

BENGT HÁGGLUND

# HISTORIA DA TEOLOGIA

Traduzido do inglês

por

MÁRIO L. REHFELDT

e

GLÁDIS KNAK. REHFELDT

6° Edição- 1999

CON

CÓRDIA EDITORA LTDA  
Av. Soo Pedro, 633 - Bairro São Geraldo  
CEP 90230-120 - PORTO ALEGRE - RS  
Fone: (051) 342-2699 - Fax: (051) 343-5254  
E-mail: [ediluter@zaz.com.br](mailto:ediluter@zaz.com.br)  
HomePage: [editoraconcordia.com.br](http://editoraconcordia.com.br)

## CAPITULO 32

### O ILUMINISMO

#### ORIGENS

Pode-se dizer, falando em termos gerais, que a era do iluminismo no continente europeu coincidiu com o século XVIII. Durante esse século ocorreu profunda transformação científica e cultural, transformação essa que alterou completamente as condições nas quais se desenvolvia a atividade teológica.

As raízes desta era e suas ideias encontram-se no humanismo da Renascença e no socinianismo, bem como no deísmo da Inglaterra do século XVII. Os sistemas filosóficos que começaram a substituir a estrutura filosófica anterior, na segunda metade do século XVII (Descartes, Leibnitz, Locke), também auxiliaram a preparar o terreno para o iluminismo. Novas descobertas e teorias no campo das ciências naturais (Newton) e no campo da jurisprudência (Grotius, Pufendorf) também contribuíram para o desenvolvimento do ponto de vista moderno, que se propagou amplamente no século XVIII. No campo da teologia, o pietismo serviu para promover este mesmo desenvolvimento em alguns sentidos.

A época que agora analisaremos marca o início da era moderna. Na esfera cultural passou a dominar uma nova cosmovisão, e novos pressupostos intelectuais surgiam rapidamente. A fim de se entender o alcance desta mudança radical, é útil compará-la em certos pontos com a tradição anterior e seus princípios científicos.

**O pensamento filosófico** foi transformado a partir de suas raízes, tanto através dos grandes sistemas filosóficos como através da nova filosofia escolástica que substituiu o escolasticismo aristotélico nas universidades alemãs no século XVIII (Thomasius, Wolff).

O conceito metafísico de formas substanciais foi substituído por um conceito empírico e atomista de realidade. Anteriormente o mundo espiritual, concentrado em Deus (**ens supremum**), era considerado a realidade primeira e mais elevada. Mas isto não mais acontecia na era do iluminismo, em que os olhos dos homens se voltaram para o mundo material com toda a sua diversidade. A antiga filosofia objetiva foi substituída por uma forma Prática e utilitária de sabedoria, cujo objetivo primordial era o de ensinar o homem a entender e controlar seu ambiente e gozar a felicidade neste mundo (a assim chamada filosofia da moderação).

## HISTÓRIA DA TEOLOGIA

Formas anteriores de pensamento partiam do objeto — a metafísica procurava obter um conhecimento objetivo do significado mais profundo da realidade. A nova filosofia principiava com o sujeito, que era considerado em primeiro lugar na busca do conhecimento. O conhecimento de si próprio e a experiência interna eram considerados os fatores mais óbvios e fundamentais — imediatamente à mão, para o sujeito pensante e sensível. A tendência em direção ao pensamento racionalista, deste modo, ficava evidente: faziam-se tentativas de explicar o mundo com base nos princípios da razão humana.

Um dos pressupostos mais importantes da era do iluminismo, e portanto também do pensamento moderno, foi o novo **conceito de educação**. A filosofia não era mais considerada a serva da teologia (**ancilia theologiae**). A educação foi libertada da influência da teologia e da metafísica escolástica, passando a basear-se nas observações da experiência e em princípios racionais. Deste modo, já no século XVII, aconteceu que o assim chamado sistema natural de conhecimento — baseado na ideia que a erudição humanista, a religião e a moral, a lei e a política, podem ser fundamentadas em princípios racionais específicos, comuns aos homens de todas as épocas — começou a desenvolver-se. Esse conhecimento natural era considerado como sendo autônomo, imediatamente acessível e na íntegra evidente a todos, sem ter sido obscurecido pelo pecado original.

Talvez mais profunda ainda, foi a transformação ocorrida no campo das ciências naturais. Os estudiosos começavam agora a aplicar o método mecânico matemático e se fundamentavam, mais do que em qualquer época anterior, na observação empírica.

Essa nova ciência natural trouxe consigo um **quadro do mundo** modificado. A investigação empírica do mundo passou a ser de interesse primordial. Foi apenas no século XVIII que a concepção do sistema solar apresentada por Copérnico no século XVI foi geralmente aceita. A terra não era mais considerada o centro de tudo, e o homem, nesta nova perspectiva, tornou-se apenas um grão de poeira no universo — ao mesmo tempo que controlava o universo através de sua razão. O conceito aris-totélico de forma foi substituído pela explicação mecânico-atomista do mundo. A vida consiste de espaço inalterável, as coisas são compostas de partículas que exercem influência mecânica umas sobre as outras e preenchem o espaço. Os homens não mais consideravam as formas substanciais como sendo os elementos básicos no edifício do universo; ao invés disso, pensavam somente em termos de entidades materiais. O contraste básico entre matéria e espírito, sensitivo e suprasensível, foi um dos resultados dessa explicação mecânica da natureza. Isso não se distanciava apenas da antiga metafísica escolástica mas também da cosmovisão luterana original (com seu **finitum capa infiniti**).

Subjacente a essa nova maneira de conceituar o mundo se encontrava a crença que a razão humana tem competência para observar e con-

## O ILUMINISMO

trolar seu ambiente, para estabelecer leis para os fatos da vida bem como para as regras da sociedade humana. Uma explicação racionalista da natureza e uma doutrina racionalista de moralidade resultaram dessa nova atitude. O iluminismo caracterizou-se por sua fé ingênua no homem e em suas potencialidades.

No campo da **jurisprudência** novas ideias foram publicadas por Hugo Grotius (m. 1645) e Samuel von Pufendorf (m. 1694), que forneceram a base para o moderno conceito de direitos naturais. A antiga tradição protestante também falava de direitos naturais ou de lei natural. Mas isto se referia ao conhecimento de certo e errado que fora colocado no coração do homem na criação, cujos fracos vestígios tinham permanecido após a queda. A ideia de lei natural era, pois, integrada no contexto da revelação e no conceito bíblico de homem. Os direitos naturais da era do iluminismo emanciparam-se disto. Baseavam-se na crença que princípios de lei específicos estão engastados na razão humana e que estes formam a base comum para a administração pública da lei. A moralidade, portanto, baseava-se na razão autônoma. Rompeu-se assim o elo entre revelação e lei natural.

Modificação semelhante teve lugar no **conceito de estado**. Enquanto que a tradição luterana considerava a autoridade instituição divina, comissionada para ser «o protetor de ambas as tábuas da lei» (**custos utriusque tabulae**), homens como Tomás Hobbes conceberam a ideia do estado secular, baseado na indulgência humana, destinado a promover a **saius publica** — o bem-estar geral. No estado dirigido por um príncipe absolutista, as considerações políticas eram colocadas acima das eclesiásticas, perdendo a igreja sua independência. O novo conceito de estado também era baseado numa fé otimista na razão; acreditava-se ser o homem capaz de organizar os problemas políticos de tal maneira que o bem comum seria conseguido.

Passou-se longo tempo até o iluminismo começar a influir seriamente no campo da **teologia**. Foi apenas na segunda metade do século XVIII que a neologia, ou teologia racionalista, começou a aparecer entre os protestantes alemães. Todavia, mesmo antes disso, as transformações gerais no modo de pensar tinham deixado suas marcas também nesta área.

A mais influente das novas ideias introduzidas na teologia do iluminismo foi o conceito de religião natural. Este foi desenvolvido em primeiro lugar no deísmo inglês do século XVII. Em seu livro **De veritate** (1625) Herberto de Cherbury apresentou a ideia que há uma religião natural, comum a todos os homens e independente de revelação, pela qual o homem pode tornar-se bem-aventurado mesmo sem conhecimento da revelação. Considerava Cristo um mestre sábio e sobretudo um exemplo de virtudes. O conteúdo da religião natural era apresentado nas cinco proposições seguintes: Há um Deus, um ser supremo; este ser supremo deve ser cultuado e servido, este culto consiste acima de tudo em piedade e virtude; desvios da virtude (pecado) exigem arrependimento, e se houver arrependimento, haverá perdão, o mal será punido e o bem será recompensado numa vida

## HISTÓRIA DA TEOLOGIA

futura. A ideia que as doutrinas de «Deus, virtude e imortalidade» formam um sumário de religião, muito acalentada durante a era do iluminismo, já está presente aqui.

Durante o século XVIII, o deísmo aparece em forma mais radical. Isto pode ser visto, por exemplo, no conhecido livro de Mateus Tindal **Christia-nity as Oíd as the Creation** (1730) (**O Cristianismo tão velho como a criação**), bem como nos filósofos do iluminismo francês e no racionalismo alemão (por exemplo, nos **Fragmentos de Wolfenbüttel**, escritos por Reimarus e publicados por Lessing).

A cultura do iluminismo distinguia-se por sua crescente secularização. A nova forma de ciência natural se ocupava com uma explicação imanentista do mundo. A cultura secular desenvolvia-se independente de igreja e confissões. O estado, de modo similar, libertava-se de suas finalidades religiosas e de sua conexão com as confissões cristãs.

O processo de secularização, contudo, não implicou na rejeição do cristianismo ou da religião, mas trouxe consigo profunda alteração dos pressupostos para a teologia e a pregação cristã.

Essa transformação revelou-se (entre outras coisas) nas seguintes tendências, que exerceram influência na teologia do iluminismo.

1. A teologia tornou-se mais ou menos dependente da filosofia e do pensamento racionalista. Mesmo naquelas exposições em que o autor não desejava ir tão longe a ponto de substituir a revelação pela religião natural, procurando, em lugar disso, ficar totalmente dentro da tradição cristã, não era raro encontrar-se argumentação racional colocada ao lado da revelação, atribuindo-se-lhe o mesmo valor. Em lugar de se exigir que a razão se sujeitasse ao testemunho da Escritura, passou-se a crer firmemente que revelação e princípios racionais estão em completa harmonia, aiém disso, desejava-se justificar a revelação perante o tribunal da razão.

2. Paralelamente à racionalização da teologia havia a tendência de moralizar. A moralidade é preocupação mais imediata no conceito de vida moderno, racional, do que a religião. Julgava-se que conseguir moralidade elevada era a principal finalidade do cristianismo, e o conteúdo ético sua própria essência.

3. A ideia que a religião se fundamentava em especial em princípios racionais fortalecia a concepção individualista: a religião tornou-se assunto individual, privado, sua certeza baseava-se nas experiências da própria pessoa.

4. Característica básica da teologia do iluminismo foi a tendência de «humanizar» o cristianismo, de acomodá-lo a uma estrutura antropocêntrica. Esperava-se que a teologia promovesse o bem-estar humano, e procurava-se harmonizar verdade teológica com princípios racionais geralmente aceitos.

## O ILUMINISMO

Predominavam alvos relativos a este mundo: a felicidade terrena e a moralidade racional eram os principais benefícios que os homens esperavam da religião.

### A TEOLOGIA INGLESA NA ERA DO ILUMINISMO

Muito cedo o pensamento moderno começou a influenciar a teologia inglesa: por volta do fim do século XVII chegou a predominar o ponto de vista denominado «latitudinarismo». Seus representantes acreditavam que a revelação concordava plenamente com a razão e com os princípios religiosos discerníveis através dela. Em contraste com os deístas, não desejavam substituir o cristianismo tradicional pela religião natural, mas julgavam que a religião revelada tinha seu melhor sustentáculo na razão. Acreditavam ser a fé convicção baseada em considerações racionais. Verdades religiosas não podem ser «provadas», mas certeza moral pode ser atingida, em parte com base na suposição que a Bíblia é fonte fidedigna e que os milagres confirmam sua autoridade. Um dos principais expoentes deste ramo influente da teologia inglesa foi João Tillotson (1630-94), famoso como pregador, e depois de 1691 arcebispo de Cantuária. As ideias dos latitudinários não eram radicais nem subversivas. Eram diferentes no sentido que independiam da argumentação da metafísica escolástica e também em virtude de sua serena confiança na crença que a fé cristã podia ser apoiada por argumentos racionais. Os latitudinários mantinham que, em última análise, a prova decisiva para a fé se encontra na conduta correta da vida. Para eles, o aspecto moral era superior ao religioso.

Espírito semelhante ao deles pode-se notar na contribuição feita pelo grande filósofo João Locke (1632-1704) à questão de fé e conhecimento. Locke distinguiu claramente entre revelação e razão, e afirmou que as proposições da fé repousam sobre base completamente diversa das verdades da razão. Revelação direta, tal como a que veio aos profetas e apóstolos, implica numa certeza igual à associada ao conhecimento evidente. Mas não podemos esperar que iremos receber revelação direta; a revelação chega até nós através de linguagem e compreensão humanas. Por causa disto, a fé cristã, tal como a entendemos, deve sempre ser julgada até certo ponto pela razão, e só pode ser aceita se não for contrária aos princípios evidentes da razão. Em seu livro **The Reasonableness of Christianity (A Racionalidade do Cristianismo)** (1693) Locke procurou apresentar um cristianismo bíblico puro, independente da teologia posterior e dos credos da igreja. Não negou a doutrina da Trindade, mas procurou encontrar os equivalentes bíblicos de seus termos. Em Locke encontramos os protótipos de duas tendências que chegaram a se tornar características da teologia do iluminismo na Inglaterra: a primeira era o desejo de demonstrar a racionalidade do cristianismo, e a segunda, a de reproduzir o que se considerava ser uma forma não corrompida da doutrina bíblica.

## HISTÓRIA DA TEOLOGIA

Ao lado do latitudinarismo, que era moderado em sua atitude e se esforçava por manter os elementos essenciais da tradição cristã, o deísmo radical apareceu em novas formas, desenvolvidas em concordância com as ideias expostas anteriormente por Herberto de Cherbury (cf. acima). O livro publicado por João Toland em 1696, **Christianity not Mysterious (O Cristianismo não Misterioso)**, procurou extrair do cristianismo certos dogmas simples e básicos sobre Deus e a imortalidade, que eram considerados essenciais e os aspectos racionais do cristianismo. Os elementos «misteriosos» da fé cristã, por sua vez, deveriam ser repudiados. No livro de Mateus Tindal mencionado acima, **Christianity as Oíd as the CreatEon** (1730), foi proposta a tese que o evangelho era simplesmente reiteração da religião natural primitiva. Seu conteúdo é essencialmente a proclamação da vida pura e moral, que promove a glória de Deus e a felicidade do homem. A tese relativa à religião racional foi assim combinada com a ideia que a moralidade é o alvo e o objetivo da religião. Esse cristianismo mutilado, que foi extraído dos evangelhos, dizia-se ser idêntico à religião natural da razão e, portanto, a forma de religião melhor aparelhada para estimular a moralidade e a felicidade.

Entre os que combateram os deístas encontrava-se José Butier (1692-1752, bispo de Durham), que publicou sua famosa obra apologética, **The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature (A Analogia da Religião, Natural e Revelada, à Constituição e ao Curso da Natureza)**, em 1736. A analogia de Butier pressupunha a fé num supremo Criador do mundo. Não se dirigia, pois, contra o ateísmo, mas procurava manifestar a probabilidade da fé e sua concordância com a razão para os que já reconheciam Deus como criador. Em oposição aos deístas, Butier afirmou a necessidade da revelação; a religião natural de maneira alguma tornaria a revelação supérflua.

