

A Sedição do Secular na Religião: Uma Análise da Obra de Friedrich Gogarten

*Luís H. Dreher**

Abstract

Friedrich Gogarten's work constitutes one of the most challenging reinterpretations of modernity from the vantage point of Protestant thought. This reinterpretation also opens up relevant insights for the philosophy of religion, as shown by the work, among others, of recent Italian thinkers such as Giorgio Penzo and even Gianni Vattimo. The core of Gogarten's analysis of modernity lies in the concept of secularization. According to Gogarten, it is betwixt and between the ordinary secularization intrinsic to Christian faith, on the one hand, and what he calls secularism, on the other, that modernity's despair and hope are simultaneously found. Gogarten's approach to secularization revolves on an empathic and affirmative appreciation of the historicity which belongs to modern discourse about itself and religion. At the same time, it does not shy away from looking for its essential origins in Christianity, precisely as the discovery of the worldliness of the world. Thus, what is at stake is not primarily a measurement of sociological facts, but rather an interpretive-hermeneutic inquiry into secularization which displays peculiar theological overtones and ontological implications.

* PhD pela *Lutheran School of Theology at Chicago*, EUA; pesquisador do NEPREL e professor da Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF.

Key words: Gogarten; modernity; secularization; worldliness; philosophy of religion

Sinopse

A obra de Friedrich Gogarten constitui uma das reinterpretações mais desafiantes da modernidade no marco do pensamento protestante. Essa reinterpretação descortina intuições relevantes também para a filosofia da religião, como fica demonstrado pelo trabalho, entre outros, de pensadores italianos recentes como Giorgio Penzo e mesmo Gianni Vattimo. O eixo da análise gogartiana da modernidade é o conceito de secularização. Conforme Gogarten, entre a secularização originária, intrínseca à fé cristã, e o que ele denomina de secularismo, encontram-se simultaneamente a fatalidade e a esperança da modernidade. A abordagem gogartiana da secularização tem como base uma apreciação empática e afirmativa da historicidade pertinente ao discurso moderno sobre si mesmo e a religião, sem deixar de buscar suas origens essenciais, como descoberta da mundaneidade do mundo, no cristianismo. Assim, não se trata em primeiro lugar da mensuração de fatos sociológicos, mas de uma investigação interpretativa-hermenêutica da secularização contendo matizes teológicos e desdobramentos ontológicos peculiares.

Palavras-chave: Gogarten; modernidade; secularização; mundaneidade; filosofia da religião

1

Em seu livro sobre a teologia protestante no século 20, Heinz Zahrnt cita dois teólogos cuja peculiaridade teria sido seu enfoque da questão da secularização.¹ Dietrich Bonhoeffer e Friedrich Gogarten teriam, cada um à sua maneira, tematizado a questão, perguntando simultaneamente pelo *sentido* e pelos *limites* do moderno processo de secularização. A motivação deste questionamento em torno da secularização, comum às suas obras,

1 Cf. Heinz Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, p. 166-67.

seria identificável com o princípio de honestidade intelectual (*intellektuelle Redlichkeit*). Para Zahrnt, ser honesto intelectualmente significa “manter o pensamento em um acordo com a realidade”.² Significa, em outras palavras, partir da validade *de facto* daquilo que simplesmente é, e diante dela postar-se no pensamento.

É com Bonhoeffer e Gogarten que o princípio da honestidade intelectual frente ao problema específico da secularização alcançou seu ápice no pensamento protestante, embora ele não seja de todo desconhecido na filosofia e teologia do século 19.³ No pensamento católico, o princípio mencionado só começou a tomar forma, lentamente e com mais restrições, a partir do Concílio Vaticano II.⁴ Desconsiderando o traço comum desse “princípio da honestidade intelectual”, o qual parece ter se imposto nas abordagens filosóficas e teológicas mais conseqüentes da secularização – no sentido de estas reconhecerem que o secular é constitutivo da experiência e da

