delas obter os resultados que visa alcançar da maneira mais eficaz possível, basta-lhe tão somente empregar os meios técnicos adequados e o cálculo que os precede e os acompanha.⁶

Se agora voltarmos a atenção para a atmosfera social, cultural, política e econômica que predominou na Europa em geral, e na Alemanha em particular, depois da primeira Guerra Mundial, encontraremos, na chamada Escola Crítica de Frankfurt, um enfoque bem diferente daquele que marcou as preocupações de Weber. Com efeito, o *leitmotiv* que atravessa o pensamento dos principais expoentes da Escola Crítica de Frankfurt é a questão das vicissitudes que vincaram a Ilustração e o capitalismo ou, mais exatamente, as mudanças fundamentais operadas pelo modo de produção capitalista e pela razão esclarecida. Na *Dialética da Ilustração*, por exemplo, Max Horkheimer e Teodoro Adorno mostram como a razão moderna se transformou, paradoxalmente, no seu contrário, na medida em que, ao empregar modos sofisticados de controle de comunicação de massa e ao privilegiar a burocratização do aparelho de Estado, o que dela realmente redundou foram novas formas racionalizadas de dominação cultural e social. Na perspectiva destes pensadores, a modernidade se apresenta, portanto, como a mais alta expressão da “dialética suicida” da própria civilização burguesa. De resto, em *Eclipse da razão*, Horkheimer sublinha o fato de que a razão filosófica – que antes da modernidade se manifestava principalmente como uma “razão objetiva” apta a estruturar toda a realidade e a apresentar-se

⁶ Cf. WEBER, Max. *Wissenschaft als Beruf*, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1988, p. 594.

ontologicamente nos seus próprios fins – passou gradualmente, sobretudo a partir do século XVII, a ser utilizada como uma “razão subjetiva”. Em outros termos, ela se tornou um instrumento de cálculo na consecução de tarefas especificamente úteis e práticas. Com relação a Walter Benjamin e, mais particularmente, no seu escrito intitulado, *A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução*, a crítica recai sobre a incapacidade de o homem moderno criar e desenvolver novas experiências, assim como sobre a perda daquilo que ele denomina a “aura”, vale dizer, o brilho e a peculiaridade irredutível da obra de arte.

É também sobre o problema da técnica que se debruça Martin Heidegger, na medida em que ela manifesta a essência do mundo moderno. Mas em que sentido? No sentido em que o homem ocidental, pelo oblívio do Ser (*Sein*), se voltou principalmente para os entes (*Seienden*) naturais ou para as coisas na sua expressão ôntica, finita, singular. Nestas realidades, o homem exerce o seu primado e a sua maestria; pela técnica ele as transmuda e as utiliza sistematicamente para a sua vantagem, mas, ao fazê-lo, é o seu próprio pensamento que também se torna tecnicizado, objetivado e nivelado pelas mesmas realidades que ele manipula e transforma. Na perspectiva heideggeriana, a modernidade se apresenta como o tempo propício em que se patenteia a experiência do niilismo e da técnica planetária, cuja contrapartida é, como já vimos, o oblívio do Ser. Por conseguinte, pensar a técnica como o último baluarte no qual viria abrigar-se a metafísica ocidental equivaleria, paradoxalmente, a pensá-la também como uma possibilidade que ainda teria o pensamento de continuar a traçar o seu caminho no movimento historial do Ser.

Estas análises desenvolvidas por Heidegger se encontram num ensaio sintomaticamente intitulado *A questão da tecnologia*. São, na verdade, o fruto de uma das quatro preleções que ele dera em 1949 e que, depois de uma completa revisão, foi apresentada na Academia Bávara de Finas Artes, em novembro de 1953.⁷ O interesse principal do filósofo neste ensaio é, portanto, o de se interrogar pela essência da tecnologia moderna que, remontando à concepção grega do termo (τέχνη) parece também querer significar não somente um meio, ou um mero instrumento de transformação, mas antes de tudo um modo de desvelar a verdade, no sentido grego de αλήθεια, ou na acepção latina de *veritas*. Mas, para Heidegger, a questão mais importante não consiste em investigar a diferença entre a tecnologia moderna e as técnicas primitivas, mas, sobretudo, em se perguntar pela essência da tecnologia moderna, que pretende fazer uso das ciências exatas. Seria, pois, essa tecnologia também apta a desvelar a verdade, isto é, a verdade do Ser? É esta a problemática decisiva que, na concepção heideggeriana, deve ser enfrentada.