O principal argumento na parte do livro de Butier que trata da religião revelada é este: Se admitimos que a Escritura veio até nós da parte do Deus, que é o Criador da natureza, então podemos esperar encontrar nas verdades da fé algo da mesma espécie — e bem tão difícil de explicar em sua totalidade — daquilo que encontramos na esfera natural. Isto é o que Butier denominou analogia entre religião e o mundo da natureza. Não sugeriu que tal analogia possa ser encontrada em toda parte; os exemplos são no máximo esporádicos. Mas para ele isso era o suficiente. Não podemos esperar obter prova exata para as reivindicações da fé. A probabilidade é o alvo mais elevado que podemos alcançar neste sentido, e a demonstração da probabilidade é o que Butier procurou estabelecer através de pormenorizada .prova da analogia que existe entre natureza e religião. Aproximava-se de vários modos da posição deísta quanto à afinidade entre religião natural e cristianismo, mas diversamente dos deístas desejava defender também a revelação cristã específica.

Um dos principais pontos referia-se à doutrina da expiação. Os deístas consideravam a expiação supérflua, uma vez que a misericórdia de Deus deveria ser suficiente já por si para perdoar os pecados dos que se arrependem. Mas Butier afirmava ser o sofrimento substitutivo de Cristo o fundamento para o perdão, e demonstrou que se pode encontrar analogias para isto no mundo que nos cerca. A crítica de Butier ao deísmo não deixava de ter suas contradições, mas pode-se notar em sua obras os contornos de novo conceito de revelação. Durante o século XIX<sup>a</sup> a influência de Butier sobre a teologia inglesa foi maior ainda do que no tempo em que vivia.

O conflito contra o deísmo ocupou lugar importante na teologia inglesa do século XVIII. Cedo, no entanto, foi eclipsado por outro fator — o progresso vitorioso do movimento metodista, iniciado no final da década de 1730. Este não é o lugar para se descrever a história do metodismo, ou seu efeito sobre a igreja e a sociedade; analisaremos apenas seus contornos teológicos.

João Wesley (1703-91) era sacerdote da igreja estatal da Inglaterra, e cedo tornou-se um dos líderes de um movimento da «igreja alta» (**high church**) na universidade de Oxford. Do lado materno também tinha conexões com a tradição latitudinária (**broad church**) e com a sociniana; além disso, durante o período de dois anos em que serviu como missionário na colônia da Geórgia, entrara em contato direto com o ponto de vista dos irmãos de Herrnhut, sendo influenciado por ele. Como resultado de sua associação com o herrnhutismo, Wesley convenceu-se que a confiança nos méritos de Cristo constitui a base única para a salvação, doutrina que encontrou confirmada nas homilias publicadas dentro da Igreja da Inglaterra na época da Reforma. Sua conversão (1738), que serviu de ponto de partida para o avivamento metodista foi descrita por Wesley como a certeza repentinamente despertada do perdão dos pecados pela fé em Cristo tão-somente. Isto ocorreu sob o impacto do **Prefácio aos Romanos**, de Lutero. Carlos, o irmão de João, experimentara conversão semelhante, suscitada por seu estudo do comentário sobre Gaiatas, de Lutero.

A justificação apenas pela fé era o ponto central da pregação de João Wesley após sua conversão. Rompeu, por conseguinte, com a ideia predominante então na teologia anglicana, a saber, que as boas obras são o alvo da fé, e qualificação necessária para a salvação. Os clérigos da época de Wesley em geral não estavam a par da doutrina da justificação apenas pela fé. Wesley insistia que a santificação não deve ser confundida com a justificação. É fruto da fé. É característico do metodismo que o novo nascimento não é atribuído ao batismo mas à justificação, que se associa à conversão ou ao despertar consciente da fé.

Wesley procurou evitar controvérsias por tanto tempo quanto possível. Toda sua mensagem se destinava a levar as pessoas a vidas de fé ativa e santidade. É natural, portanto, que seu interesse em controvérsia dou-

## HISTÓRIA DA TEOLOGIA

trinaria fosse mínimo. Apesar disso, no entanto, várias diferenças de opinião profundas gradualmente surgiram, mesmo dentro do metodismo. Wesley subsequentemente desenvolveu a doutrina de fé e obras numa direção que o afastou mais do ponto de vista da Reforma e o aproximou da concepção inglesa corrente. Mantinha que as obras são a condição necessária para a justificação. Como resultado disto, entrou em conflito com os calvinistas conservadores, que mantinham serem os méritos de Cristo a única base para a salvação humana.

A doutrina da predestinação também tornou-se foco de controvérsia. Wesley proclamou a graça universal à moda arminiana e veementemente opôs-se à ideia da eleição divina para a condenação. George Whitefield, que juntamente com os irmãos Wesley encontra-se entre os mais destacados líderes do movimento metodista, seguia a tradição calvinista rígida e pregava a dupla predestinação. Devido a estas opiniões contraditórias, o metodismo dividiu-se em duas facções.

O metodismo parecia apresentar o maior contraste com o pensamento teológico em geral do iluminismo com seu interesse expresso em argumentos racionais e a harmoniosa combinação de filosofia e religião. O metodismo respondia as questões levantadas pelo deísmo de forma completamente diversa, por exemplo, da analogia desapaixonada de Butier. Mas justamente em sua reação contra o racionalismo, o metodismo não estava inteiramente alheio ao desenvolvimento geral do pensamento na Igreja da Inglaterra na era do iluminismo.

### TEOLOGIA DE TRANSIÇÃO

Esta designação é empregada para agrupar os teólogos alemães, da primeira parte do século XVIII, que combinaram uma atitude conservadora face à antiga tradição luterana com a posição filosófica da parte inicial do iluminismo e a teologia do pietismo. Em contraste com os pietistas típicos, esses homens se interessavam profundamente pela teologia sistemática e histórica, e fizeram contribuições significativas nestes setores.

João Francisco Buddeus (m. 1729, professor em Halle e Jena) também era filósofo e procurou, em vários compêndios de grande aceitação, substituir a filosofia escolástica de Aristóteles por uma filosofia «ecclética». Buddeus salientava especialmente o uso prático do conhecimento; a metafísica era limitada à explicação de certos conceitos úteis à teologia; evidencia-se uma atitude empírica em suas obras. Paralelos podem ser encontrados nos escritos de Cristianio Thomasius (m. 1728, professor em Haile), que foi o primeiro a dar expressão filosófica ao espírito da nova era.

Na teologia de Buddeus (cf. **Institutiones theologiae dogmaticae**, 1723), a tradição luterana ortodoxa era permeada pelo novo fermento. Fins práticos eram salientados energicamente: o alvo da teologia era considerado

## O ILUMINISMO

como sendo a apresentação daquilo que o homem pecador deve saber para ser salvo. A religião natural era colocada ao lado da revelação; julgava-se que no recôndito da alma humana havia a capacidade de perceber e conhecer a Deus como o bem supremo. Mesmo a verdade da revelação deve ser legitimada perante esse conhecimento natural de Deus (que não é apenas teórico mas sobretudo prático, volitivo). A revelação não pode conter qualquer coisa contrária à religião natural; pode apenas suplementá-la.

Buddeus procurou entender a teologia de modo empírico-histórico. Foi o primeiro a escrever a história do período do Antigo Testamento e da era apostólica. Um de seus mais destacados discípulos nesta área foi João George Waich, conhecido como historiador da igreja e editor das obras de Lutero.

Outros «teólogos de transição» também devem ser mencionados. Cristóvão Mateus Pfaff (m. 1760, professor em Tübingen e Giessen) foi influenciado tanto pelo pietismo como pelo conceito deísta de religião natural, perante a qual a revelação deve ser legitimada. João Lourenço von Mosheim (m. 1755, professor em Helmstedt e Göttingen) aplicou as novas ideias científicas ao campo da teologia. Sua obra **Institutiones historiae ecclesiae Novum Testamenti** (1726 e 1737) tratava a história da igreja do ponto de vista da história secular. A mesma perspectiva histórica é aplicada à Bíblia, cujas verdades devem ser apresentadas cientificamente pelos dogmáticos.

### WOLFFIANISMO TEOLÓGICO

Cristiano Wolff (m. 1754, professor de matemática e posteriormente também de filosofia em Halle e Marburgo) procurou edificar um sistema de filosofia escolástica racional usando a matemática como modelo. Estrutura sua metafísica não só com base na lei da contradição (a mesma coisa não pode ser e deixar de ser ao mesmo tempo) mas também fundamentou-se no «princípio da razão suficiente» de Leibnitz («Tudo o que existe deve possuir uma base racional suficiente.») «Nada existe sem uma base racional suficiente». Enquanto a filosofia escolástica anterior tratava da diversidade de existência de modo mais empírico, o assim chamado método de demonstração visava descrever as coisas de maneira tal que um atributo seria derivado de outro em relação estritamente lógica. A educação deve basear-se em conceitos claros e específicos; nada deve ser apresentado sem prova — este era um dos princípios básicos de Wolff.

Quando comparado com a teologia de transição, o wolffianismo representa um retorno a uma posição mais objetiva. Independentemente de objetivos práticos e experiências subjetivas, a teologia, dizia Wolff, forma um sistema logicamente consequente, sujeito à argumentação racional. Esta filosofia influenciou fortemente a atividade teológica por vários decênios a partir da década de 1720 e também estabeleceu os padrões para a educação de sua época. Os pietistas e outros opunham-se às ideias de Wolff

## HISTÓRIA DA TEOLOGIA

por considerarem-na perigosa forma de racionalismo, mas outros julgaram que forneciam a solução para o problema da educação mesmo no campo da teologia.

Entre os que procuraram aplicar o método de Wolff no campo da dogmática encontram-se Israel Gottlieb Canz (m. 1753, professor em Tübingen) e Jacó Carpov (m. 1768; **Theologia revelata methodo scientifica ador-nata**, 1737-65).

Um dos mais notáveis expoentes da teologia sistemática de meados do século XVIII, Sigmundo Jacó Baumgarten (m. 1757, professor em Halle), foi profundamente influenciado pelo wolffianismo mas ao mesmo tempo continuou dentro da tradição derivada da ortodoxia e do pietismo. Sua obra **Evangelische Glaubenslehre** (1759-69), a primeira grande dogmática escrita em língua alemã, caracterizava-se por sóbria racionalidade e escrupulosa divisão lógica do material. Aceitava pacificamente a harmonia entre razão e revelação; o próprio conhecimento natural de Deus que possuímos nos conduz à ideia de revelação especial, e as provas racionais para a verdade da Escritura nos convencem que a Bíblia é a fonte desta revelação. O conteúdo da Escritura complementa a religião natural. Baumgarten insistia em fazer investigação científica livre. Colocava-se em posição intermediária entre a tradição anterior do século XVIII e a neologia propriamente dita, para a qual preparou o caminho em certos sentidos — sem, contudo, pretender desviar-se da doutrina luterana pura.

## NEOLOGIA

Este termo designa-aquela etapa no desenvolvimento teológico da era do iluminismo em que o deísmo inglês conseguiu estabelecer uma cabeça de ponte na vida cultural da Alemanha, quando ideias típicas do iluminismo começaram a infiltrar-se na teologia protestante.

Enquanto que o wolffianismo pretendia defender a doutrina tradicional da igreja com o auxílio da razão, a neologia representa a transição a uma consciente crítica dos **dogmas**. As doutrinas do pecado original e da Trindade, além da cristologia da teologia tradicional, foram rejeitadas com ênfase especial. Estes dogmas foram atacados com o emprego do método histórico, cuja aplicação agora principiava. Os dogmas cristãos eram considerados como fator variável introduzido no desenvolvimento histórico. Em vista disso, julgava-se ser seu conteúdo relativo. Era submetido à perspectiva histórica, que levou à separação entre dogma e a teologia contemporânea.

Talvez a modificação de maior alcance foi o emprego do ponto de vista histórico no estudo da **Escritura**. A Bíblia foi inserida no esquema do desenvolvimento humano. O Antigo Testamento foi separado do Novo Testamento como algo pertencente a um nível inferior. O conteúdo da Bíblia foi exposto à crítica com base em normas modernas.

## O ILUMINISMO

Tanto o wolffianismo como a neologia mantinham a necessidade da revelação. Mas enquanto aquele em geral aceitava os dogmas (tendo-os relacionado com o pensamento lógico, matemático), a neologia partia de um conceito ampliado de razão. A ênfase principal recaía no sentimento (das Gemüth) e na consciência moral. Julgava-se que o conceito de razão incluía também estas facetas do espírito humano. A religião era avaliada de acordo com seus benefícios práticos e conforme a «necessidade espiritual». Consideravam-se os dogmas pouco ou nada eficientes, ou mesmo prejudiciais à moral. Como resultado, foram reduzidos ou reinterpretados consideravelmente.

O «psicologismo moralista» da neologia ia de mãos dadas com um conceito otimista do homem. Pensava-se ser a doutrina do pecado original contrária à ideia do valor humano. Não houve queda em pecado. O homem deve ser despertado para a compreensão de sua bondade inerente. A doutrina da Trindade e a cristologia tradicional também foram expostas à crítica radical. Cristo não era considerado Filho de Deus; em lugar disso se dizia que era o Salvador enviado pelo Pai. Todas as referências à expiação e à satisfação eram omitidas; supunha-se ser o Espírito apenas um poder para fazer o bem.

O mais destacado dos neólogos foi João Frederico Guilherme Jerusalem (m. 1789). Já em 1745 criticava a doutrina do pecado original do púlpito, e gradualmente desenvolveu uma posição em que defendia as ideias mencionadas acima. Finalmente publicou sua posição num livro intitulado **Observações sobre as Principais Verdades da Religião** (1769-79). Outros neólogos incluíam João Joaquim Spalding (m. 1804), João Gottlieb Toellner (m-1774), e João Cristóvão Döderlein (m. 1792).

A neologia deve ser distinguida do naturalismo, que correspondia ao deísmo inglês. Tal como os deístas, os naturalistas punham em dúvida a necessidade da revelação e desejavam substituí-la pela religião natural.

Embora os elementos essenciais da neologia fossem derivados de fontes anteriores, ainda assim ela merece seu nome: «a nova doutrina», pois foi nesta escola que o espírito moderno chegou a expressar-se como posição teológica plenamente desenvolvida. A partir desse momento é possível falar do «novo protestantismo» como força dominante em contraste com o «antigo protestantismo».

João Salomão Semier (m. 1791, professor em Halle) foi outro líder eminente dessa escola. Muito fez para promover o desenvolvimento da teologia através da aplicação do método histórico, tanto à Bíblia como à história do dogma. Em alguns pontos, entretanto, criticava as novas ideias, opunha-se categoricamente ao naturalismo de Carlos Frederico Bahrdt e Germano Samuel Reimarus. Semier aproximava-se mais de Baumgarten e Procurava (apesar de suas novas ideias radicais) manter uma conexão com o antigo luteranismo. Realmente, acreditava poder citar Lutero para apoiar

## HISTÓRIA DA TEOLOGIA

sua posição. Em vista de sua atitude mediadora, sua posição é, em muitos sentidos, obscura e contraditória.