2 ID., *ibid.*, p. 167.

3 No século 19, basta mencionar a obra do teólogo Richard Rothe (1799-1867). Em seu artigo na enciclopédia *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)*, C. H. RATSCHOW, J. C. HOEKENDIJK, *Säkularismus*, col. 1924, afirmam que nos anos 20 de nosso século a negação pura e simples da secularização do mundo por parte da teologia era uma posição muito bem representada. A própria polêmica de Karl Barth contra a religião ainda não se havia transmutado em um intento de conceder algum tipo de legitimidade “religiosa” ou teológica à secularização. A partir dos anos 30, a situação vai se invertendo cada vez mais. Poder-se-ia dizer que o “princípio da honestidade intelectual” diante de uma realidade nova e uma apreciação positiva do fenômeno da secularização vão se impondo gradativamente. Para uma leitura puramente sociológica do mesmo processo, cf. Peter BERGER, *O Dossel Sagrado*, p. 173-77. Berger situa a guinada teológica definitiva mais tarde, no final dos anos 40.

4 Até o concílio a mentalidade dominante é a “mentalidade de cristandade”, segundo a qual o mundo é apenas “a matéria inerte a ser moldada pela influência cristã” (cf. José COMBLIN, *Secularização: Mitos, Realidades, Problemas*, p. 102), e segundo a qual “as realidades terrenas carecem de autonomia própria” (Gustavo GUTIÉRREZ, *Teologia da Libertação*, p. 55).

realidade contemporâneas, há que buscar as diferenças e os matizes entre estas abordagens. Esta tarefa requer mais fôlego do que aquele de que se pode dispor nesse artigo. Daí ser importante estabelecer limites, tomando portanto a obra de Friedrich Gogarten como um caso paradigmático. Mas por que não, por exemplo, Dietrich Bonhoeffer? Afinal, ambos são protestantes⁵ e, coincidentemente, luteranos. Aqui é preciso justificar a opção.

Inerente à opção por Gogarten é a intuição, sugerida por José Comblin,⁶ de que depois deste autor pouco se acrescenta, em termos de fundamentos, ao discurso teológico a respeito da secularização. Ademais, a concepção de Gogarten representa uma “reviravolta copernicana” quanto à forma de se refletir sobre o fenômeno. Na obra de Gogarten se consumaria a ruptura definitiva com uma apreciação por princípio *desconfiada* da secularização. Além disso, e possivelmente em conexão com isso, está o fato de que Gogarten é um sistematizador. Diferentemente de Bonhoeffer, Gogarten trata *explícita e exhaustivamente* da questão da secularização e seu sentido na modernidade. Sua obra representa um esforço integral para dar conta desta questão, enquanto que a tematização do “fim da religião” em Bonhoeffer possui um caráter bem mais fragmentário.⁷

5 Interessante que os pensadores mais significativos a tematizar a questão da secularização sejam protestantes e não católicos. Pense-se nos teólogos citados, na obra inicial de Harvey Cox e na assim chamada “teologia radical” ou “teologia da morte de Deus”. Protestantes, de fato luteranos de formação, também são os filósofos Ludwig Feuerbach e Friedrich Nietzsche, de certa forma precursores de toda a reflexão sobre a questão. Max Weber, o sociólogo e “teólogo amador”, é arrolado por Gogarten (cf. Friedrich GOGARTEN, *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, p. 139) como um dos principais pensadores a chamar a atenção para a secularização em sua conexão com o espírito do capitalismo, ao menos na medida em que este ‘espírito’ representa uma *secularização* da ética calvinista.

6 Cf. COMBLIN, *Secularização...*, p. 103.

7 Cf. ZHRNT, *Die Sache mit Gott*, p. 166.

Justificada a escolha, a discussão da obra de Gogarten irá se desdobrar em dois momentos. Primeiramente, é imprescindível expor, resumidamente, a posição do teólogo sobre as raízes cristãs da secularização. Após, buscar-se-ão outros subsídios para uma reflexão, atualização e avaliação crítica desta posição. A seguinte análise da posição de Gogarten diante do tema da secularização fundamenta-se principalmente em duas obras: *Fatalidade e Esperança da Modernidade* (*Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, 1953); e, em menor medida, *O Homem entre Deus e o Mundo* (*Der Mensch zwischen Gott und Welt*, 1956).