Ora, o historiador da filosofia, Karl Löwith, que fora discípulo de Heidegger – e também de Husserl – privilegiou um outro caminho para tecer suas análises em torno da modernidade. Para ele, não é a técnica, mas antes a secularização que se apresenta como um dos processos essencialmente

⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Günther Neske, 1954, pp. 13-44.

característicos da civilização ocidental moderna. No seu livro, publicado primeiramente em inglês, sob o título, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History* (1949), e depois em alemão, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (1953), Löwith considera os tempos modernos como uma espécie de versão secularizada da escatologia judaico-cristã que está para alcançar sua consumação final. Com este propósito, ele avança, já no início da Introdução a esta obra, que as reflexões que intenta desenvolver têm como objetivo principal mostrar que a filosofia da história deve suas origens à fé hebraica e à fé cristã e que ela se desenrola aspirando a um cumprimento ou a uma realização da história. Por conseguinte, essa história terminará, ou melhor, já está chegando ao seu termo através da secularização de seu próprio modelo escatológico. Nesta mesma perspectiva, Löwith acrescenta que o futuro é o *verdadeiro* foco da história, supondo-se que a verdade reside no “fundamento religioso” do Ocidente cristão, cuja consciência histórica é determinada por uma motivação escatológica que vai de Isaías a Marx, de Agostinho a Hegel e de Joaquim de Fiore a Schelling.⁸

Esta interpretação de Karl Löwith concernente ao progresso como uma versão secularizada da escatologia marchando para a sua consumação final foi duramente criticada por outro judeu, Hans Blumenberg, numa obra significativamente intitulada: *A legitimidade dos tempos modernos*. Para este autor, os tempos modernos não representam de forma alguma uma secularização dos símbolos e dos valores religiosos ou, como pretende Löwith, uma continuação – guiada pela razão – da história da salvação transformada agora em progresso. Pelo contrário, a época moderna se manifesta, antes de tudo, como uma contraposição, no sentido em que nela sobressai uma autoafirmação humana frente ao absolutismo teológico medieval. Assim, diz o autor: “Enquanto a teologia pensava representar o interesse absoluto de Deus, o interesse do homem por si mesmo e o cuidado de si mesmo fizeram-se absolutos. Isto, significa, porém, ocupar o pretense lugar da teologia”.⁹

Contrariamente à visão de Blumenberg, o teólogo luterano, Friedrich Gogarten (1887–1967), considera que a secularização só pode ser explicada a partir do solo mesmo onde ela foi gerada, no qual ela se desenvolveu e do qual ela se excluiu, mas a partir de dentro. Trata-se do cristianismo e daquilo que, na seção anterior, eu chamei de o “paradoxo de uma exclusão interna”. Com efeito, para Gogarten, a interrogação que primeiramente se deve levantar é a de saber se a secularização é um processo heterogêneo ao cristianismo, no sentido de uma reação que o teria afetado e arruinado a partir de fora, ou se, ao contrário, ela não é inerente ao próprio universo simbólico do cristianismo, no qual ela se move e do qual ela se destaca, mas a partir de dentro. Consequentemente, não seria a secularização uma tendência, cujo êxito consistiria justamente em ter-se ela originado a partir da essência mesma, do ser mesmo, da fé cristã? O teólogo vai ainda mais longe a ponto de se interrogar se, afinal de contas, não fora a própria fé cristã que fornecera a força e a energia a partir das quais e com as quais se operaram as

⁸ Cf. LÖWITH, Karl. *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1949, p. 18.

⁹ BLUMENBERG, Hans. *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966, p. 165.

transformações que caracterizam o mundo moderno. Dentre estas mudanças estão todas aquelas relativas ao verdadeiro e ao falso, ao certo e ao incerto, ao construtivo e ao destrutivo, ao bom e ao mau. Pois todas elas não poderiam existir – e nem mesmo ser concebidas – sem as suas respectivas contrapartidas e as tensões que elas intrinsecamente, inerentemente, encerram. Esta é a razão pela qual Gogarten conclui seu raciocínio afirmando, à maneira dos estoicos, que nada de bom poderia resultar, ou existir, sem os perigos, os erros, as incertezas, os acertos e os malogros que toda transformação comporta.¹⁰