A principal contribuição de Semier foi sua aplicação do método histórico-crítico. Era seu desejo renovar a teologia e libertá-la das cadeias dos dogmas com base numa crítica sem preconceitos. Para Semier, a perspectiva histórica era o meio de libertar a teologia dos dogmas.

Foi Semier quem lançou os fundamentos para a história do dogma como disciplina separada. Também foi um dos primeiros críticos bíblicos, uma vez que aplicou o método crítico de pesquisa histórica à Escritura. Presumiu haver diferença nítida entre o Antigo e o Novo Testamento. Para ele, o cânone era simplesmente a coleção dos escritos que a igreja aceitara. Não reconhecia qualquer autoridade canônica original. O conteúdo da Escritura devia ser julgado por padrões moralistas. A assim chamada crítica literária do Novo Testamento encontra sua origem nas pesquisas de Semier — por exemplo, seu exame da linguagem da literatura joanina.

A fim de explicar a falta de concordância entre o Novo Testamento e a religião moralista que usava como critério básico, Semier presumiu que Jesus e os apóstolos se adaptaram conscientemente às ideias de seu tempo (a assim chamada teoria da acomodação). O cristianismo pode e deve, portanto, ser desenvolvido acima e além da posição bíblica, o que constitui sua «capacidade de aperfeiçoamento». A revelação não coincide com a Escritura. O que é essencial nela são as verdades básicas que dizem respeito diretamente ao aperfeiçoamento moral dos homens e podem produzir resultados éticos (Deus como Pai, Jesus como mestre, e o Espírito Santo como a fonte do novo caráter).

A tentativa de Semier de apresentar as novas ideias sem rejeitar por inteiro a tradição antiga expressou-se na distinção que fez entre teologia e **religião**, e entre religião **privada e pública**. Não justapôs a teologia com a doutrina bíblica ou com o conteúdo da revelação, como fora feito anteriormente; para ele, a teologia era meramente o conhecimento de fatos que os professores de teologia discutem. A teologia, portanto, é consideração humana, histórica, mutável em seu conteúdo, dependendo de tempo, lugar e partido religioso. Em contraste com a teologia existe a religião, que significa a piedade viva que coincide com a consciência religiosa universal, mas que, ao mesmo tempo, se baseia na revelação cristã. Face à religião, a teologia tem função histórico-crítica. A relação íntima entre teologia e a fé da igreja, que caracterizava a tradição mais antiga, foi substituída por Semier por uma linha de demarcação nítida.

Semier também distinguia entre religião privada e pública. Enquanto que o indivíduo deve concretizar seus próprios sentimentos religiosos (de acordo com sua consciência moral), a sociedade, por causa da ordem pública e da praxe religiosa uniforme, deve adotar certas confissões ou certas doutrinas, que não correspondem inteiramente às intenções da piedade individual.

## O ILUMINISMO

Tal como Semier o descrevia, o desenvolvimento da teologia não é uma repentina derrubada das posições anteriores, mas a cautelosa reforma e o gradual aperfeiçoamento das mesmas.

Apesar da falta de clareza característica da posição de Semier, suas ideias tiveram importância extraordinária para os desenvolvimentos subsequentes. Frederico Schieiermacher (cf. abaixo) foi, em muitos sentidos, o principal herdeiro de Semier. Foi ele, por exemplo, quem perpetuou a ideia do desenvolvimento doutrinário da doutrina da igreja. Semier e Schieiermacher também eram aliados (e da neologia em geral) em sua negação da autoridade da Escritura no sentido anterior, em sua crítica dos dogmas, bem como em sua análise subjetiva da religião.

João Augusto Ernesti (m. 1781, professor em Leipzig) foi mais conservador do que Semier. Suas principais contribuições foram feitas no campo da hermenêutica. Era convicção sua que a interpretação histórico-gramatical da Escritura deveria formar a base para a atividade teológica. A interpretação da Bíblia foi, por ele, colocada no nível das outras interpretações. O trabalho no campo da filosofia formava o ponto de partida. O alvo de Ernesti era uma exegese livre de dogmas. Não reconhecia a exigência do pietismo concernente à piedade pessoal do intérprete. Apesar de sua atitude conservadora, Ernesti fazia objeções à teologia tradicional, e rejeitava (entre outras coisas) a doutrina ortodoxa sobre os três ofícios de Cristo.

## O RACIONALISMO E OSUPERNATURALISMO

Toda a posição da era do iluminismo é, às vezes, denominada racionalismo, mas isto é generalização um tanto falha, uma vez que o problema de revelação e razão foi resolvido de muitas maneiras diferentes dentro de vários movimentos neste período. É mais apropriado, pois, reservar a designação «racionalismo» para o conceito que sustentava que a religião revelada inclui uma religião baseada inteiramente na razão e que gradualmente se desenvolve até chegar a ela. (Diferentemente do deísmo, o racionalismo não ignorava a herança cristã por inteiro.) Tais ideias racionalistas foram expressas na década de 1770 por Gotthold Efraim Lessing (m. 1781). Eram características de sua oposição tanto à ortodoxia como à neologia. Pois também a neologia acreditava que as proposições de religião natural eram garantidas pela revelação, enquanto que Lessing considerava a revelação como etapa ultrapassada: seu conteúdo podia ser transformado em verdade racional. Em vista disso, também se opunha à neologia.

O racionalismo teológico em forma refinada também se encontra no livro de Immanuel Kant (m. 1804): **Religion innerhalb der Grenzen der blossen**

"SÊ.

**Vernunft**, 1793). De acordo com a própria caracterização de Kant, o racionalismo é diferente do naturalismo (deísmo radical) pois não nega a

## HISTÓRIA DA TEOLOGIA

revelação. Insiste, contudo, que a religião moralista da razão é a única religião necessária. O aspecto mais importante da experiência religiosa é a modificação no caráter por cujo intermédio o «mal radical» no homem é derrotado e o bem é trazido à tona. Isto acontece através de punição e arrependimento. A igreja, o cristianismo, pode fornecer o impulso que conduz a tal salvação. Seus ensinamentos devem ser interpretados de acordo com ideias morais, que são as únicas universais e congruentes com a religião da razão. Kant rompeu com o eudemonismo do iluminismo: colocou em primeiro lugar a exigência ética absoluta, não a felicidade. Por outro, manteve sua doutrina pelagiana de salvação e seu conceito moralista de religião. A ênfase deísta em Deus, virtude e imortalidade tinha seu lugar bem definido nessa teoria.

O mais notável dogmático do racionalismo foi Júlio Augusto Luís Wegscheider (**Institutiones theologiae Christianae**, 1815). Ou rejeitava ou deturpava os ensinamentos básicos do cristianismo; milagres, bem como tudo o que fosse sobrenatural, eram rejeitados; a conversão era concebida em sentido pelagiano; os sacramentos eram interpretados simbolicamente. Wegscheider explicava a ressurreição de Cristo como despertamento de «morte aparente», e afirmava que a morte de Cristo simboliza o fato que os sacrifícios cessaram. Não aceitava a expiação, e mantinha que a ascensão era conto de fadas. O conceito de pecado original era rejeitado como ilusão sombria, o arrependimento supunha-se ser obra do próprio homem, o batismo era classificado como cerimônia de dedicação, a ceia do Senhor como festa memorial. Carlos Gottlieb Bretschneider se situava mais próximo das doutrinas da igreja (cf. seu **Handbuch der christlichen Dogmatik**, 1814).

O racionalismo sofreu oposição decidida da parte do **supernaturalismo**, que se fundamentava na necessidade de revelação e da autoridade da Escritura. Tal como o nome o expressa, havia os que desejavam defender o sobrenatural, aquilo que a razão não pode compreender no cristianismo. Todavia, tanto o racionalismo como o supernaturalismo tinham esta característica em comum: um conceito intelectualista de religião. A substância da religião era apresentada em termos de proposições doutrinárias, algumas das quais descobertas pela razão humana, e outras que só foram dadas através da revelação. Também o supernaturalismo se caracterizava por sóbria racionalidade. Faziam-se tentativas de provar a credibilidade da Escritura e de defender o conteúdo da revelação com base em argumentação racional. Representantes dessa linha de pensamento incluíam Gottlob Cristiano Storr (m. 1805, ativo em Tübingen) e Francisco Volkmar Reinhard (m. 1812).

O contraste entre o racionalismo e o supernaturalismo — entre os quais havia várias tendências intermediárias — foi eliminado como consequência do novo conceito de religião de Schieiermacher. A influência do romantismo, com seu novo sentido do histórico na religião, além de seu

## O ILUMINISMO

interesse no imediato e no transcendental, também contribuíram para o mesmo resultado. Quando os homens deixaram de pensar na religião como co-leção de doutrinas, e passaram, em vez disso, a considerá-la elemento da vida pessoal da alma, a alternativa entre racionalismo e supernaturalismo não era mais relevante, pois ambos podiam ser integrados num ponto de vista uniforme. A religião não era mais considerada em termos de moralidade e metafísica mas como manifestação independente da vida espiritual do homem.

**CORRENTES TEOLÓGICAS DO SÉCULO XIX**

SCHLEIERMACHER

Frederico Schieiermacher (m. 1834, professor em Berlim a partir de 1810) foi educado em ambiente moraviano, mas rompeu com a fé dos irmãos de Herrnhut quando tinha 19 anos. Em seus primeiros escritos, sobretudo em suas famosas **Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern**, 1800 (**Discursos sobre a Religião às Pessoas Cultas entre seus Desdenhadores**), associou-se com o romantismo e deu expressão a seus sentimentos recém despertados para o elemento religioso.

Uma das maiores contribuições de Schieiermacher à história da teologia foi sua tentativa de descrever o caráter distintivo da religião como função da alma humana. Em oposição ao racionalismo, afirmou em suas **Reden** que a religião não consiste dos elementos intelectuais ou moralistas; refere-se, em lugar disso, a uma área independente na vida do espírito. Religião não é conhecer ou fazer, mas «a consciência imediata da existência universal de todas as coisas finitas dentro do infinito e através do infinito, de todas as coisas temporais dentro do eterno e através do eterno» (**das unmitteibare Bewusstsein von dem allgemeinen Sein alies End-lichen im Unendiichen und durch das Unendiiche, alies Zeitlichen im Ewigen und durch das Ewige**). Definiu a religião nas **Reden** como «intuição do universo». Na consciência imediata da unidade com tudo o que existe, o homem experimenta o divino. A ideia de Deus, portanto, coincide com o sentimento da unidade universal e da identidade com o infinito. Schieiermacher pressupunha encontrar-se este sentimento de modo inerente na alma humana.

Em **Der Christiiche Glaube (A Fé Cristã 1820-22)**, a obra mais importante de Schieiermacher no campo da dogmática, a religião era definida como o «sentimento absoluto de dependência» (**das schiechthinige Abhängig-keitsgefühl**). A palavra «sentimento» (**Gefühl**) não era usada no sentido comum neste contexto, mas referia-se a algo que faz parte da autoconsciência imediata. O homem sente que é absolutamente dependente do infinito. Nisto reside a religião — e é este sentimento de dependência que caracteriza o homem como espírito.

Seria erróneo considerar este conceito de religião puramente subje-tivo. Schieiermacher procurava, neste contexto, eliminar o contraste entre o subjetivo e o objetivo: o que é mais especificamente humano coincide

## HISTÓRIA DA TEOLOGIA

com o divino ou o infinito. Nas profundezas de seu ser e na autoconsciência imediata, o homem sente-se idêntico ao todo. O objetivo e o subjetivo se fundem num só.

Também se pode dizer que este conceito de religião, por outro lado, elimina todo o dualismo: Deus e o mundo são, em última análise, *considerados* idênticos. Havia uma tendência panteísta em Schieiermacher, particularmente nas **Reden**. O mal não pode ser concebido como algo hostil a Deus. A ideia do diabo ou de espíritos maus era rejeitada. O espírito é o que há de mais elevado no homem e não pode ser considerado algo mau. O ponto de vista de Schieiermacher, portanto, era monista.

Para Schieiermacher o cristianismo é a mais elevada expressão, embora não a única, desta consciência religiosa. De acordo com a definição encontrada em **Der Christiiche Glaube**, o cristianismo é «uma forma mono-teísta de piedade daquela variedade teológica, em que tudo se refere à salvação conseguida por meio de Jesus de Nazaré» (11). Neste contexto, salvação significa que a autoconsciência, devota (o sentimento de dependência absoluta) foi alcançada. Há, portanto, uma conexão direta entre o conceito geral de religião de Schieiermacher e sua ideia da essência do cristianismo.

Isso não quer dizer, todavia, como alguns pensaram, que toda a doutrina cristã da fé pode ser deduzida deste sentimento de dependência absoluta. A doutrina da fé não se baseia apenas em princípios universais. De acordo com Schieiermacher, os dogmas cristãos possuem tanto o elemento histórico como o especulativo. A teologia pressupõe uma comunhão de fé tangível, que é denominada a igreja cristã, e é a função da dogmática descrever a doutrina da fé, como encontrada na igreja, em dado momento da história. Portanto, o campo da dogmática também está incluído na teologia histórica. Em sua própria dogmática, **Der Christiiche Glaube**, Schieiermacher pretendia apresentar a fé como então era encontrada na igreja evangélica. O elemento especulativo na teologia dogmática se encontra nisto, que as exigências da fé constantemente conduzem de volta ao sentimento de dependência absoluta e, portanto, ao conceito de religião que deriva da ciência racional universal (ou «ética», segundo a definição de Schieiermacher).

As exigências da fé não representam conhecimento objetivo; são antes expressões de autoconsciência devota. Não descrevem o objeto da fé; descrevem a função pessoal da fé. Os artigos da fé cristã são legitimados pelo fato que correspondem à consciência da fé cristã devota, ou à experiência interna do cristão (61,1). A tarefa da dogmática não é a de apresentar as exigências da fé, mas apenas de dar expressão histórica ao conceito de fé tal como se encontra realmente dentro da igreja, como um todo, ou dentro de certo ramo da igreja.

Com base nestes princípios, Schieiermacher edificou um sistema uniforme, que incluía os vários ramos da teologia e da religião. **A ética é a**

## CORRENTES TEOLÓGICAS DO SÉCULO XIX

exposição especulativa da ciência racional que encontra seu paralelo na ciência natural. A descrição concreta das religiões da humanidade é fornecida na **filosofia da religião**. A **teologia**, a ciência necessária para guiar a igreja, se divide em filosófica, prática e histórica. A primeira destas (que por sua vez é dividida em apologética e polêmica) se destina a apresentar a essência e a originalidade do cristianismo. A **dogmática** que está incluída na teologia histórica, descreve a fé cristã tal como aparece em certa época ou em certo grupo eclesialístico.

em **Der Christiiche Glaube** (1820-22, 2a. ed. 1830), encontramos a exposição da doutrina evangélica do próprio Schieiermacher. As ideias características do livro, que marcaram época em seu tempo, devem ser aqui consideradas sob vários itens:

1. Na doutrina de Deus, Schieiermacher geralmente concordava com os pressupostos filosóficos. Estar consciente de Deus implica em devota autoconsciência. Sentir que se é absolutamente dependente é o mesmo que estar consciente de se encontrar numa relação com Deus (4). Nessa autoconsciência imediata o ser de Deus coincide com o próprio ser do homem. A questão da existência de Deus torna-se irrelevante. A dogmática só precisa tomar em consideração o estar consciente de Deus, que coincide com a devota autoconsciência.