2

Todo e qualquer discurso que se proponha enfocar o tema “secularização e cristianismo” pressupõe, como fica sugerido na própria formulação do tema, uma relação entre estas duas grandezas, ainda que esta seja uma relação de mútua exclusão. Assim, a tarefa é delinear a especificidade desta relação na obra de Gogarten. Já se adiantou que ela é concebida de forma positiva pelo teólogo, se comparamos sua abordagem com a daquela reflexão que Wilfried Joest, e certamente o próprio Gogarten, chamariam de “teologia eclesial” ou confessional.⁸

Aqui cabe fazer uma pausa e perguntar pelo caráter positivo desta relação. Em outras palavras: de onde Gogarten depreende que a relação entre secularização e cristianismo é positiva? Certamente não a partir da história, uma vez que historicamente

8 Cf. Wilfried JOEST, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit: Kritische Gedanken zu F. Gogartens Buch.*, p. 74: “A assim chamada teologia eclesial ainda não concebeu esta tarefa (ou seja: chamar o processo de secularização, a partir de sua degeneração em secularismo, de volta até sua essência verdadeira). Em vez disso, ela procura reverter a secularização como tal, à medida em que contrapõe a ela um modo de pensar baseado em realidades sacrais, as quais pretensamente rompem e limitam a mundaneidade natural de todo o existente.”

a relação entre *Igreja cristã e sociedade*⁹ passou a ser freqüentemente concebida como indiferença recíproca, quando não como aberta contradição. Mais do que isto, passou a ser vivida como tal.

A positividade da relação tampouco é pensada por Gogarten a partir de critérios “empíricos” e “quantitativos” – no que o mesmo abandona parte do próprio espírito da secularização, na medida em que esta é concebida como visão de mundo proporcionada pelo aparecimento da ciência moderna e da concepção empírica do mundo. Assim, a positividade não poderá ser depreendida da análise puramente sociológica das relações entre Igreja e sociedade (Igreja *versus* mundo), uma vez que neste tipo de análise somente se chega a resultados relativos.

Uma vez que Gogarten não pensa a positividade desta relação amparado em evidências históricas e empíricas, ele a pensa, no marco da teologia filosófica e da hermenêutica, como *originária*. Trata-se aqui de uma *interpretação* do processo de secularização e da tese de que seu *sentido* é originária e essencialmente determinado pela fé cristã.¹⁰ Ao descrever a positividade da relação entre fé e secularização a partir de uma descoberta do sentido originário da fé e da secularização,

9 Igreja e sociedade não devem ser identificados de forma imediata com fé e secularização. A Igreja não pode abarcar, esgotando-o, o conteúdo da fé; isto é: a Igreja não pode ser identificada com a expressão perfeita e acabada da fé. Gogarten expressa esta tensão com a questão, proposta pela teologia dialética, da possibilidade de distinguir entre fé cristã e cristianismo histórico (cf. GOGARTEN, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, p. 107s) – um tema, aliás, inicialmente kierkegaardiano. E, no conjunto de sua obra, ele endossa esta distinção, uma vez que ela se alça a própria condição de possibilidade de seu argumento. Da mesma forma, os modos sociais em que a secularização se torna material (a cultura, a filosofia, a ciência e o estado) não esgotam o conteúdo originário da secularização. Ao contrário – como também pode acontecer com a Igreja em relação à fé – estas formas materializadas da secularização são passíveis de *contradizer* o sentido originário do secular.

10 Cf. a “Introdução” de GOGARTEN, *Verhängnis ...*, principalmente p. 11

Gogarten convida-nos a prescindir das “provas empíricas”. Ele se move em outro nível: a realidade, apesar de provocar uma experiência do profano que convoca à honestidade, não comporta já um sentido imanente, não é um retrato fiel de seu sentido originário.