Como deve ter constatado o leitor, estes dois movimentos, a modernidade e a secularização, não podem – juntamente com o protestantismo – ser pensados separados um do outro, mesmo quando se tenta negar que a secularização constitui uma das características essenciais dos tempos modernos. Conforme vimos até aqui, as análises em torno do processo da secularização, que tiveram início já nos primeiros anos do século XX, foram sobretudo marcadas por uma perspectiva histórica, sociológica, filosófica e teológica. Dados, porém, os limites formais deste estudo, eu me deterei brevemente, na próxima seção, a examinar esta problemática a partir de uma perspectiva teológica e, mais especificamente, a partir da visão de um de seus principais representantes: o pastor e teólogo luterano Dietrich Bonhoeffer (1906–1945).

Bonhoeffer: o cristianismo a-religioso num mundo tornado adulto

Dietrich Bonhoeffer, vítima da Alemanha hitlerista, é admirado não somente como teólogo, mas também – ou talvez principalmente – pelo testemunho de sua resistência à sanha nazista e pelo engajamento direto na cena política e nos debates ecumênicos internacionais. Preso em abril de 1943 e encerrado no cárcere berlinense de Tegel, ele aí permaneceu por cerca de dezoito meses até ser transferido – em outubro de 1944 – para o mais rigoroso cárcere da Gestapo. Aqui, após ter sido internado no campo de concentração de Buchenwald, foi morto – acusado de alta traição – no campo de extermínio de Flossenbürg, na alta Baviera. A sua execução, aos trinta e nove anos de idade, se deu no irromper da aurora de 9 de abril de 1945.

Da prisão em Tegel, Bonhoeffer manteve uma intensa correspondência epistolar com a sua noiva, Maria von Wedemeyer, com os seus genitores e o amigo, também teólogo, Eberhard Bethge. As missivas aos genitores e ao amigo foram coligidas e editadas postumamente pelo próprio Bethge, em 1951, sob o título: *Resistência e submissão (Widerstand und Ergebung)*. As cartas dirigidas aos genitores são, ao mesmo tempo, comoventes e serenas, porquanto elas refletem uma atmosfera de intimidade e de tentativa de consolar os familiares sobre a sua aflitiva e imprevisível situação. No tocante, porém, às cartas endereçadas ao amigo – sobretudo as que foram redigidas entre abril e agosto de 1944 e cujo teor é patentemente teológico – vê-se nelas manifestar-se um crescente estado de angústia e de inevitável

¹⁰ GOGARTEN, Friedrich. *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*. 2. Aufl. Gütersloh: Mohn, 1987, pp. 8-9.

tensão. De resto, elas não oferecem uma fácil inteligência em virtude mesmo da radicalidade dos problemas levantados, de sorte que as soluções propostas são apenas vislumbradas ou sutilmente insinuadas nas suas entrelinhas. Assim, já na primeira carta teológica de 30 de abril de 1944, ele confessa ser acometido por um forte sentimento de que, a cada dia, graves acontecimentos pudessem sobrevir e alterar de tal modo o curso do mundo que ele não mais saberia por quanto tempo poderiam ainda corresponder-se. Em seguida, ele confidencia: “O que incessantemente me preocupa é a questão de saber o que é o cristianismo ou também o que é propriamente Cristo para nós hoje”.¹¹

Com efeito, para Bonhoeffer ficou para trás a época em que os homens podiam expressar-se através de palavras à maneira de teólogos ou, simplesmente, de modo piedoso e devoto. Exauriu-se também o tempo da interiorização e da consciência ou, para dizê-lo brevemente, da religião enquanto tal. Consequentemente, nós marchamos em direção de um período completamente a-religioso, no qual os homens não mais poderão – como, de resto, não mais podem agora – ser religiosos. Mesmo aqueles que honestamente se distinguem pelo rótulo de “religioso” não agem de acordo com esta autodenominação; é que, presumivelmente, eles querem com isso significar algo completamente diferente do significado de antanho.¹² Num ataque implícito dirigido muito provavelmente a Troeltsch, Bonhoeffer afirma que toda a pregação cristã e a teologia do século XIX foram construídas sobre um “a priori religioso” do homem e que o “cristianismo” fora sempre uma forma – talvez a verdadeira forma – da “religião”. Mas se um dia ficar demonstrado – interroga-se o teólogo – que este “a priori” não existe na realidade e que ele fora tão somente uma expressão histórica, transitória e condicional do homem na busca de um absoluto, ou de um transcendente? Em outros termos, se ficar claro que os homens são na verdade radicalmente a-religiosos? Nestas condições, como poderia ser Cristo o Senhor também dos não religiosos, caso a religião finalmente se revelasse como não sendo senão uma vestimenta, uma capa ou um disfarce para os diferentes tempos, as diferentes épocas e as diferentes necessidades? O que significa então um cristianismo a-religioso?¹³ E o que significa hoje a religião, ou a crença em Deus?