As doutrinas da **criação** e da **preservação** são tratadas de maneira correspondente como expressões que mostram que Deus e o contexto natural são um. O mundo é absolutamente dependente de Deus. Isto está implícito na ideia da criação que, em vista disso, não se refere a um fato acontecido no tempo. A doutrina da providência expressa estar o homem consciente de que sua dependência da natureza coincide com sua dependência de Deus. Os conceitos de intervenção divina, milagres ou revelação, no verdadeiro sentido do termo, foram rejeitados. Como já se indicou em outro contexto, essa ideia de criação não pode ser combinada com a ideia de um poder espiritual mau. Como resultado, nenhuma realidade ou influência pode ser atribuída ao diabo.

2. A doutrina cristã do **pecado** também causou dificuldades a Schieiermacher. O pecado é relacionado com o sentimento de desconforto mental sempre presente quando se está devotamente consciente de Deus, por ser isto dificultado pela sensualidade. O pecado pode, pois, ser descrito como a carne em oposição ao espírito; é este conflito que dificulta a consciência de Deus. Por outro lado, a ideia que o pecado é transgressão da lei divina foi rejeitada. Schieiermacher não situava o pecado no campo da vontade mas no dos sentimentos piedosos. Não se pode falar de queda ou dizer que o pecado originou-se numa ação voluntária. Presumia que o pecado estivesse no homem desde sua origem. Está implícito no fato que o sentimento de dependência ainda não é completo. O conceito de pecado original foi repudiado como sendo inadequado. Schieiermacher concebeu

## HISTÓRIA DA TEOLOGIA

o pecado original em termos da pecaminosidade ou incapacidade de fazer o bem, comum à humanidade desde a sua origem.

O conceito de pecado perdeu seu caráter ético na teologia de Schieiermacher. Considerava o pecado não apenas algo mau mas algo incluído na consciência de Deus — o pressuposto indispensável para se sentir a necessidade de salvação e deste modo também para o desenvolvimento do bem. Elimina-se, assim, o contraste entre Deus e o pecado. Schieiermacher supunha fazer parte do próprio plano de Deus o fato que a consciência do pecado devia preceder a salvação. O pecado é a natureza não desenvolvida. Não é contrário à criação; faz parte dela. A ideia do pecado de Schieiermacher representa uma tentativa de harmonizar o conceito cristão com a concepção monista do mundo que era seu ponto de partida.

3. Schieiermacher descrevia a **salvação** como a transição a uma consciência superior de Deus, não dificultada pela sensualidade, que pode ser alcançada na congregação cristã pela fé em Jesus Cristo. Jesus tinha perfeita consciência de Deus, cujo poder e cuja bem-aventurança ele transmite à natureza humana. Cristo é o segundo Adão, o protótipo da nova humanidade. Sua consciência plena de Deus indica que a criação atingiu seu objetivo. Desde o início a natureza humana se inclinara para esta união com Deus, mas ela não fora atingida por causa da presença do pecado nos homens. A influência exercida sobre os homens pela pessoa de Cristo é da mesma espécie que outro poder espiritual qualquer. Portanto, não se pode falar em expiação no sentido próprio do termo. (Schieiermacher realmente usou a palavra **Versöhnung**, mas com sentido completamente diferente; referia-se particularmente à bem-aventurança outorgada por Cristo.) A obra de Cristo — ou seu sofrimento, morte e ressurreição — nada significa para a salvação, mas apenas sua pessoa, que representa a perfeita consciência de Deus. Nem tampouco o perdão dos pecados era considerado a essência da salvação; a única coisa que importa é a transformação do homem com o subsequente aperfeiçoamento de seus sentimentos religiosos. Não se pode atribuir qualquer significado ao sofrimento de Cristo na cruz nesse contexto. A história da paixão serve apenas como exemplo e ilustração da perseverança em meio ao sofrimento. Schieiermacher considerava a ressurreição como despertamento de morte aparente, e se referia à ascensão como a verdadeira morte de Cristo. A salvação só se refere a «Deus estar em Cristo» (**das Sein Gottes in Christo**) e ao impacto póstumo de sua pessoa — não à morte e à ressurreição.

4. Na **crisologia** de Schieiermacher encontramos uma projeção de seu conceito geral das relações entre Deus e os homens. A união do divino com o humano recebeu sua expressão perfeita na pessoa de Cristo. A pessoa de Cristo certamente significa um aperfeiçoamento em relação à humanidade anterior à sua época, mas ao mesmo tempo representa apenas o desenvolvimento mais elevado do que é humano. A criação e a salvação

## CORRENTES TEOLÓGICAS DO SÉCULO XIX

são apenas etapas separadas no mesmo processo natural. Schieiermacher não reconhecia a existência de qualquer história da salvação. Sua reinter-pretção do evangelho da morte e ressurreição de Cristo já foi analisada. Nessa transformação da cristologia num conceito da filosofia da religião, a teologia de Schieiermacher nos faz lembrar o gnosticismo. Negligenciar a morte e ressurreição de Cristo, por exemplo, era algo que tanto ele como os gnósticos faziam.

A mesma união de divino e humano que vemos na pessoa de Cristo também se encontra numa comunhão, a saber, na igreja. A igreja é a continuação direta do aparecimento de Cristo; representa a nova humanidade, da qual Cristo é o protótipo. Schieiermacher, contudo, não aceitava a ideia do domínio de Cristo sobre o mundo. O homem só se relaciona com Cristo em sua vida interior e na comunhão da igreja.

5. A doutrina da **Trindade** não foi tão enfatizada por Schieiermacher como o foi por Hegel (cf. abaixo). Aquele não pensava que esta doutrina expressava de qualquer maneira direta a devota autoconsciência do cristão. Schieiermacher recomendava uma alteração radical da doutrina da Trindade tal como ensinada pela igreja. Identificava-se mais intimamente com a posição sabeliana (cf. acima, pp. 64-65). Deus é a única substância indivisível. O Filho e o Espírito são simplesmente formas de revelação desta substância. O Espírito Santo é identificado com o espírito público que aviva a comunhão dos crentes.

6. As declarações **escatológicas** não se aplicam à devota autoconsciência mais do que a doutrina da Trindade, uma vez que se referem a acontecimento futuro. Schieiermacher, entretanto, as mencionou no final de **Der Christiiche Glaube**; denominou-as «ensinamentos proféticos». A ideia da condenação eterna foi repudiada como sendo incoerente com os sentimentos cristãos. Schieiermacher, em lugar disso, aceitava e proclamava a doutrina da restauração universal, realizada pelo poder da salvação. Esta opinião coadunava-se melhor com sua reinterpretação naturalista da história da salvação e sua cosmovisão monista.

7. A relação entre **Der Christiiche Glaube** e a Escritura é muito vaga. Justificava-se isto por questões de princípios: era a intenção de Schieiermacher descrever a fé tal como ocorre na experiência religiosa, e nesse empreendimento só se permite que a Escritura fale quando expressa a mesma consciência de fé.

De acordo com Schieiermacher, apenas o Novo Testamento é normativo. O Antigo Testamento encontra-se no cânone apenas devido à sua conexão histórica com o Novo Testamento. Mas não expressa adequadamente o espírito cristão, e, portanto, lhe falta autoridade doutrinária própria.

O Novo Testamento certamente era considerado normativo, mas Schieiermacher investigou seu conteúdo especialmente para encontrar material que coincidissem com a devota consciência do cristão. A verdadeira

## HISTÓRIA DA TEOLOGIA

doutrina é aquela que consegue manter-se através de desenvolvimento. Já se disse que Schieiermacher substituiu o princípio escriturístico pelo «princípio evolutivo da tradição». A consciência da fé que existe na igreja é a autoridade final. A Bíblia é colocada no mesmo nível da tradição cristã, embora goze de prioridade cronológica e realmente contenha a mais significativa descrição da experiência religiosa.

A autoridade da Escritura não pode servir de base para a fé; supõe, em lugar disso, que a fé já esteja presente. A ideia de ser a Escritura evidente por si mesma, ou que a Palavra tenha a capacidade de criar a fé foi eliminada.

Revelação, nesse contexto, tornou-se sinónimo de devota autoconsciência, que indica a presença de Deus no homem.

O conceito geral de religião foi, desse modo, colocado acima da Escritura e da Palavra. O emprego de provas escriturísticas na dogmática só é justificado se isto significa que certa posição doutrinária se destaca como expressão legítima da piedade cristã.

O sistema teológico de Schieiermacher representa uma profunda transformação da dogmática tradicional. Foi a tentativa de lançar novos fundamentos para a ciência da teologia. Como resultado dos esforços de Schieiermacher, a teologia começou a ser considerada uma ciência, situada no mesmo nível dos ramos seculares de conhecimento. A dogmática tornou-se uma exposição histórica descritiva da devota autoconsciência cristã. Em oposição ao racionalismo e ao supernaturalismo, a religião era descrita como esfera distinta ao lado das esferas intelectual e moral. Afirmações teológicas, como expressões de sentimento religioso, possuem seu carácter próprio.

Mas mesmo que Schieiermacher tenha conduzido a teologia a um lugar de destaque na cultura de sua época e tenha descoberto novos meios para resolver seus problemas técnicos, seu sistema de doutrina — julgado puramente com base em seu conteúdo — era essencialmente alheio à doutrina evangélica da fé. Sua dogmática, baseada como estava sobre a teoria de autoconsciência imediata como fundamento da religião, na realidade conduziu a um sistema gnóstico, monista, cuja conexão com o cristianismo histórico não impediu a reinterpretação e deturpação de elementos essenciais da fé cristã.

Embora Schieiermacher tivesse poucos discípulos pessoais, o significado de sua teologia foi extraordinário, não apenas no século XIX (em que várias escolas teológicas foram influenciadas por ele em grau maior ou menor), mas também em nosso século.

Crítica profunda, mas por vezes inadequada, da posição de Schieiermacher partiu dos teólogos dialéticos (Barth, Brunner), que tentaram romper com toda a tradição da qual ele fora o fundador e principal representante.

## CORRENTES TEOLÓGICAS DO SÉCULO XIX

### HEGEL E A TEOLOGIA ESPECULATIVA

George Guilherme Frederico Hegel (m. 1831, professor em Berlim a partir de 1818), o mais influente filósofo idealista alemão, também desempenhou papel de destaque na história da teologia em virtude de seus princípios religiosos e filosóficos, e de seu enorme impacto sobre a teologia e sobre a pesquisa histórica do século XIX.

Hegel voltou-se contra Schieiermacher e os românticos, para os quais a religião se manifestava como intuição imediata e sentimento do absoluto. Segundo Hegel, a religião (como a vida da mente em geral) aparece sobretudo na forma dos pensamentos ou conceitos humanos. Sentir é forma inferior de consciência, enquanto que o raciocínio — que distingue o homem dos animais — é a forma mais elevada. «Se Deus se revela ao homem, ele o faz essencialmente ao homem como ser pensante ... os animais não têm religião.» O sistema de Hegel abria espaço para os aspectos eruditos e especulativos da teologia. A diferença entre ele e Schieiermacher pode ser explicada em parte pelas origens religiosas diversas dos dois: pois enquanto Schieiermacher viera do ambiente «Herrnhut», Hegel fora criado numa esfera em que dominava o «antigo protestantismo» (na Suábia).

Para Hegel, conceito ou pensamento científico coincide com a realidade. A verdade se encontra no sistema que expressa os pensamentos que, tendo sido contemplados, tornam-se conscientes de si mesmos. Isto é também denominado **Der Geist** — o espírito. O espírito é o absoluto, a única realidade.

A realidade ideal, de acordo com Hegel, não é uma forma estática do mundo como no idealismo platônico, mas uma que também inclui a realidade espacial e o desenvolvimento histórico. Era característico de Hegel Introduzir o desenvolvimento histórico em seu sistema — e foi talvez esta sua mais importante contribuição filosófica.

O absoluto, a verdadeira realidade e o conhecimento plenamente desenvolvido sempre incluem uma progressão que Hegel supunha ser de tipo dialético, lógico, ao mesmo tempo que também a julgava ser transformação histórica. Em vista disso, Hegel baseou seu sistema no assim chamado método dialético: cada conceito aponta além de si mesmo a outro conceito contrário; resolvendo-se a oposição numa unidade mais elevada. Essa progressão (de tese à antítese e à síntese) constitui o esquema para o desenvolvimento das ideias bem como para o curso da história. Também fornece a base para o sistema universal em que Hegel procurou sintetizar tanto o conhecimento como a realidade.

O absoluto aparece como pura concepção. É isso que constitui a **lógica**, a primeira parte da filosofia. Mas o absoluto é transformado em seu oposto, **das Anderssein** — o individual, o particular, «aquilo que é coisa». Esse aspecto do conhecimento é tratado sob o título **filosofia natural**. Final-

## HISTÓRIA DA TEOLOGIA

mente o absoluto volta à consciência de si mesmo e se torna espírito. A filosofia do espírito divide-se na doutrina do espírito subjetivo (antropologia; fenomenologia, isto é, o ensinamento da evolução da consciência e do conhecimento; psicologia), e do espírito objetivo (moralidade, lei, política), e do espírito absoluto (arte, religião e filosofia).

Há completa harmonia entre religião e filosofia no sistema hegeliano. Ambas têm o mesmo objetivo, o absoluto. O cristianismo é a etapa final no desenvolvimento da religião. Seu correspondente no campo da filosofia é o sistema hegeliano (de acordo com Hegel).

Hegel apresentava o cristianismo como a religião absoluta. Julgava que o método dialético podia ser encontrado na doutrina da Trindade. A divindade evoluiu em três etapas. Deus é sua ideia eterna (o reino do Pai), ele se revela na finitude, na consciência, e em ação (o reino do Filho), e então volta a si mesmo na união com o finito na congregação (o reino do Espírito).

A influência de Hegel se estendeu muito além daqueles que se denominavam «hegelianos». Seu método dialético, por exemplo, exerceu forte influência sobre os autores tanto de história eclesiástica como de história secular e também contribuiu com novas ideias para a apresentação da história do dogma.

Durante o tempo de vida de Hegel havia os que consideravam seu sistema a solução definitiva para os problemas teológicos. Pensava-se que todo o campo da teologia podia ser reconciliado com a mais avançada educação da época com base em seu sistema. As doutrinas cristãs foram introduzidas no esquema hegeliano. A revelação foi colocada ao mesmo nível do espírito absoluto, com o conhecimento especulativo — que era a um só tempo considerado o próprio conhecimento de Deus e o conhecimento do absoluto por parte do espírito humano.

Entre os representantes desse hegelianismo ortodoxo (geralmente designado «teologia especulativa») encontram-se Carlos Daub (m. 1836, professor em Heideberg e Filipe Conrado Marheineke (m. 1846, professor em Berlim). Este se opunha a Schieiermacher cuja análise da religião considerava unilateral. Para os hegelianos, a religião não era apenas vida e sentimento mas, sobretudo, conhecimento da verdade. A filosofia hegeliana era considerada a forma científica correta para a apresentação da fé cristã.

O hegelianismo, entretanto, também fez surgir uma tendência que chegou a conclusões inteiramente diversas das de Hegel. Esta era a assim chamada «esquerda» hegeliana, representada (entre outros) por Davi Frederico Strauss (m. 1874), que em seu **Das Leben Jesu** (1835 s.) apresentou a mensagem do evangelho como mito. No centro da fé cristã substituiu a pessoa de Cristo pela «ideia da humanidade». Strauss julgava que as afirmações cristológicas só se deveriam referir a este conceito coletivo, em

## CORRENTES TEOLÓGICAS DO SÉCULO XIX

virtude do fato que o Jesus histórico era apenas um homem comum, um mestre de moralidade e religião.