Neste sentido, a abordagem gogartiana não representa uma simples adequação à realidade tal qual é. O princípio da “honestidade intelectual”, ao menos aqui, comporta também uma crítica ao ser daquilo que é fenomênico. Toda perspectiva crítica, ainda que parta de certa experiência da realidade, não se confunde com o real, mas propõe uma outra ou *mais* tangível realidade. A interpretação que conduz a um sentido originário da fé e da secularização deixa aberto um caminho para a superação da realidade contraditória, a qual consiste em uma polarização entre secularismo e uma fé que se fecha à mundaneidade do mundo e, com isto, à autonomia do mundo.

Essa superação da realidade contraditória pela busca da originariedade do fenômeno cristão e do fenômeno da secularização sugere, em princípio, uma atitude intelectualmente emancipatória, sempre que não se compreenda esta busca por uma reconciliação como uma “adulação acrítica das tendências da civilização tecnocrática contemporânea”.¹¹ Como em Heidegger, trata-se na verdade, em Gogarten, de uma *correção* ao projeto teórico da modernidade, enquanto este pode ser entrevisto na civilização européia contemporânea em seus matizes tecnocráticos dominantes. Mas não se trata de uma proposta de transformação radical deste projeto em uma nova configuração histórica, que porventura pudesse escapar totalmente à sina ou fatalidade moderna.

Tecidas estas considerações sobre o caráter positivo da apreciação de Gogarten quanto às relações entre fé e secularização, vejamos agora como ele fundamenta esta positividade.

11 Cf. Larry Shiner, “Prefácio” a GOGARTEN, *Despair and Hope for our Time* [= edição norte-americana de *Verhängnis ...*].

3

Nessa seção abordar-se-á o tema gogartiano da *secularidade*¹² originária da fé cristã em sua relação com a mundaneidade do mundo. Ao falarmos da fé em geral pressupomos sempre uma relação do homem a um conteúdo que o preocupa incondicionalmente.¹³ Este conteúdo com o qual nos relacionamos, e que no cristianismo se cunha como Deus em seu caráter triunfo, determina igualmente a relação dos humanos com o mundo. Isto porque é condição intrínseca ao ser humano em geral o seu estar-no-mundo. Trutz Rendtorff exprime bem isso ao dizer que “a relação do ser humano com o mundo está indissolúvelmente ligada à sua relação com Deus”.¹⁴ Isso sugere que, às mais variadas determinações do que seja a fé, correspondem as mais variadas formas do homem posicionar-se frente ao mundo.¹⁵

Tendo em vista esta premissa, Gogarten procura descobrir o que há de novo na forma por meio da qual a fé cristã primitiva se posta diante do mundo. E isto ele faz a partir de uma dupla distinção. Uma vez, sugerindo que tanto o cristianismo primitivo quanto o gnosticismo teriam introduzido, em relação aos desenvolvimentos histórico-religiosos precedentes, a novidade da superioridade do homem frente ao mundo.¹⁶ Num segundo momento, contudo, Gogarten afirma que no cristianismo primitivo esta superioridade *não* assume, como no gnosticismo, o caráter de uma negação do mundo.

12 A distinção de conteúdo entre secularização e secularidade, ao menos na minha utilização destes conceitos, não existe. Veremos adiante que Gogarten diferencia, isto sim, secularização (*Säkularisierung*) de secularismo (*Säkularismus*). A palavra “secularização” sugere um movimento, um processo, e não um estado essencial, o qual é melhor expresso pela palavra “secularidade”.

13 Tomo de empréstimo, aqui, a conceituação de Paul TILLICH, *Dinâmica da Fé*, p. 5-7.

14 Trutz RENDTORFF, *Säkularisierung als theologisches Problem*, p. 325.

15 Rendtorff, porém, deixa espaço para a inferência de que também o inverso é verdadeiro, no sentido de que as formas do estar-no-mundo, mormente em suas determinações econômicas e materiais, propiciam ou inviabilizam formas específicas da fé.