Estas interrogações nos transportam imediatamente para aquelas reflexões com as quais Nietzsche – que, juntamente com Schleiermacher, Feuerbach e Marx, é considerado o prógono do processo intelectual da secularização – termina o parágrafo 344 da *Gaia ciência*. Este parágrafo, que tem sintomaticamente por título: *Em que medida nós também somos ainda piedosos*, deixa igualmente em suspensão uma pergunta que aponta para um fim e, ao mesmo tempo, para um novo começo ou uma *nova repetição*:

Nós, conhecedores de hoje, nós os sem-Deus e os antimetafísicos, também o *nosso* fogo, nós o ainda tiramos do incêndio que uma crença milenar ateou, a crença cristã, que era também aquela de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina... Mas o que dizer, se isso mesmo se torna cada vez

¹¹ BONHOEFFER, Dietrich. *Widerstand und Ergebung*. München: Kaiser, 1990, p. 138.

¹² Cf. *ibid.*, p. 139.

¹³ Cf. *ibid.*, pp. 139-140.

mais desacreditado, se tudo cessa de se revelar divino, a não ser o erro, a cegueira, a mentira, — e se Deus mesmo se revelasse como a nossa mais longa mentira? —¹⁴

Duas são, portanto, as tentativas de resposta para a interrogação fundamental que Bonhoeffer desenvolveu na prisão: como explicar este *mundo que se tornou adulto* e como ser cristão no contexto de um *cristianismo a-religioso*? Efetivamente, além das reflexões tecidas na carta de 30 de abril de 1944, acima citada, veremos também, numa missiva de 8 de junho de 1944, o teólogo avançar, de maneira incisiva, a seguinte formulação: “A problemática soa deste modo: Cristo e o mundo tornado adulto”.¹⁵ De igual modo, numa carta de 30 de junho de 1944, ele retoma o tema teológico que havia interrompido e, ao fazê-lo, volta a insistir sobre a ideia de que Deus está cada vez mais se distanciando da esfera de um *mundo tornado adulto*. Melhor ainda: a cada dia que passa, Deus está sendo mais e mais deslocado para fora do domínio do nosso conhecimento e das nossas vidas quotidianas. Desde Kant, ajunta o teólogo, Deus tem sido relegado para além do mundo da experiência, de sorte que, por um lado, a teologia tem-se oposto de maneira apologética a este desenvolvimento, nele incluindo o darwinismo; por outro lado, porém, ela tem buscado conformar-se a este mesmo movimento fazendo de Deus um instrumento, ou uma espécie de *deus ex machina*, para suas pretensas questões derradeiras.¹⁶ Este, com efeito, parece ser o modo como Bonhoeffer vê ser empregado o conceito de religião nos nossos dias. Inversamente, a religião, ou o cristianismo pelo qual ele aspira, consistiria na despositivação da religião contemporânea e, por conseguinte, na retomada e reinterpretção de sua mensagem originária. De resto, na mesma carta a que ora me refiro, o teólogo retoma e sintetiza essa problemática através de uma formulação que, muito provavelmente, corrobora as exigências que ele parece levantar: “Deixa-me rapidamente formular mais uma vez o tema que me concerne: a reivindicação, através de Jesus Cristo, do mundo tornado adulto”.¹⁷

Mas o que é, na perspectiva de Bonhoeffer, um mundo tornado adulto? Em primeiro lugar, é-se tentado a pensar na influência daquele pequeno e emblemático ensaio de I. Kant, redigido em 1783 e publicado no ano seguinte, sob o título: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* O que é, pois, a ilustração? Para o filósofo: “A ilustração (*Aufklärung*) é a saída do homem de uma condição de menoridade (*Unmündigkeit*) da qual ele próprio é responsável”.¹⁸ E, de fato, na carta de 8 de junho de 1944, Bonhoeffer faz um balanço dos marcos principais que balizaram este processo de emancipação

¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Die fröhliche Wissenschaft*. In: *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Berlin/New York: De Gruyter, 1999, vol. 3, § 344, p. 577. Itálicos do autor.