Outro membro da «esquerda» hegeliana foi o filósofo Ludwig Feuerbach (m. 1872). Seu conceito de religião como fator na vida humana evoluiu até chegar a uma negação específica da existência de Deus. Deus, dizia ele, é apenas a soma de todas as qualidades humanas, e fé em Deus é o resultado das fantasias humanas.

### TEOLOGIA DA RESTAURAÇÃO

Nas décadas de 1830 e 1840 teve início uma transformação, cujos efeitos ainda se fazem sentir em nossos dias. O período áureo do romantismo e do idealismo alemão já tinha passado. Novas ideologias eram propostas, a saber, o socialismo e o materialismo, que assumiram atitude completa-mente diversa face à religião. Como resultado de sua influência, novamente passou a ter importância a interpretação racionalista do cristianismo.

Ao mesmo tempo ocorriam modificações económicas e políticas na sociedade — transformações designadas pelos termos industrialização e liberalismo. O sistema patriarcal começou a ruir, e outro tipo de estado surgiu em que predominavam novos ideais políticos e condições sociais profundamente alteradas.

Não menos profundas foram as transformações feitas no campo científico. As modernas ciências naturais, narrativas históricas mais exatas, a divisão da educação universal resultante da especialização extremada, o avanço da tecnologia — estes são alguns dos fenómenos que caracterizam a época iniciada nestas décadas. Essa época levou a teologia a enfrentar a tarefa de resolver — sob novas condições — a questão de cristianismo e cultura, de ciência e religião, tarefa que raras vezes tem sido respondida de maneira satisfatória mesmo em nossos dias.

Muitas soluções foram tentadas no período de tempo com que nos ocupamos agora. Estas tentativas se caracterizavam ou por seu retorno à tradição antiga, a fim de preservar intacta a doutrina da igreja (teologia da restauração), ou então se subordinavam inteiramente ao espírito da época e deste modo abandonavam certos aspectos fundamentais da fé cristã (teologia «livre» ou «liberal»). O tipo de síntese entre cristianismo e cultura que encontramos em Hegel e Schieiermacher não mais podia ser alcançado. Perdeu-se a uniformidade na teologia e na vida da igreja, como também a uniformidade na vida cultural em geral.

**Die Erweckung** («o avivamento»), o movimento reavivamentista que já estava em andamento no início do século, pode ser incluído na teologia restauracionista — isto é, a tendência de procurar atingir alvos teológicos retornando à tradição antiga, anterior ao racionalismo. **Die Erweckung** em parte provinha do antigo pietismo, sobretudo do tipo de Wurttemberg, mas

## HISTÓRIA DA TEOLOGIA

também se relacionava com o interesse religioso despertado pelo romantismo e pelo idealismo alemão. Seus adeptos com orgulho reivindicavam Lutero como patrono (o jubileu da Reforma em 1817 tornou novamente atuais as ideias da Reforma), mas não se deu importância à diferença entre a teologia luterana e a reformada. A influência do avivamento sobre a vida da igreja em geral não foi mais significativa do que as contribuições que fez à teologia sistemática. Este movimento estava mais interessado na teologia histórica e na erudição bíblica do que na dogmática.

Os principais expoentes da assim chamada «teologia da restauração» foram Ernesto Guilherme Hengstenberg (m. 1869) e Frederico Adolfo Philippi (m. 1882; **Kirchiiche Glaubenslehre**, 1845-79, em seis volumes). Essa escola pretendia reavivar a antiga teologia protestante, que era considerada interpretação adequada (e para a igreja evangélica, a interpretação normativa) da Bíblia e das confissões. A aplicação da moderna ciência à teologia foi rejeitada, bem como a transformação idealista do cristianismo. A teologia da restauração exerceu grande influência sobre a vida da igreja, e suas tentativas de reavivar a antiga tradição foram em muitos sentidos bem-sucedidas para a igreja e a teologia de seu tempo. Suas realizações, todavia, foram limitadas pela falta de atenção à teologia de Lutero e também em vista do fato que seus líderes pareciam ignorar a diferença entre os pressupostos intelectuais do antigo período protestante e os do século XIX. Instintivamente aceitavam a cosmovisão de sua própria época e com isso caíam em contradições. Uma restauração genuína demonstrou ser impossível. A antiga posição luterana foi negada em vários pontos. A distinção entre luteranismo e calvinismo foi considerada sem importância. Hengstenberg, em vista disso, defendeu a causa do unionismo. Mas como resultado de sua forte oposição ao pietismo e ao iluminismo, bem como a Schieier-macher e ao idealismo, a teologia da restauração auxiliou a manter viva a antiga tradição luterana durante o século XIX. Também é digno de nota que Hengstenberg tentou recolocar o Antigo Testamento no seu lugar dentro da vida da igreja. O sumário de Henrique Schmid da antiga teologia luterana, amplamente usado: **Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche**, 1843 (**Teologia Doutrinária da Igreja Evangélica Luterana**), é outro exemplo dos esforços realizados pelos teólogos da restauração.

O «neoluteranismo» assemelhava-se à teologia da restauração, mas em geral é considerado tendência independente. Também era fortemente confessional e se opunha vigorosamente ao espírito da nova era. Os neo-luteranos rejeitavam a interpretação subjetiva da religião, então dominante, e procuravam encontrar uma realidade palpável, objetiva que pudesse garantir a verdade do cristianismo e sua existência permanente. Esse fundamento objetivo não foi encontrado na Palavra e na fé como no antigo protestantismo, mas na igreja, que era considerada a «instituição» através da qual os dons da salvação eram outorgados aos homens geração após geração.

## CORRENTES TEOLÓGICAS DO SÉCULO XIX

Frederico Júlio Stahl (m. 1861), um advogado, forneceu a base legal para esse novo conceito de igreja. Em sua concepção, igreja e estado são instituições estabelecidas por Deus, em que o indivíduo é colocado e a cuja autoridade é obrigado a se sujeitar. Entre os teólogos e eclesiásticos que interpretaram ideias de «igreja alta» (**high-church**) relativas à igreja e ao ofício clerical e procuraram dar aplicação prática às mesmas, encontram-se Teodoro Kliefoth (m. 1895; **Acht Bicher von der Kirche**, 1854), Guilherme Löhe (m. 1872, fundador das instituições em Neuendettelsau), e Augusto Frederico Cristiano Vilmar (m. 1868). Os sacramentos receberam ênfase especial como o fundamento objetivo da igreja, em parte às custas da doutrina da Palavra e da fé.

Com respeito à questão da igreja, e outras facetas da vida cristã, a intenção era a de revitalizar o que se considerava a posição luterana original (daí o nome «neoluteranismo») e não simplesmente retornar à ortodoxia, como os teólogos da restauração o tinham feito. Os neoluteranos opunham-se enfaticamente à tradição reformada. Além disso, enfatizavam a união da igreja visível com a invisível (a instituição objetiva e a comunhão espiritual dos verdadeiros crentes) e criticavam os pietistas por separarem as duas. Assim fazendo, davam expressão a uma ideia luterana. Porém, no desenvolvimento de sua eclesiologia, os neoluteranos aceitaram, até certo ponto, ideias que não eram características do luteranismo original. A igreja e os sacramentos eram considerados ordenanças institucionais, até certo ponto independentes da Palavra.

A tendência conservadora também trouxe consigo a exigência de estudos teológicos bíblicos básicos. Uma forma de teologia bíblica original foi criada por João Tobias Beck (m. 1878, professor em Tubingen). Combinou a antiga tradição de Württemberg de Bengel e Oetinger com forte dose de filosofia idealista. A teologia de Beck destacava-se por sua acentuada tendência especulativa. O conteúdo da Bíblia era considerado como sistema conceptual divino, de natureza uniforme, que nos traz o poder vivo do Espírito Santo e as realidades sobrenaturais do reino de Deus. O bibli-cismo de Beck exerceu grande influência, na Finlândia, por exemplo.

Na Suécia posição intimamente relacionada com a do neoluteranismo foi desenvolvida por um grupo de teólogos de Lund, inclusive Ebbe Gustaf Bring (m. 1884), Guilherme Flensburg (m. 1897) e Anton Niklas Sundberg (m. 1900). Manifestavam suas ideias no periódico denominado **Svensk Kyrkotidning** («Notícias Eclesiásticas Suecas»), publicado de 1855 a 1863.

O movimento de Grundtvig na Dinamarca, de grande significado tanto para a igreja como para a cultura, também pode ser incluído entre as tendências de «restauração», embora fosse original em muitos sentidos, tanto em comparação com movimentos da época como com outros. Nicolau Frederico Severin Grundtvig (1783-1872) foi influenciado pelo racionalismo iluminista e posteriormente pelo romantismo e idealismo alemão. Também interessou-se pela mitologia nórdica quando jovem, e isso chegou a desem-

## HISTÓRIA DA TEOLOGIA

penhar papel de destaque em sua criação de símbolos e em seu desenvolvimento teológico. Houve um período em sua vida quando foi defensor extremado da ortodoxia luterana, mas seu forte senso histórico o levou a duvidar da doutrina ortodoxa da inspiração. Fez o que ele próprio denominou de «maravilhosa descoberta» que o fundamento da fé cristã não se encontra nas Escrituras (como palavras escritas) mas na Palavra viva da igreja, nos sacramentos e na confissão batismal. Foi sobre essa base que Grundtvig desenvolveu seu conceito de igreja. Seu ideal era uma igreja livre, em que poderiam estar representados vários pontos de vista sem haver coerção institucional ou confissão compulsória. Grundtvig julgava que a forma primitiva, popular, de religiosidade, simbolizada pela mitologia nórdica, preparara o caminho para o advento do cristianismo. Em sua mente, os elementos nacionais e cristãos fundiam-se num só.

Grundtvig inspirou-se em muitos pontos na teologia de Irineu. Essa influência se reflete, por exemplo, na posição central atribuída à confissão de fé, bem como a importância de categorias tais como «morte-vida» (em vez de «culpa-perdão») e «criação-restauração» em sua doutrina da salvação. Grundtvig opunha-se à doutrina do pecado original como então ensinada, e acreditava que o homem retinha a semelhança com Deus que podia formar um elo de ligação com a instrução e educação cristãs.

### TEOLOGIA MEDIADORA; A QUESTÃO CRISTOLÓGICA

A tradição iniciada com Schieiermacher foi levada avante em particular pela tendência geralmente denominada «teologia mediadora». O aparecimento dessa tendência pode ser datado do ano 1827 quando foi fundado o periódico intitulado **Theologische Studien und Kritiken**. Seu programa proposto era o de mediar entre a fé bíblica e o moderno espírito científico. Mas ao mesmo tempo que esta escola teológica procurava mediar entre o cristianismo e a ciência, também tentava mediar entre várias escolas de pensamento. Schieiermacher foi o espírito que guiava seus adeptos por excelência, mas também havia ligação íntima com a tradição antiga, bem como com o avivamento e, por vezes, com Hegel.

Os principais porta-vozes desta escola eram discípulos de Schieiermacher tais como Carlos Immanuel Nitzsch (m. 1868, seu **System der Christ-lichen Lehre**, 1829, foi um dos livros de texto de dogmática mais usados em sua época) e Augusto Delter Christian Twisten (m. 1876). Deve-se também mencionar Isaque Augusto Dorner (m. 1884), que com auxílio de formas de pensamento hegelianas tentou apresentar uma nova exposição da cristologia (**Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi**, 1839 ss.). (**História do Desenvolvimento da Doutrina da Pessoa de Cristo**).

Dorner encontrou dificuldades em combinar o retrato do Jesus histórico, como criado pela moderna pesquisa, com a antiga doutrina das duas

## CORRENTES TEOLÓGICAS DO SÉCULO XIX

naturezas, constituindo isto a base de seu estudo cristológico. Rejeitou a ideia da «enhupostasis» (cf. acima, pp. 87-88) e ensinava que a natureza humana é pessoa independente. A divindade de Cristo nesse contexto era concebida como união gradual com o Pai. Falando em termos gerais, este conceito significava o abandono da concepção tradicional da encarnação. Se a divindade de Cristo é apresentada em termos de sua comunhão com Deus — como representante e protótipo da humanidade — não se trata mais então do Logos que se fez carne, ou de um verdadeiro «Deus-homem»

Outra tentativa de solucionar o problema cristológico encontra-se no assim chamado **quenoticismo**. Este foi defendido sobretudo pelo teólogo de Eriangen, Godofredo Thomasius (m. 1875, **Christi Person und Werk**, 1852-61). Criticava acerbamente a Dörner, e em contraste com ele atinha-se à doutrina tradicional das duas naturezas. A ideia básica de Thomasius era que quando o Logos se fez homem, despojou-se (**kénoosis**) dos atributos divinos que indicam relação com o mundo (onipotência, onipresença, etc.). Quando foi glorificado, Cristo os retomou. Desta maneira tentava fazer justiça à humanidade de Cristo e manter as antigas categorias. Deve-se notar, entretanto, que essa doutrina da quênose afastava-se da tradição clássica em certos aspectos. Na cristologia clássica não se diz que o Logos despojou-se, antes se crê que a natureza humana, com que o Logos se uniu em Cristo, deixou de fazer uso dos atributos divinos. Estes, no entanto, permaneceram com Cristo durante sua vida terrena na pessoa divina.

Este conceito quenoticista ilustra o problema que afeta toda a teologia do século XIX: como podem as antigas categorias da doutrina cristã ser combinadas com o moderno ponto de vista? Este problema manifestava-se no fato que mesmo as tendências conservadoras e eclesiais encontraram dificuldades em manter intata a antiga tradição.

Outro dos teólogos mediadores foi o dinamarquês, Hans Lassen Martensen (m. 1884; sua **Dogmatik** de 1849, foi por muito tempo usada como compêndio em escolas superiores). Martensen aceitou a cristologia quenoticista, que desenvolveu de maneira magistral. Foi influenciado não apenas por Schieiermacher mas também por Hegel e por um misticismo teosófico que influiu especialmente sobre sua concepção dos sacramentos.

O mais notável representante desta escola foi Ricardo Rothe (m. 1867), que, com a ajuda de Schieiermacher e Hegel, edificou uma filosofia da religião completa apresentada em sua **Theologische Ethik** (1845-48). Foi além dos limites da escola mediadora e na realidade aproximava-se mais do ponto de vista da teologia liberal.

### A ESCOLA DE ERLANGEN

Um princípio teológico independente foi elaborado pelos assim chamados teólogos de Eriangen, que no mais se aproximavam muito do grupo confessional. O fundador desta escola foi Adolfo Harless (m. 1879), que

## HISTORIA DA TEOLOGIA

baseou sua teologia em grande parte em estudos sobre Lutero. Também desenvolveu o princípio característico do método de Eriangen, que mantinha que o conteúdo da Escritura e a experiência pessoal de salvação do cristão correspondem-se mutuamente.

João Cristiano Conrado von Hofmann (m. 1877), o mais conhecido dos teólogos de Eriangen, fez suas maiores contribuições no campo da interpretação bíblica. Em seu **magnum opus: Weissagung und Erfüllung** (1841-44), procurou demonstrar que a profecia não só inclui prognóstico ou pressentimento mas também profunda interpretação da situação contemporânea, baseada no fato que a história aponta para além de si mesma àquilo que um dia se cumprirá. Toda a Escritura era por ele interpretada como história da salvação uniforme, em que o Antigo Testamento aponta para Cristo, e o Novo Testamento aponta para a consumação. Em outra grande obra, **Per Schriftbeweis** (1852-56), Hofmann apresentou os fundamentos de seu método teológico.