16 GOGARTEN, *Verhängnis ...*, p. 19.

Por outro lado, no cristianismo a idéia judaica do mundo enquanto boa criação de Deus é preservada e reforçada. À idéia do mundo como algo criado corresponde a necessidade de destituir o mundo de um caráter sacral. Ou seja: o mundo não é mais concebido ele próprio como divindade ou habitado por divindades. Assim, a acessibilidade ao mundo como algo que nada mais é *além* do mundo, a qual se realiza plenamente na ciência moderna, é propiciada originalmente pela fé cristã.¹⁷

O corolário fundamental da nova atitude perante o mundo, conforme se apresenta na fé cristã, é expresso em uma distinção de papéis que antes se confundiam. Nas assim chamadas atitudes míticas perante o mundo, este último desempenhava o papel de divindade. O ser humano sentia-se preso e dependente deste mundo porque o mesmo era seu objeto de adoração e lhe conferia salvação.¹⁸ No cristianismo este papel é conferido ao Deus irredutível às estruturas do mundo, razão pela qual, no contexto da fé cristã, o mundo vem a assumir o seu verdadeiro papel: o mundo se mundifica.

A secularização concebida como mundificação do mundo permite, no reverso da moeda, que Deus seja afirmado em sua divindade. Como afirma Johann B. Metz, na compreensão grega do mundo, “o próprio divino era um elemento da *Weltanschauung*”¹⁹ ou cosmovisão, respectivamente concepção do mundo. Para Gogarten, o homem grego representa o “homem mítico”, que no geral ainda segue preso à adoração do mundo, apesar de ter

17 BERGER, *O Dossel Sagrado*, 128-30, observa, em contrário, que o processo de “transcendentalização” de Deus em relação ao mundo se deu de maneira mais marcante no judaísmo. Já no cristianismo, e sobretudo no catolicismo, houve mesmo um movimento de recosmicização do mundo (p.134 – 35). No entanto, o traço paralelo da “historicização” – e concomitante desmitologização! – manteve-se constante e ininterrupto, sendo inclusive radicalizado pela Reforma (p. 137).

18 A concepção de pecado, para Gogarten, é formulada fundamentalmente a partir da atitude humana de prestar culto à criatura ao invés do criador. Para isto ele se apóia em Paulo, cf. Rm 1. Cf., quanto a isto, GOGARTEN, *Verhängnis ...*, p. 14-15; cap. 3 [= “A Concepção Cristã do Pecado”].

19 Johann B. METZ, *Teologia do Mundo*, p. 31.

tomado certa distância deste no que concerne à filosofia e à ciência. Este homem “recebe seu sentido e justificação a partir de seu ‘estar envolvido’ (*Umschlossensein*) pelo mundo e seus deuses”.²⁰ Aqui é impossível a afirmação de uma divindade e de uma mundaneidade radicais, uma vez que o próprio Deus era pensado como “um princípio aplicado ao mundo, como um regulador imanente do cosmo”, como um princípio desta *Weltanschauung*.²¹

A escatologia neotestamentária oferece, para Gogarten, a base a partir da qual se pode estabelecer radicalmente a distinção de papéis entre Deus e o mundo. Não nos interessa aqui especificamente fazer a distinção entre as escatologias judaica e neotestamentária. Ainda assim, cumpre dizer que, para Gogarten, a escatologia judaica segue sendo presa de um vício fundamental: o futuro escatológico é pensado ainda dentro das possibilidades do mundo, não a partir das possibilidades de Deus. O futuro escatológico é *planejado* dentro das possibilidades imediatas do mundo, sendo concebido como um “*novo mundo*” a partir da história deste mundo, mas não como uma nova relação frente ao mundo que simultaneamente lhe confere um novo *status*, o qual, por princípio, excluiria ao mundo a possibilidade de conter uma dimensão salvífica.²²

20 Cf. quanto a isto GOGARTEN, *Verhängnis ...*, p. 98; ZÄHRNT, *Die Sache mit Gott*, p. 168.

21 Para Gogarten é fundamental a distinção entre fé cristã e *Weltanschauungen* (concepções de mundo). Johann B. Metz parece adotar esta distinção na passagem já citada. A fé cristã na criação, por exemplo, não pode tornar-se uma explicação relativa à origem do mundo (*eine weltanschauliche Deutung der Welt*), sob pena de perder o caráter fundamental da fé – cf. ZÄHRNT, *Die Sache mit Gott*, p. 194. Ou, em outras palavras: a fé deixa de ser fé justificadora (que recebe de Deus a salvação) e se transforma em fé proposicional (que busca ela própria justificar-se, respectivamente salvar-se) – cf. GOGARTEN, *Verhängnis ...*, p. 223.