¹⁵ BONHOEFFER, Dietrich. *Widerstand und Ergebung*, op. cit., p. 172.

¹⁶ Cf. *ibid.*, p. 181.

¹⁷ *Ibid.*, p. 182.

¹⁸ KANT, Immanuel. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In *Was ist Aufklärung?* Stuttgart: Reclam, 1994, p. 9. Note-se, contudo, que os estudos efetuados por Ernst Feil demonstraram que, na elaboração do conceito de “maioridade”, Bonhoeffer se revelou sobretudo tributário de W. Dilthey, e não de Kant. A este respeito, veja: FEIL, Ernst. *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers: Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis*. München: Christian Kaiser, 1991.

que, segundo o teólogo, remonta ao século XIII. Este movimento da “autonomia humana”, que alcançou certa completude na nossa época, é, pois, assinalado pela descoberta das leis pelas quais vive e se rege o mundo da ciência, da arte, da ética, da religião e dos negócios políticos e sociais. Por conseguinte, deduz Bonhoeffer: “O homem aprendeu a enfrentar todas as questões importantes sem fazer apelo à ‘hipótese de trabalho Deus’”.¹⁹ Para ele, esta é uma evidência que não se pode mais contestar: a autonomia que paulatinamente se impôs nos domínios da ciência, da arte e também da ética. Melhor ainda, desde os últimos cem anos, esta autonomia não tem cessado de crescer também em questões de ordem religiosa, de sorte que se patenteia cada vez mais que tudo pode seguir o seu curso sem que se deva fazer apelo a “Deus”. Nesta perspectiva, conclui o teólogo: “Assim como no domínio científico, também nas outras esferas da atividade humana em geral, ‘Deus’ está cada vez mais sendo empurrado para fora da vida; ele está sempre mais a perder terreno”.²⁰

A partir destas considerações, não se pode, todavia, deixar de insistir sobre esta questão: qual seria finalmente a verdadeira posição do autor de *Resistência e submissão* no que diz respeito à teoria de um mundo tornado adulto e à noção paradoxal de um cristianismo a-religioso? Seria lícito assim perguntar? Melhor ainda: haveria, em meio a estes questionamentos que acabamos de percorrer e examinar, uma resposta que viesse, de uma vez por todas, colmatar as hiâncias e os sentidos em suspensão que elas próprias engendram, acarretam e acirram?

Conclusão

Realmente, estas duas questões não podem ser respondidas de maneira incisiva e terminante, porquanto o próprio teólogo deixa em aberto – e não poderia ser de outro modo – o que ele entende por essas duas problemáticas e pelas relações que intercorrem entre elas. Contudo, a título de hipótese poder-se-iam conjecturar duas saídas. Primeiramente, seria possível reivindicar uma espécie de compromisso entre fé cristã e mundo moderno. Este diálogo, no entanto, redundaria numa redução e, em última instância, numa rendição da fé à hegemonia da razão e da ciência, marcos distintivos do mundo moderno. De resto, foi esta a tentação a que sucumbiram tanto o protestantismo cultural quanto a teologia liberal, na qual sobressaem os nomes de Albrecht Ritschl, Wilhelm Herrmann, Adolf Harnack, Rudolf Otto e Ernst Troeltsch. No dizer espirituoso de Peter Berger, o teólogo que barganhar ideias com o mundo moderno terá, muito provavelmente, um pobre resultado, pois ele deverá ceder muito mais do que espera receber. Analogamente – ilustra o sociólogo através de uma metáfora –, quem for ceiar com o diabo deverá, antes de tudo, munir-se de uma longa colher, pois, dado que as artes da modernidade possuem a sua própria magia, o teólogo, ao ceiar com o diabo da ciência e da razão, verá sua colher encurtar-se a tal ponto que, chegada a última ceia, ele será deixado sozinho à mesa sem colher e com os

¹⁹ BONHOEFFER, Dietrich. *Widerstand und Ergebung*, op. cit., p. 170.