De acordo com Hofmann, pode-se testar um sistema teológico com base nos três fatores objetivos que formam o fundamento das afirmações teológicas. Estes são: a experiência do novo nascimento, a igreja e a Escritura Sagrada. Hofmann era especialmente devotado ao teste escriturístico. Um sistema deve estar em harmonia com a história da salvação como apresentada na Escritura. O método delineado por Hofmann consistia essencialmente no seguinte: o novo nascimento conclui a história da salvação, que está implícita nele. Os testemunhos da experiência e da Escritura devem sempre apoiar-se mutuamente. A linha de pensamento é aproximadamente esta; o que torna um homem cristão é fato imediatamente acessível à teologia, a saber, a comunhão pessoal entre Deus e o homem, mediada por Jesus Cristo. Veja-se a famosa frase de Hofmann: «Eu como cristão sou o material mais próprio para mim como teólogo» (**Ich der Christ bin mir dem Theologen eigenster Stoff meiner Wissenschaft**). Esse fato garante toda a história da salvação como descrita na Bíblia — a eterna, como pressuposto da histórica, e a temporal, desde a criação até a consumação. A validade deste argumento, que na maioria das vezes não era utilizado nem mesmo pelo próprio Hofmann, tem sido posta seriamente em dúvida.

A base empírica e subjetiva do método de Hofmann o conduziu a um contato íntimo com o avivamento e a teologia de Schieiermacher. Maior importância para a posteridade teve sua obra no campo da teologia bíblica, em que se associou à escola de Württemberg (Bengel, Beck). Sua interpretação da Escritura distinguia-se sobretudo pela aplicação do ponto de vista da história da salvação. Em geral, a teologia de Hofmann marca a transição de uma teologia mais filosófica e especulativa a uma teologia mais inteiramente condicionada pela perspectiva histórica.

Hofmann procurou substituir a doutrina ortodoxa de salvação por outra teoria: A morte de Cristo, dizia ele, foi apenas a demonstração de uma obediência e amor que derrotam o pecado e a morte. Uma expiação no

## CORRENTES TEOLÓGICAS DO SÉCULO XIX

verdadeiro sentido estava fora de questão. Essa atitude provocou forte oposição, mesmo de teólogos de espírito semelhante. Para defender sua teoria, Hofmann procurou demonstrar que Lutero, em contraste com o luteranismo posterior, apoiava ponto de vista correspondente. Esta tentativa de demonstrar que a teologia de Lutero era diferente da do luteranismo subsequente pode ser considerada, até certo ponto, o início da moderna pesquisa de Lutero. Teodósio Harnack escreveu sua famosa obra **Luthers Theologie** (1862-86) em oposição a essas tendências.

Em geral a escola de Eriangen adotou uma posição conservadora que aderiu firmemente à tradição antiga. G. Thomasius, cujo conceito queno-ticista foi analisado anteriormente, nos fornece um bom exemplo disso em sua **Die Christiiche Dogmengeschichte** (1874-76). Descreveu a teologia da Fórmula como o ponto culminante da história do dogma, ao qual todos os desenvolvimentos anteriores apontavam.

### KIERKEGAARD

O significado de Kierkegaard para os desenvolvimentos teológicos modernos é justificativa suficiente para devotarmos uma secção especial deste capítulo sobre a história da teologia do século XIX a suas ideias.

Søren Kierkegaard (1813-55) recebeu educação completa em estética e filosofia. Também recebeu educação teológica, mas nunca ocupou qualquer posição na igreja; devotou-se inteiramente a escrever suas obras. Seu poder literário brilhante e criador foi colocado a serviço de penetrante crítica de ideias, relacionada sobretudo com o romantismo e o sistema hegeliano, ambos os quais, de acordo com Kierkegaard, eram expressões que não tocavam a verdadeira seriedade da vida nem a decisão existencial necessária para o homem «encontrar a si mesmo em seu valor eterno». Como autor, o principal objetivo de Kierkegaard era o de descrever o que é o cristianismo verdadeiro. «Deste modo toda (a minha) atividade como escritor trata disto: dentro do cristianismo ser um cristão.» Durante seu primeiro período literário, que findou com seu **Pós-Escrito Final Não-Científico** (1846), procurou descrever o caminho ao «estágio» cristão da vida, contrastando-o com outros ideais, que denominou estágio estético e estágio ético. No período posterior, o conceito do ideal religioso de Kierkegaard tornou-se progressivamente extremista, acusando a igreja de seu tempo de traição ao cristianismo original do Novo Testamento. Finalmente chegou a apresentar o cristianismo acima de tudo como a imitação de Cristo na angústia da obediência e da solidão.

Algumas das principais ideias da crítica kierkegaardiana da filosofia especulativa de seu tempo e do espírito da igreja podem ser ilustradas pela explicação de certas categorias que empregava sempre de novo, e pela descrição dos «estágios» que, em sua opinião, eram característicos do de-

## HISTÓRIA DA TEOLOGIA

envolvimento da vida do homem. No que segue prestaremos atenção especial aos conceitos de «existência» e de «indivíduo» de Kierkegaard — duas de suas categorias básicas.

O que Kirkegaard entendia por «existência» evidencia-se melhor, talvez, na descrição dos «estágios» da vida que apresentou em obras como **Ou Um ou Outro** (1843) e **Estágios do Caminho da Vida** (1845).

Os três «estágios» — o estético, o ético e o religioso — não se referem tanto a um desenvolvimento pessoal mas a três pontos de vista ou atitudes distintas face à vida. O objetivo principal de toda a exposição dos estágios é determinar tão cuidadosamente como possível o que significa ser cristão. Se não se tomar este ponto de vista como pressuposto básico, não se pode entender a descrição de homem de Kierkegaard ou seu conceito de «existência». É neste ponto que a moderna filosofia existencialista difere radicalmente de seu suposto mestre.

Os vários pontos de vista não são descritos com o emprego de fórmulas abstraias; Kierkegaard o faz refletindo-os nas vidas de diferentes indivíduos fictícios que aparecem em seus escritos pseudónimos (João, o Sedutor, o Assessor Guilherme, Anti-Climacus, etc.). Deixando estes vários pseudónimos falar, Kierkegaard visava conduzir o leitor, de modo indireto, a uma situação existencial em que é preciso tomar uma decisão concreta. Kierkegaard procurava, através deste método — comparável à «obstetrícia intelectual» de Sócrates — afastar-se do pensamento objetivo e da observação histórica, que não desejava rejeitar, mas que considerava sem valor para delinear a natureza do cristianismo. É preciso acrescentar, que com isso tocamos apenas num dos motivos de Kierkegaard para usar pseudónimos. O problema que oferecem tem sido amplamente discutido por estudiosos de Kierkegaard, e ficou demonstrado que vários outros fatores levaram Kierkegaard a publicar seus escritos desta maneira.

O estágio **estético** é característico do epicureu superficial, que vive exclusivamente para os alvos visíveis, temporais e incidentais e que julga a vida em função da beleza. O homem estético fica alheio à decisão ética, «a escolha». Além disso, visto limitar-se aos elementos externos e finitos da vida, é incapaz de relacionar o eterno com o temporal — isto é, encontrar uma síntese entre tempo e eternidade, que é característica do cristianismo. O indivíduo especulativo, que por intermédio de pensamento objetivo foge de situações em que tem de fazer uma escolha, também se encontra no nível estético.

O estágio **ético** começa quando o homem entra em relação com o absoluto — quando enfrenta a exigência absoluta da Deus na «escolha» entre bem e mal. O ético não consiste de certas regras racionais, universais — como Hegel afirmara — mas de uma exigência absoluta feita à consciência, como um «ou um ou outro» que o indivíduo enfrenta. Nesta «escolha» ética o indivíduo encontra a si mesmo «em seu valor eterno».

## CORRENTES TEOLÓGICAS DO SÉCULO XIX

Ou atinge ou não atinge o alvo que é a vontade de Deus para sua vida. Em **Temor e Tremor** (1843) Kierkegaard apresenta o sacrifício de Isaque por Abraão como exemplo de um homem numa situação em que precisa fazer uma escolha. A fé de Abraão era tal que podia obedecer humildemente à ordem divina, embora contrariasse tudo o que era razoável.

A exigência ética — incapaz de ser cumprida — força o homem a considerar sua própria vida com uma seriedade que é determinada pelo valor eterno da escolha. Isto, por sua vez, produz dentro dele uma condição de remorso ou arrependimento, pois pode ver que não satisfaz as exigências eternas adequadamente. E é então que o estágio ético conduz diretamente ao estágio religioso, com o qual coincide parcialmente. Pois é na decisão «ética» e através dela que o homem torna-se consciente de Deus. É o arrependimento — o reconhecimento da culpa — que distingue o estágio religioso do ético.

Kierkegaard distinguiu entre uma atitude religiosa geral («religiosidade A») e o estágio cristão verdadeiro («religiosidade B»). Este consiste da revelação de Cristo (Deus no tempo), da consciência de **pecado** (consciência de pecaminosidade total em oposição a uma consciência geral de culpa), e da fé no perdão do pecado pelo poder da expiação de Cristo.

Dentro do estágio cristão (o paradoxo-religioso) a síntese entre eternidade e tempo, que é o destino do homem na vida, é concretizada. Morrer para o que é imediato e que pertence ao estético no «momento» — isto é, no sempre presente agora, em que a eternidade incide sobre o tempo — tornar-se nada perante Deus, e consciente de que se é nada perante as exigências eternas, apegar-se ao Cristo que está presente na fé — isto é realizar a «síntese», viver existencialmente.

É com base neste conceito de existência — entendido ou em seu caráter geral ou em seu sentido especificamente cristão — que se deve entender a afirmação de Kierkegaard que «subjetividade é verdade». Pensamento objetivo, ou especulação, é fuga da existência, da decisão. O conhecimento só atinge a verdade quando se relaciona com a existência de um indivíduo, com a decisão do próprio sujeito pensante, com a síntese entre o finito e o infinito. Não se trata, portanto, de um «subjetivismo» no sentido comum do termo. O verdadeiro conhecimento pressupõe que o indivíduo se coloque em relação existencial com seu objeto. A descrição de Kierkegaard da relação do cristão com Deus é a melhor ilustração do que ele quer dizer com isto. Não se refere a uma teoria filosófica, geral, de conhecimento existencial. Quando Kierkegaard falava do «existencial», pensava sobretudo na síntese entre o temporal e o eterno — «o interesse apaixonadamente infinito na própria salvação eterna pessoal» — que é o pressuposto da fé.

Kierkegaard frequentemente salientava o fato que em seus escritos dirigia-se ao «indivíduo». A decisão ético-religiosa só se aplica ao indiví-

## HISTÓRIA DA TEOLOGIA

duo. As massas, ou a espécie humana em geral, não formam um elo entre o indivíduo e o absoluto. O cristianismo só se concretiza na fé do indivíduo. Cristo é **Aquele Um** que está sempre presente, com quem o homem da fé se torna «contemporâneo», não retornando na história ao -Cristo que caminhou sobre a terra, mas tornando-se um com ele e recebendo sua presença no «momento», na situação presente. «Contemporaneidade» é, por conseguinte, um dos principais conceitos empregados para descrever a fé cristã (como, por exemplo, em **Educando no Cristianismo**, 1850).

A vida cristã caracteriza-se pela «imitação», que para Kierkegaard não significava **imitatio** no sentido medieval mas a emulação de Cristo no sofrimento da reconciliação e do amor triunfante. (Cf. **As Obras de Amor**, 1847, e **Educando no Cristianismo**).

Em meio a sua amarga controvérsia com a igreja, que constituiu o fim dramático da atividade literária de Kierkegaard, ele cada vez mais enfatizava a necessidade da ofensa. O ódio e a perseguição do mundo são inevitáveis na vida do cristão. A exigência de «imitação» foi levada ao extremo. Em **O Momento** (1855), Kierkegaard expressou sua convicção que o cristianismo «oficial» de sua época era uma escandalosa falsificação, que o cristianismo do Novo Testamento não mais existia. Quem quisesse ser cristão teria de romper completamente com a igreja existente; esta, na opinião de Kierkegaard, era uma exigência inevitável. Opiniões de estudiosos sobre o último ataque violento de Kierkegaard contra a igreja de sua época têm variado. Em alguns sentidos parece que esta crítica condizia com suas ideias anteriores, mas não podemos ignorar que este conflito, em que gastou suas últimas energias, revela elementos patológicos, tão unilateral se mostra nele.

A influência de Kierkegaard não foi grande durante sua vida. Suas ideias eram por demais diferentes das principais tendências de sua época para serem utilizadas na educação. Mas em nosso século, especialmente nas várias décadas passadas, os escritos de Kierkegaard tiveram aceitação incomum. Em parte se deve isso ao fato que a assim chamada «filosofia existencialista» fez uso do legado do pensador dinamarquês. Mas isto não é tudo, pois também na teologia (notadamente nos Estados Unidos) foram feitas tentativas sérias de se utilizar a riqueza de conteúdo que os livros de Kierkegaard contêm. É verdade que em certos sentidos a obra de Kierkegaard não encontra paralelo no século XIX, nem ainda em toda a história da teologia.

## RITSCHL E SEUS DISCÍPULOS

O protestantismo «liberal» manifestou-se de várias formas diferentes em contextos diversos durante o século XIX. Suas origens encontram-se, na maioria dos casos, nas opiniões deístas e racionalistas do iluminismo.

## CORRENTES TEOLÓGICAS DO SÉCULO XIX

A maioria dos representantes dessa escola liberal foram teólogos que procuraram aplicar o ponto de vista crítico-histórico no campo da teologia, inclusive o acima mencionado D. F. Strauss e também F. C. Baur (m. 1860, professor em Tübingen). Ambos aplicaram a crítica histórica à Bíblia, e Baur foi também influente como historiador do dogma.

Uma teologia «liberal», até certo ponto nova e original, surgiu em fins do século XIX e nos primeiros anos de nosso século, tendo como propug-nadores Aibrecht Ritschl (m. 1889, professor em Göttingen) e seus discípulos.

Ritschl fora influenciado tanto por Kant como por Schieiermacher. Localizava a essência da religião não no sentimento de dependência absoluta mas nas ideias específicas da comunhão religiosa, que se referem a modificação da vontade e à promoção da salvação ou bem-aventurança humana. Ritschl não aceitava a revelação no sentido real do termo. «Revelação», em sua opinião, é o mesmo que religião positiva. A «religião cristã» tem seu ponto de referência na congregação cristã e na pessoa de Jesus. A única tarefa da teologia, segundo ele, é a de descrever a comunhão do homem com Deus como esta se expressa no cristianismo histórico.

Ritschl pretendia lançar um fundamento sólido de erudição para a teologia, e procurava garantir sua posição contra os ataques da ciência natural materialista. Assim fazendo, recorria à religião positiva e a considerava fato histórico. A dogmática era empregada para descrever historicamente a fé.

Em oposição aos que diziam ocupar-se o cristianismo só com a salvação obtida através de Jesus Cristo, Ritschl enfatizava que temos de lidar com **duas** ideias básicas dominantes: O cristianismo pode ser comparado a uma «eclipse que é controlada por dois focos». Segundo Ritschl, o cristianismo ocupa-se tanto com o alvo ético comum, **o reino de Deus**, como com a salvação do indivíduo.

Considerações éticas eram decisivas para Ritschl. A função da religião é especialmente a de promover e trazer à existência o reino de Deus — o destino do homem concebido em categorias éticas.