22 Cf., quanto a esta diferenciação entre escatologias, GOGARTEN, *Verhängnis ...*, p. 178s. Sobre a relativa tolerância e ligação de Gogarten com os “cristãos alemães”, cf. Jack FORSTMAN, *Christian Faith in Dark Times*, p. 160-78.

Com a comunidade cristã primitiva, “a ordem mítica do mundo, tendo existido por milênios, é dissolvida”.²³ Se negativamente a realidade escatológica da fé representa a “exigência de um afastamento do mundo”²⁴ (*Entweltlichung*), positivamente ela representa a “mundanização do mundo” (*Verweltlichung der Welt*). A novidade escatológica *não* é pensada como um *novo* mundo; antes ela é definida como uma nova postura do ser humano frente ao mundo: “O antigo que na escatologia neotestamentária vem ao fim não é propriamente o mundo, mas o ‘estar envolvido’ (*Umschlossensein*) do homem pelo mundo.”²⁵

O caráter escatológico da fé cristã, ao permitir este distanciamento do mundo, determina sua mundanização. Assim, se a secularização deve ser pensada como uma possibilidade realizada originalmente pela fé (escatológica) cristã, ela significará antes de tudo mundanização do mundo *e não*, como se tem pensado, a mundanização da fé cristã. A tese de que a secularização representa a “mundanização da fé cristã” é observada por Gogarten como oriunda de uma avaliação fundada meramente na história das idéias (*geistesgeschichtlich*). Contudo, se esta tese fosse correta, ela representaria simultaneamente o fim histórico da fé cristã.²⁶

Para Gogarten, portanto, fé cristã e mundaneidade do mundo formam uma síntese necessária, *ao menos* no sentido de serem entendidas como dois momentos do mesmo acontecimento. Por outro lado, se a secularização é vista, a partir de uma avaliação teológica, como “mundanização do mundo”, a fé é resguardada em seu caráter discernente na medida em que possibilita as distinções entre Deus e o mundo, fé e razão, verdadeira secularização e falsa secularização (=secularismo).

Uma vez esboçada, em traços amplos, a concepção gogartiana do caráter secular da fé cristã e a respectiva

23 GOGARTEN, *Verhängnis* ..., p. 98.

24 Cf. RENDTORFF, *Säkularisierung*, p. 330. A dimensão escatológica básica do Novo Testamento, sobre a qual se fundamenta Gogarten, foi trazida à tona em definitivo por Rudolf Bultmann. Daí ser possível perceber, com Rendtorff, este vínculo entre ambos.

25 Cf. GOGARTEN, *Verhängnis* ..., p. 176.

26 Cf. GOGARTEN, *Verhängnis* ..., p. 12.

mundanização do mundo, trata-se agora de compreender como ele se posiciona frente ao ser humano. Que “antropologia”, por assim dizer, pode interpretar o homem (*Mensch*) que fez a correta distinção de papéis entre Deus e o mundo?

4

Chegara-se à descoberta que o homem preso às atitudes míticas frente ao mundo estava preso a e envolvido por este mesmo mundo.²⁷ O mundo, por outro lado, lhe conferia salvação. Além de viver *no* mundo, o que é constitutivo da estrutura da existência humana, aquele homem vivia *a partir* do mundo (*aus der Welt*)²⁸, recebia seu próprio sentido deste mundo, como tudo mais que do mundo faz parte. Em uma palavra: ele se sentia pertencente ao mundo, objeto de sua posse.

A fé cristã, na medida em que assume e desenvolve a compreensão do mundo enquanto criação de Deus, rompe com a dupla função exercida pelo mundo até aí. O mundo já não possui o homem como um poder que o domina e também já não lhe confere salvação. O mundo passa a ser concebido como *criação* de Deus, o que nos leva a uma dupla consequência: por um lado a dependência inicial do homem frente ao mundo é abolida e, por outro lado, a relação do homem com o mundo não mais se dá em termos de uma busca por salvação.