²⁰ Ibid.

pratos vazios. Daí a conclusão do autor: “Já se pode adivinhar: o diabo terá então ido embora à procura de uma companhia mais interessante”.²¹

Uma segunda possibilidade consistiria num confronto ou numa intensificação da tensão entre a fé e as conquistas dos tempos modernos obtidas pelo emprego e o predomínio da razão, da ciência e da técnica. Foi o que aconteceu, por exemplo, com a radicalização operada pela chamada teologia dialética, ou teologia da crise, cujos principais mentores foram Karl Barth, Rudolph Bultmann, Emil Brunner e Friedrich Gogarten. Convém, no entanto, lembrar que estes teólogos hauriram suas primeiras influências da própria teologia liberal e que, depois, eles passaram por diferentes transformações e reinterpretações de suas concepções anteriores. Não obstante, o fosso que a teologia dialética escavou entre a fé e a ciência, entre a revelação e a razão, entre a verificação histórica e a decisão pessoal no ato de crer, terminou por suscitar uma fé acósmica, sem história e, portanto, desprovida de toda mediação cultural e de toda demonstração empírica – atenção: não prova empírica – apta a promover e a enriquecer um possível diálogo entre os diferentes domínios do saber.

Diante desta bifurcação inevitável, Bonhoeffer parece colocar-se além do compromisso e da contraposição aberta, porquanto ele dá mostras de querer enfrentar o problema da fé cristã face a um mundo tomado adulto e, ao mesmo tempo, ele se interroga sobre a plausibilidade de um cristianismo a-religioso, isto é, um cristianismo imune ao “positivismo da revelação”, às pressuposições temporárias da metafísica e da interioridade, assim como às prestidigitações de um *deus ex machina*. Segundo Bonhoeffer, este Deus se revelaria finalmente como um expediente apto a trazer soluções aparentes para problemas de fato insolúveis.²² Daí poder-se melhor entender por que o teólogo extrapola todo limite e todo esforço tendente a fazer de Deus um objeto de investigação metafísica e por que, em contrapartida, ele empreende um contínuo diálogo com as Escrituras, que ele constantemente interroga e reinterpreta. Efetivamente, Bonhoeffer afirma preferir falar de Deus, não nas fronteiras da vida, mas no centro mesmo de sua exuberância, não na fraqueza, mas na força, não na indigência, mas no excesso, não na morte e na culpa, mas na opulência e na superabundância de bens. Por conseguinte, o “além” de Deus não é o além das nossas possibilidades cognitivas, ou melhor, a transcendência epistemológica nada tem a ver com a transcendência de Deus, porquanto é no centro mesmo das nossas vidas que, paradoxalmente, Deus está além. Um além, sublinhe-se, que jamais se deixa captar, apreender ou delimitar. Donde a declaração do teólogo que exprime um teor claramente dionisiano, apofático: “Nas fronteiras, parece-me bem melhor calar e deixar não resolvido aquilo que é insolúvel”.²³

Referências

²¹ BERGER, Peter L. *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. New York: Anchor Books Doubleday, 1990, p. 25.

²² Cf. BONHOEFFER, Dietrich. *Widerstand und Ergebung*, op. cit., pp. 140-141.

²³ *Ibid.*, p. 141.

- BERGER, Peter L. **A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural.** New York: Anchor Books Doubleday, 1990.
- BLUMENBERG, Hans. **Die Legitimität der Neuzeit.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966.
- BONHOEFFER, Dietrich. **Widerstand und Ergebung.** München: Kaiser, 1990.
- FEIL, Ernst. **Die Theologie Dietrich Bonhoeffers: Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis.** München: Christian Kaiser, 1991.
- GOGARTEN, Friedrich. **Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit: Die Säkularisierung als theologisches Problem.** 2. Aufl. Gütersloh: Mohn, 1987.
- HEIDEGGER, Martin. **Vorträge und Aufsätze.** Pfullingen: Günther Neske, 1954.
- KANT, Immanuel. **Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?** In *Was ist Aufklärung?* Stuttgart: Reclam, 1994.
- LÖWITH, Karl. **Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History.** Chicago: The University of Chicago Press, 1949.
- NIETZSCHE, Friedrich. Die fröhliche Wissenschaft. In **Kritische Studienausgabe in 15 Bänden.** Berlin/New York: De Gruyter, 1999, vol. 3.
- TROELTSCH, Ernst. **Protestantism and Progress: The Significance of Protestantism for the Rise of the Modern World.** Philadelphia: Fortress, 1986.
- WEBER, Max. Wissenschaft als Beruf. In **Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre.** Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988.