Salvação, que Ritschl define como «justificação» (**Rechtfertigung**) ou «perdão dos pecados», restaura a liberdade ética entravada pelo pecado. Mediante a fé a relação entre o homem e Deus, antes perturbada, transforma-se em confiança e filiação. Disto resulta uma modificação interna na vontade do homem: o homem chega a reconhecer a vontade de Deus e deste modo se predispõe a fazer o bem. Tal transformação interna é o que Ritschl denomina «reconciliação» (**Versöhnung**). Esta, por sua vez, manifesta-se em boas obras. A salvação, portanto, não se refere apenas à bem-aventurança do indivíduo; também diz respeito a um objetivo ético comum, a concretização do reino de Deus, que é o bem supremo do homem.

## HISTÓRIA DA TEOLOGIA

Caso se queira, pode-se atribuir «salvação» à religião e «o reino de Deus» à ética, mas assim fazendo é preciso lembrar que, de acordo com Ritschl, religião e ética estão inter-relacionadas e atuam uma sobre a outra. Pode-se dizer melhor que o elemento religioso é subordinado ao ético, embora ambos estejam incluídos como os dois «focos» no que Ritschl denomina a religião cristã.

As doutrinas tradicionais foram podadas consideravelmente ou rein-terpretadas para harmonizá-las com as ideias básicas «éticas» ou «espirituais», que segundo ele continham o significado essencial da salvação. Ritschl não concebia o pecado como corrupção universal perante Deus; em lugar disso, o considerava desvios isolados do bem, que resultam de conhecimento insuficiente do bem comum, que simultaneamente é o bem ético. A **liberdade ética** que faz parte das qualidades naturais do homem deve, pois, ser fortalecida e aperfeiçoada. Isto se consegue através da nova relação com Deus que se torna acessível ao homem pela fé em Cristo e sua salvação.

Cristo pode ser chamado Deus só em sentido figurado: sua divindade existe na unidade de sua vontade com Deus, na perfeita comunhão com Deus que manifestou em obediência ao chamado de Deus. O sofrimento e a morte de Cristo são simplesmente a prova final e decisiva dessa obediência. São importantes para a salvação apenas como exemplos da obediência pela qual Cristo pode conduzir outros à mesma relação em que ele se encontra com Deus Pai (**Unterricht in der christiichen Religion**, 42). Referências ao sofrimento substitutivo ou propiciatório da punição eram rejeitadas. Segundo Ritschl Deus é amor, ponto final; ira, vingança ou juízo são alheios a sua natureza. Punição e disciplina só são empregadas para educar o homem.

A tarefa da teologia, tal como Ritschl a via, consiste em harmonizar o cristianismo tradicional com a «conscientização do mundo» do homem contemporâneo. A religião não se destina a explicar o mundo, ou a fazer pronunciamentos teóricos, metafísicos; pode apenas fazer juízos de valor. O alvo é uma «filosofia cristã», que satisfaça plenamente a exigência de uma religião moral e espiritual perfeita.

Ritschl apresentou seu sistema especialmente na volumosa obra intitulada **Die christiiche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung**, 1-111, 1870-74. Breve resumo dele pode-se encontrar em seu livro **Unterricht in der christiichen Religion**, 1875.

Em seus escritos, Ritschl estruturou uma forma sóbria, burguesa de religião, bastante condizente com a atitude cultural de sua época. Sua abordagem racional e prática à religião nos faz lembrar enfaticamente o soci-nianismo e outras formas de racionalismo. Enquanto ressaltava a seriedade ética do cristianismo, reduzia seu conteúdo a uma cosmovisão e a um sistema ético. A grande influência que as ideias de Ritschl tiveram pode-se

## CORRENTES TEOLÓGICAS DO SÉCULO XIX

explicar não tanto em termos de sua profundidade e originalidade como por sua capacidade de satisfazer o espírito geral da época e de tornar atuais os problemas que então o pensamento teológico tinha de enfrentar.

Entre os seguidores de Ritschl destaca-se Wilhelm Herrmann (m. 1922, professor em Marburgo, também influente na Suécia), que aprofundou e completou em muitos sentidos as ideias de Ritschl. Separou a teologia da metafísica ainda muito mais do que Ritschl o fizera. Herrmann dizia serem as afirmações da fé julgamentos que estão diretamente envolvidos na experiência pessoal de Deus, e como resultado estão em nível diferente que todos os pronunciamentos filosóficos e metafísicos. Os julgamentos religiosos são considerados incompatíveis com os filosóficos. Herrmann concentrava todo o sentido do cristianismo na revelação de Jesus Cristo. Enquanto Ritschl deduzia o significado da fé desta revelação de forma mais racional e desapaixonada, Herrmann salientava a experiência pessoal da figura de Cristo como base da fé. A realidade religiosa torna-se evidente para o homem apenas quando chegou a reconhecer sua própria impotência e culpa à luz dos imperativos éticos. O homem que toma a sério estes imperativos éticos é interiormente «subjugado» pela influência da pessoa de "Jesus e deste modo é trazido à fé. O conceito de uma revelação geral era repudiado. O elo de ligação entre o homem natural e a fé cristã tem natureza ét'ca. As obras mais conhecidas de Herrmann são **Der Verkehr dês Christen mit Gott** (1886) e **Ethik** (1901).

O conhecido historiador do dogma Adolf von Harnack (m. 1930, professor em Berlim) também deve ser incluído entre os seguidores de Ritschl. Sua contribuição teológica será analisada no próximo capítulo «A Teologia na Parte Inicial do Século XX».

## TEOLOGIA INGLESA NO SÉCULO XIX

Três fatores especialmente caracterizaram o desenvolvimento da teologia inglesa durante o século XIX: o movimento de Oxford, a tradição filosófica autóctone (notadamente a síntese entre platonismo e cristianismo) e a crescente influência da crítica histórica.

O movimento de Oxford foi inspirado por um grupo de teólogos de Oxford. Entre eles encontrava-se John Keble (1792-1866), cujo famoso sermão em 1833 sobre «a apostasia nacional» criticava acerbamente a política parlamentar liberal da época, que se envolvia em questões eclesiásticas<sup>^</sup> e que com base no ideal de um estado secularizado ameaçava a independência da igreja. Este sermão é geralmente considerado o momento inicial do movimento de Oxford. Entre os principais representantes (além de Keble) encontravam-se Edward Pusey (1800-82) e John Henry Newman (1801-90). Foi Newman quem publicou os «Panfletos para a Época» (**Tracts for Ihe Times**, iniciando em 1833), em que o programa da igreja alta foi desenvolvido em parte com forte tendência romanizante.

## HISTÓRIA DA TEOLOGIA

A sucessão apostólica foi apresentada como fundamental para o ofício do ministério. O conceito de igreja e sacramentos também foi desenvolvido de acordo com o sistema romano. No Panfleto N° 90 (publicado em 1841), Newman tentou provar que os Trinta e Nove Artigos podiam ser interpretados de modo a se harmonizarem com as decisões do Concílio de Trento. O objetivo original do Movimento de Oxford foi enfatizar o aspecto católico da Igreja Anglicana a fim de revitalizar esta instituição, mas Newman e depois dele também outros teólogos interpretaram isto de maneira tal que se passaram para a Igreja de Roma (Newman em 1845). O movimento continuou, todavia, e gradualmente tornou-se uma tendência mais geral anglo-católica, exercendo influência decisiva sobre a vida e a teologia da igreja inglesa nos tempos modernos. O tradicionalismo é um de seus aspectos característicos. Seu programa teológico inclui o retorno à teologia da igreja antiga e à teologia anglicana clássica dos séculos XVI e XVII. Foi especialmente por este motivo que o estudo dos Pais Eclesiásticos passou a ter lugar central na teologia inglesa. Também foi levado a efeito amplo programa de publicações como resultado da iniciativa anglo-católica (cf. a «Library of Anglo-Catholic Theology», 88 vols., 1841-66).

Samuel Taylor Coleridge (1772-1834), poeta e filósofo, exerceu grande influência na teologia inglesa, apesar da natureza fragmentária de suas obras filosóficas e teológicas. Influenciado pelo romantismo e idealismo alemão, bem como pela tradição platonizante da Inglaterra (os platonistas de Cambridge dos séculos XVII e XVIII), Coleridge opôs-se ao deísmo e criou uma síntese entre a teologia e a filosofia. Para ele a religião era uma realidade espiritual, mística, em que a razão podia penetrar ainda mais profundamente em virtude de sua participação na natureza divina. Coleridge parece ter oscilado entre o panteísmo e uma posição mais ortodoxa. Com base em suas reflexões sobre a diferença entre filosofia e teologia expandiu os horizontes da teologia e criou uma alternativa à atitude negativa face ao cristianismo mantida pelos deístas e unitários.

Sob a influência de Coleridge e outros, Frederick Denison Maurice (1805-72) continuou a platonização da teologia inglesa. Sua posição teológica tem sido descrita como «platonismo cristianizado», cujo centro era formado pela combinação do divino com o que há de mais elevado na humanidade, manifestado em Cristo, «o Filho de Deus e o Filho do Homem». Esta combinação fundamenta-se no amor de Deus e se expressa de modo semelhante no Logos que habita em todos os homens. Este Logos é a fonte da revelação progressiva, que atingiu a perfeição em Cristo. Maurice interpretava «eternidade» (vida eterna, punição eterna) não em categorias temporais mas qualitativas; isto suscitou oposição, e Maurice perdeu seu cargo de professor em Oxford como resultado. Maurice representa um tipo de idealismo cristão que não nega a verdade histórica do cristianismo, mas que recorre especialmente ao coração, ao que há de mais elevado na humanidade.

## CORRENTES TEOLÓGICAS DO SÉCULO XIX

Foi o acima mencionado S. T. Coleridge quem, mais que qualquer outro, introduziu a crítica histórica da Bíblia na teologia inglesa (a qual se originara na Alemanha). Recomendava que a Bíblia fosse estudada como outro livro qualquer. No início tais tendências provocaram oposição, tanto dos anglo-católicos como dos evangélicos, mas a posição crítica gradualmente ganhou terreno. As novas teorias de evolução propostas por Charles Darwin (**On the Origin of Species**, 1859) (**Sobre a Origem das Espécies**) e Herbert Spencer não deixaram de ter sua importância neste sentido, apesar de sofrerem forte resistência em círculos teológicos por muitos anos.

Ideias liberais foram manifestadas em **Essays and Reviews** (1860), que defendiam o direito da livre pesquisa no campo da teologia e mantinham a exigência da crítica histórica para a Bíblia. Mesmo mais importante neste sentido foi a publicação da antologia intitulada **Lux mundi** (1889). Esta não procedera de círculos liberais, mas foi a manifestação decisiva do fato de mesmo anglo-católicos aceitarem a crítica histórica como pressuposto indispensável para o estudo da teologia. O objetivo declarado dessa coleção de ensaios era o de «relacionar corretamente a confissão de fé crista com os problemas modernos na política e na ética».

O editor de **Lux mundi** foi Charles Gore (1853-1932), representante do anglo-catolicismo que procurou combinar seus princípios de autoridade com a aceitação de normas científicas na teologia. Gore elaborou sua posição em conexão com uma série de conferências sobre a encarnação. É em parte devido a sua influência que a doutrina da encarnação passou a ocupar o lugar de maior destaque na teologia anglicana. Isto difere do ponto de vista evangélico, em que a expiação se encontra no centro. Característica de Gore era sua doutrina da quênose: Cristo, dizia, despojara-se dos seus atributos divinos na encarnação, sujeitando-se às limitações humanas. Há certa conexão entre esta ideia e a tentativa de Gore de combinar a autoridade divina da Escritura com a concepção crítica da Bíblia. Como resultado da influência de Gore, a tendência anglo-católica desenvolveu-se em linhas mais modernistas, e ele tornou-se o líder do que foi denominado anglo-catolicismo liberal. (Cf. R. Ekström, **A Teologia de Charles Gore**, 1944).

## TEOLOGIA CATÓLICA ROMANA NO SÉCULO XIX

Depois de um período de decadência resultante do iluminismo, a Igreja Católica Romana (como a Igreja Protestante) foi despertada para novo interesse na igreja e na teologia no início do século XIX. Este interesse foi suscitado e promovido, entre outras coisas, pelo espírito do romantismo. A igreja medieval, que fora tão severamente criticada durante o iluminismo, era agora encarada com admiração e apreciação.

Com respeito à renovação da teologia católica romana no século XIX, a assim chamada escola de Tübingen fez contribuição pioneira. Seu prin-

## HISTÓRIA DA TEOLOGIA

principal representante foi Johann Adam Möhler (m. 1838), conhecido entre outras coisas por sua **Symbolik**, incisiva confrontação com a teologia protestante. Esta escola interessava-se sobretudo na teologia histórica. Em vista disso, também preparou o caminho para nova e mais profunda compreensão das tradições patrísticas e medievais.

A tradição clássica da doutrina católica romana baseava-se numa apreciação positiva do conhecimento racional como pressuposto para o conhecimento da fé. Durante o século XIX, duas tendências surgiram que representaram pontos de vista contrastantes. O **tradicionalismo** considerava a revelação e a fé não apenas como norma de conhecimento religioso mas também de conhecimento natural (dentro da metafísica e da moralidade). O **ontologismo**, representado por Henri Maret (m. 1884) e outros, que encontrou seu protótipo na tradição agostiniana, conjecturou que há um conhecimento intuitivo de Deus que constitui a base de todo conhecimento da verdade. Ambas estas posições foram rejeitadas por decreto oficial, aquela em 1840 e 1855 e esta em 1861.

O problema de razão e revelação foi respondido de maneira inteiramente diversa pela escola de pensamento que se tornou dominante em meados do século XIX — o neo-escolasticismo, também conhecida por neo-tomismo. Como resultado da influência de vários teólogos italianos e franceses — bem como os da escola de Tübingen na Alemanha e o notável teólogo alemão Joseph Kleutgen (m. 1893) — o escolasticismo medieval tornou-se o centro de interesse não apenas dentro da teologia histórica mas também no campo da dogmática. A confirmação da posição dominante que esta tendência desfrutava veio com a encíclica **Aeterni Patris** (1879) de Leão XIII, em que a filosofia de Tomás de Aquino é prescrita como estudo básico para a educação superior dentro da igreja. Assim acontece que na teologia católica romana moderna este teólogo medieval se destaca como mestre da igreja por excelência. Ordena-se na lei canónica (**Codex júris canonici**, can. 1366) que o estudo e a instrução tanto na filosofia como na teologia em instituições educacionais católicas devem corresponder às ideias e aos princípios de Tomás de Aquino.

Os escritos de Matthias Joseph Scheeben (m. 1888), que provavelmente foi o maior dogmático católico romano do século XIX, também deram testemunho da importância então conferida à tradição clássica dos pais da igreja bem como do escolasticismo medieval. Scheeben baseava sua dogmática sobre estas fontes e procurava uma análise independente e profunda para insuflar nova vida na herança recebida desta antiga tradição. Scheeben dava ênfase particular à distinção entre a fé cristã e o que é meramente racional ou natural. É nesta conexão que cunhou a expressão «supernatureza», usada para exprimir aquilo que na doutrina cristã é transcendental e inacessível à razão (**Die Mysterien des Christentums**, 1865).