No contexto da fé cristã, tanto o homem compreende a si mesmo como criatura de Deus quanto compreende o mundo como criação. Entretanto, como nos diz Gogarten, o *status* de criatura do homem é diferente do de todas as outras criaturas,²⁹

27 Em linguagem paulina, os homens viviam presos pelos poderes (*stoicheia*) do mundo, os quais na verdade pertencem ao mundo criado e só aparentemente são deuses reais.

28 GOGARTEN, *Der Mensch zwischen ...*, p. 21. O “homem mítico” vivia como se fosse parte do mundo. Este ser parte do mundo significava, no entanto, não simplesmente o viver no mundo, mas uma forma de dependência salvífica do mesmo.

29 GOGARTEN, *Verhängnis ...*, p. 73: “A característica particular do ser-criatura inerente ao ser humano é sua filiação (*Sohnschaft*).”

o que faz com que ele jamais possa ser reduzido ao mundo. Ao contrário: em vez de pertencer ao mundo como uma parte entre outras, como uma coisa entre outras, o homem passa a pertencer e a possuir o mundo como algo diferente dele. Contudo, em que consiste o caráter desta posse?

A resposta a esta pergunta é oferecida por intermédio do conceito de filiação (*Sohnschaft*). O caráter da posse, o senhorio do homem sobre o mundo, é determinado originariamente por esta filiação, que é a forma pessoal na qual a fé concebe a relação entre Deus e o homem. Ao falarmos de filiação, falamos portanto de uma relação pessoal e, mais ainda, de uma relação de dependência incondicional. Isto porque o filho “não é filho por si próprio, mas única e somente a partir do pai”.³⁰

Entretanto esta relação de dependência assume, para Gogarten, um matiz que exclui por princípio a heteronomia. A filiação não tem, como modelo, a infância. O ser humano que é pensado como filho é autônomo. O filho não é criança em sua menoridade, mas é filho emancipado (*mündig*). Como filho emancipado, sua própria relação com o mundo é redefinida. Este último, o mundo, passa a ser concebido como a herança do filho, pela qual ele é responsável em sua autonomia.³¹

A filiação do homem representa, no âmbito da fé, a afirmação originária de Deus quanto à autonomia do homem. Diferentemente do que acontece na maioridade de Kant, a autonomia é um dom. Somente através da filiação a autonomia pode ser alcançada e preservada. Em outras palavras: não há autonomia autêntica à parte da filiação originária, assim como não há responsabilidade (*Verantwortung*) autêntica pelo mundo que não contenha constitutivamente a referência ao Pai em termos de resposta (*Antwort*). É óbvio, nisto tudo, que o próprio falar de uma autonomia autêntica ou legítima supõe uma forma da autonomia que se efetiva inautêntica ou ilegítimamente. Supõe, portanto, uma autonomia que se fundamenta à revelia

30 ID., *Der Mensch zwischen ...*, p. 13.

31 GOGARTEN, *Verhängnis ...*, p. 74. A paralelização dos termos “filho” e “herdeiro”, ou seja, a própria idéia do filho enquanto herdeiro, é fundamentada em Paulo, cf. Rm 8.17 e Gl 4.7.

do único fundamento possível, ou seja, a filiação possibilitada originalmente por Deus e reconhecida na fé. Ao falarmos desta forma da autonomia, estamos já no contexto da interpretação que Gogarten nos oferece sobre a modernidade.³²

5

Qual, então, é a relação entre a secularização e a modernidade? Sob este título não nos interessa abordar as causas históricas do assim chamado “processo de secularização”. Interessa, isto sim, explicitar a forma em que, para Gogarten, a modernidade (*Neuzeit*) representa, tanto em sua atitude frente ao mundo quanto em sua fundamentação teórica desta atitude, um *desvio* da secularidade originária da fé cristã. É sugestivo que seu tratamento do problema da secularização apareça primordialmente em uma obra cujo título é *Fatalidade e Esperança da Modernidade*. A sua abordagem da questão é claramente retrospectiva,³³ uma vez que ele parte da experiência moderna em sua interpretação da fé cristã. Não há como retornar, fugindo da temporalidade especificamente moderna. E, para Gogarten, a modernidade levanta a questão da secularização em sua forma mais definitiva e abrangente. Pois na modernidade a secularização, como grandeza histórica perceptível, torna-se teoricamente fundamentada. Ela chega a representar o próprio