Na bula **Ineffabilis Deus** (1854), Pio IX proclamou o dogma da «imaculada concepção da Virgem Maria», isto é, o dogma que ensina que Maria,

## CORRENTES TEOLÓGICAS DO SÉCULO XIX

mediante privilégio especial, foi preservada da mácula do pecado original. Esta declaração, que constituía concessão à adoração popular de Maria, trouxe à luz um novo conceito sobre a natureza dos pronunciamentos dogmáticos, uma vez que a necessidade de base bíblica ou apostólica, nos demais casos auto-evidente, foi posta de lado. Essa proclamação de um novo dogma pressupunha que o ocupante do mais elevado cargo na igreja tem o poder de autorizar novos dogmas que são obrigatórios para a igreja. No Primeiro Concílio Vaticano (1869-70), que a Igreja de Roma reconhece como o Vigésimo Concílio Ecuménico, esta doutrina foi confirmada e proclamada no dogma da infalibilidade papal: Quando o papa fala em virtude de seu ofício e define doutrina referente à fé ou à moral, que é válida para a igreja inteira, possui a infalibilidade que o Salvador prometeu a sua igreja.

No «Syllabus de Erros», publicado em 1864, Pio IX condenou fenómenos modernos como panteísmo e racionalismo e indiferentismo, bem como as filosofias críticas e agnósticas. Julgamentos semelhantes foram pronunciados sobre várias outras facetas do ponto de vista moderno em diversas ocasiões. Esse desenvolvimento continuou e intensificou-se durante a longa e (considerada do ponto de vista da dogmática) fatídica luta contra o modernismo no fim do século XIX e no início deste século. O modernismo foi um movimento de ampla propagação, cujos representantes procuraram de vários modos combinar a fé católica romana com a cultura moderna. Assim fazendo, advogavam o criticismo histórico com respeito à Bíblia, voltaram-se contra a influência dominante da escolástica no campo da filosofia, e procuraram introduzir um ponto de vista filosófico moderno. Um dos centros, em que estas novas ideias eram acalentadas, foi o Instituto Catholique em Paris, onde Alfred Loisy (m. 1940) trabalhou por algum tempo como professor e levou a efeito um programa de pesquisa crítica da Bíblia. Na encíclica **Providentissimus Deus** (1893), Leão XII realmente sublinhou a importância da erudição no estudo da Bíblia, mas advertiu contra a concepção crítica da história que Loisy defendia. Loisy foi demitido de seu cargo mas continuou a defender a causa do modernismo, como por exemplo em seu livrete **L'evangile et l'église** (1903), em que atacou o **Das Wesen des Christentums** (cf. abaixo) de Harnack. Loisy defendeu a liturgia e os dogmas da igreja contra Harnack mas indicou, ao mesmo tempo, que sua origem não podia ser encontrada no evangelho; sua criação posterior, dizia, que expressava o indispensável desenvolvimento dentro da congregação resultante da parúsia que deixara de ocorrer. O livro de Loisy foi colocado no índice e ele foi excomungado em 1908.

O clímax do conflito da igreja com o modernismo foi atingido com a publicação da bula **Pascendi Dominici gregis** (1907) de Pio X, em que o papa expõe as várias tendências e conceitos diversos do movimento e uma análise incisiva e os declara heréticos. No mesmo espírito, decidiu-se em 1910 que todos os sacerdotes e professores deviam subscrever uma confissão da fé católica com seu repúdio dos falsos ensinamentos do modernismo (o juramento antimodernista).

## HISTÓRIA DA TEOLOGIA

Apesar da rejeição original da crítica bíblica, a abordagem científica à Bíblia progrediu em círculos católicos romanos do mesmo modo como nas outras igrejas. A bula **Providentissimus Deus** (1893) recomendava o exame científico da Bíblia dentro de certos limites. Cinquenta anos depois a encíclica correspondente **Divino afflante Spiritu** (1943) fez concessões de grande alcance aos pontos de vista científicos e críticos. Poucos anos depois, no entanto, a bula **Humani generis** (1950) rejeitava rispidamente a nova forma de modernismo, que segundo ela, ameaçava a fé católica.

O conceito católico romano de tradição, tal como a atitude face ao criticismo bíblico, sofreu mudanças óbvias em anos recentes. Esse desenvolvimento encontra sua origem no século passado. Na teologia pós-tridentina, a tradição era entendida como sendo fonte de revelação paralela à Escritura, diferindo do testemunho apostólico registrado na Bíblia, mas, suplementando-o ao mesmo tempo. Porém, o contato intensificado com a teologia da igreja antiga e a da Idade Média durante o século XIX conduziu a uma nova interpretação do significado de tradição. Os pioneiros nesta questão foram os acima mencionados J. A. Mòhier e M. J. Scheeben, juntamente com o Cardeal Newman. Estes homens encaravam a Escritura e a tradição como uma unidade orgânica e consideravam esta o fator dinâmico que inclui todo o ofício magisterial da igreja. A Escritura, também, é tradição considerada de certo ponto de vista. Ressaltavam que a Escritura não podia ser interpretada sem a tradição, mas a tradição não mais era considerada uma nova fonte de revelação ao lado da Escritura; era agora considerada o desenvolvimento contínuo da revelação. Esta nova atitude face à tradição ainda não produziu qualquer decisão doutrinária oficial, mas fornece importante pressuposto para a discussão teológica de nossos dias, notadamente no confronto com a posição das igrejas evangélicas.

### MOVIMENTOS REAVIVAMENTISTAS NO SÉCULO XIX

Grandes campanhas de reavivamento foram levadas a efeito na segunda metade do século XIX, especialmente no mundo anglo-saxônico mas também nos países escandinavos. A tarefa de descrever o desenvolvimento destes movimentos e seus principais personagens realmente pertence à esfera do historiador eclesiástico. No contexto presente nos contentaremos com uma análise breve de vários dos aspectos ideológicos básicos dos movimentos reavivamentistas.

Ao se falar de movimentos reavivamentistas no sentido amplo do termo, seria possível incluir fenômenos como o grundtvigianismo na Dinamarca e o movimento de Oxford na Inglaterra entre eles. Como regra geral, no entanto, o vocábulo tem sentido mais restrito. Mas mesmo entre os «reavivamentos» mais típicos há grande diferença entre os que brotaram

## CORRENTES TEOLÓGICAS DO SÉCULO XIX

em igrejas livres (que examinaremos com cuidado neste estudo) e os rea-vivamentos que ocorreram dentro de limites eclesiásticos — os que emergiram do contexto de organizações eclesiásticas existentes, adquirindo forma própria apesar de permanecerem leais a suas regras e regulamentos.

Entre os reavivamentos eclesiásticos deste período merecem destaque o schartauísmo na Suécia (Henrik Schartau, pastor auxiliar em Lund, m. 1825); o haugenismo na Noruega (Hans Nielsen Hauge, pregador leigo, m. 1824); **Die Erweckung** na Alemanha (cf. acima, p. 315); e também *vários* outros reavivamentos na Finlândia e na Suécia, com líderes como Paavo Ruotsalainen (m. 1853), e Frederik Gabriel Hedberg (m. 1893) e Lars Levi Laestadius (m. 1861).

Posição intermediária entre o reavivamento pietista anterior e o movimento de igrejas livres do século XIX tomou o assim chamado movimento neo-evangélico dentro da igreja. Na Suécia este estava ligado ao nome de Cari Olof Rosenius (pregador leigo; autor; editor de **O Pietista**, 1842-68; m. 1868). A pregação de Rosenius tinha influência marcante de Lutero, mas também foi condicionada pelo pietismo dentro da igreja da Suécia e do herrnhutismo, que tinha boa representação em sua vila no norte da Suécia. Além disso, Rosenius também foi influenciado por pregação contemporânea de batistas e reformados. Apesar de repudiar o separatismo, formou um elo entre certas facetas do reavivamento eclesiástico e os movimentos de igrejas livres que agora passaremos a descrever.

O movimento batista, que no século anterior surgira mesmo em território luterano, encontra sua origem na Igreja Batista na Inglaterra e nos Estados Unidos da América. Os anabatistas da era da Reforma e os me-nonitas da Holanda foram os precursores originais. (Os menonitas devem seu nome a Menno Simons, sacerdote holandês do século XVI).

Outro ramo do reavivamento do século XIX desenvolveu-se sob a influência do metodismo inglês e era apoiado por pessoas deste grupo. Novas igrejas metodistas chegaram a existir como consequência — por exemplo, nos países escandinavos.

O muito difundido reavivamento americano do século XIX tinha um antecedente direto no «Grande Avivamento» iniciado em 1734, conduzido pelo eminente teólogo e pregador Jonathan Edwards (congregacionalista, m. 1758). Entre os principais líderes do reavivamento do século XIX encontram-se Charles Grandison Finney (ativo na Grã-Bretanha, bem como nos Estados Unidos, m. 1875), e outro pregador americano muito semelhante a ele, Dwight Lyman Moody (m. 1899). Moody e seu dirigente de canto metodista, Ira David Sankey (m. 1908), também visitou a Grã-Bretanha várias vezes e lá promoveu gigantescas campanhas de reavivamento. O vigoroso pregador batista Charles Haddon Spurgeon (m. 1892), que desenvolveu sua atividade especialmente no Tabernáculo Metropolitano em Londres, também exerceu poderosa influência no movimento reavivamentista, muito além dos limites de seu próprio grupo eclesiástico.

## HISTÓRIA DA TEOLOGIA

Na Escandinávia, as primeiras congregações batistas foram organizadas em meados do século XIX (Dinamarca, 1839; Suécia, 1843; Finlândia, 1856; Noruega, 1860). E embora a denominação metodista tivesse simpatizantes e adeptos na Escandinávia antes disso, as primeiras congregações metodistas só foram formadas mais tarde (Noruega, 1856, Dinamarca, 1859; Suécia, 1868; Finlândia, 1884). De grande significado para este desenvolvimento foram os 12 anos em que o ministro metodista George Scott ficou em Estocolmo como pregador (1830-42). C. O. Rosenius foi profundamente influenciado por Scott e encontrou nele um exemplo para sua própria pregação.

A Convenção Missionária Sueca (fundada em 1878), que pretendia inicialmente ser uma sociedade missionária, realmente chegou a ser uma igreja livre do tipo congregacionalista. Sua posição doutrinária foi determinada em grande parte por Paul Peter Waldenström (m. 1917), que foi seu principal dirigente por muitos anos.

No que tange à posição e à estrutura, os movimentos reavivamentistas de igrejas livres mencionados acima apresentam grande número de características comuns. A natureza original da teologia do reavivamento pode provavelmente ser melhor entendida quando se estuda o que os reavivamentistas ensinavam com referência (1) à regeneração e santificação, (2) à igreja e sua organização e (3) aos sacramentos.

1. Em sua doutrina da justificação, o metodismo (como já indicado anteriormente) foi influenciado preponderantemente pelo luteranismo. Como resultado, definiu a justificação como perdão dos pecados e a imputação da justiça de Cristo. Em outras denominações, entretanto, a justificação, via de regra era identificada com a regeneração e era descrita como mudança evidente na atitude da pessoa. «Justificação» deve significar que a pessoa realmente é «tornada justa», e isto supunha-se que exigia uma transformação interna.

No início da década de 1870 o já mencionado Waldenström propôs a ideia que a expiação, em seu sentido neotestamentário, não podia incluir a propiciação do Pai pelo Filho, uma vez que Deus é a plenitude do amor imutável. Ao invés disso, dizia Waldenström, «expiação» (ou «reconciliação») se refere a uma mudança na mente do homem. Este ponto de vista, que representava um rompimento claro com a doutrina tradicional da expiação, provocou violento debate durante os anos seguintes. Contra o conceito de expiação de Waldenström, com sua ênfase na transformação moral do homem (expiação «subjetiva»), ficava a posição eclesiástica corrente que a justa ira de Deus contra o pecado do homem tinha sido desviada pelo sacrifício de Cristo (expiação «objetiva»). Waldenström baseava sua doutrina da expiação em certos padrões de linguagem que notou no Novo Testamento — «está escrito» era o argumento a que constantemente

## CORRENTES TEOLÓGICAS DO SÉCULO XIX

recorria — mas suas ideias também se harmonizavam com a poderosa tradição liberal do século XIX; eram o resultado da interpretação racionalista e moralizante do cristianismo que ele representava.

Crescimento contínuo na santidade (ou santificação), concebido como prolongamento da regeneração (a mudança que é resultado da justificação), é um dos pontos mais frequentemente enfatizados na teologia e pregação do reavivamentismo. O cristão é obrigado a viver de maneira condizente com a nova lei de Cristo, que é considerada não apenas com explicação e repetição da lei dada na criação, ou da lei universalmente válida incorporada nos Dez Mandamentos, mas como esfera ética superior que só pode ser atingida pelos fiéis. A santificação baseia-se na justificação pela fé, mas é também, por sua vez, o pressuposto para se alcançar a salvação, assim como também é a exigência prévia para se continuar membro na comunidade cristã.

2. Tal como acontece com a doutrina da santificação, os movimentos reavivamentistas de igrejas livres também possuem, em certos sentidos ao menos, posição uniforme com respeito à igreja e suas funções: A igreja é a comunhão visível dos crentes. Apenas aqueles que declararam sua fé e seu desejo de viver em santidade são aceitos como membros de tais congregações.

A organização externa, por seu turno, pode ser variada. Os metodistas possuem uma ordem definida para a recepção de membros, e também formam um grupo eclesial internacional com organização rigorosamente regulamentada.

Mas outros grupos reavivamentistas, tais como os batistas e a Convenção Missionária Sueca, são em princípio congregacionalistas, o que vale dizer que partem do princípio que cada congregação local é independente e representa a igreja de Cristo. Todos os crentes são bem-vindos em tais congregações, mas todos os descrentes devem ser excluídos. E assim como os membros individuais devem viver em santidade, lutando contra a carne com a ajuda do Espírito Santo, assim também a congregação deve crescer em santidade e por meio de rigorosa disciplina eclesial excluir os que vivem em descrença ou transgridem abertamente as regras da congregação.

3. Relativamente aos sacramentos, opiniões e praxes divergentes prevalecem.

Os batistas consideram o batismo apenas ato simbólico mediante o qual o cristão confessa sua fé e é recebido na congregação. A exigência de batismo de adultos resulta deste conceito. O significado atribuído ao batismo varia de um grupo batista para outro, mas nem o batismo nem a ceia do Senhor são considerados meios da graça pelos quais se obtém o perdão dos pecados.

## **HISTÓRIA DA TEOLOGIA**

Este ponto de vista reformado também pode ser observado em outros grupos reavivamentistas de igrejas livres. Waldenström, por sua vez, tomou uma posição inteiramente diversa do conceito batista simbólico dos sacramentos. Apesar disso, várias opiniões e praxes existem dentro da Convenção Missionária Sueca.

O observador da época moderna pode ver que muitas mudanças ocorreram com respeito a pressupostos doutrinários e que as diferenças entre as grandes denominações e as igrejas livres não são mais tão agudas como uma vez foram. Isto pode ser explicado, em alguns casos, pela menor importância conferida à doutrina, mas também há outros motivos para tanto. Existe, de ambos os lados, a tentativa de explicar de maneira mais simples e concreta os elementos fundamentais da fé cristã. Em vista disso, as antigas controvérsias tornaram-se obsoletas. O diálogo ecumênico entre as igrejas estabelecidas e as igrejas livres é um dos resultados contemporâneos. As discussões na Inglaterra entre a Igreja Metodista e a Igreja Anglicana, que visam união completa num futuro próximo, são talvez o exemplo mais notável desta atividade.