32 Note-se que Gogarten, ao buscar uma fundamentação teológica para a autonomia, não foge ao tratamento da questão da secularização, uma vez que a autonomia do ser humano é o *mote* da modernidade, e a modernidade representa tanto o aparecimento histórico mais abrangente quanto a própria fundamentação teórica da secularização.

33 A uma interpretação teológica só é possível assumir esta abordagem sobre a secularização (isto é, que a “secularização moderna é uma consequência legítima da fé cristã”) *retrospectivamente*, uma vez que “não é possível estabelecer uma linha direta, histórica e desde o ponto de vista da história do pensamento (*geistesgeschichtlich*), entre a tradição cristã primitiva e a consciência contemporânea” (cf. RENDTORFF, *Säkularisierung*, p. 337).

espírito ou essência de toda uma época histórica, que suplantaria as visões mítica e metafísica do mundo.³⁴

Desta forma, no nível teológico, a modernidade é concebida como a concretização histórica do caráter secular da fé cristã. A secularidade originária da fé cristã aí se realiza: a possibilidade torna-se atualidade numa medida até então inédita. A *objeção* de Gogarten é que, neste realizar-se da secularidade, uma dimensão essencial do próprio secular fica esquecida. O homem moderno esqueceu-se de sua filiação. Ele ainda é autônomo e livre. A liberdade e a autonomia, no entanto, assumem traços de degeneração, uma vez que não mais se fundamentam a partir da fé na filiação que obriga ao cultivo de uma herança.

Sendo esquecida a dimensão da filiação, também é esquecido o caráter de criação de toda a realidade, isto é, do mundo. A negação da fé na modernidade representa, em termos práticos, o endeusamento do homem e a necessidade de conferir ao mundo um significado a partir do próprio homem.³⁵ Isto porque a totalidade e a unidade do mundo, que lhe eram conferidos em seu caráter de criação, são extirpadas. O homem precisa agora restituir por sua obra esta unidade, dar ao mundo um sentido a partir de dentro. À necessidade de dar ao mundo um sentido a partir de si corresponde a necessidade de auto-salvação do homem.³⁶

O traço principal desta tentativa vã de “auto-salvação” apresenta-se no fato de que, através dela, o homem extrapola sua própria humanidade. Esquecendo-se da fé na criação e da fé na justificação pela fé, o homem busca restituir uma perfeição – no sentido de uma unidade e totalidade (*Ganzheit*) – que era conferida ao mundo e a ele de início. Neste empreendimento ele se autocondena e volta a viver a partir do mundo. O homem em si próprio não pode conferir salvação ao mundo e a si mesmo, como se intenta na autonomia inautêntica:

34 A adoção do esquema historicista por Gogarten, que divide a história do Ocidente nos planos mítico, metafísico e histórico, é anotada por Giorgio PENZO, *La problématique du texte sacré après la mort de Dieu chez F. Gogarten (1887-1967)*, p. 340 et passim.

35 ZHRNT, *Die Sache mit Gott*, p. 189-90.

36 ID., *ibid.*, p. 191.

Esta salvação ou, o que é o mesmo, esta totalidade, não pode ser alcançada pelo homem através de seu agir, agir que em todas as situações só pode estar direcionado e só pode efetivar isto ou aquilo, mas que nunca pode efetivar ou direcionar-se à totalidade e, com isto, à salvação.³⁷

Um último aspecto que na modernidade se torna, em relação à secularidade autêntica, esquecido, é a correta compreensão da historicidade da existência humana. Explicitamente não havíamos formulado que, para Gogarten, a secularidade originária da fé cristã envolve uma historização da existência humana.³⁸ Na medida em que o homem é concebido como autônomo frente ao mundo e na medida em que ao mundo é suprimida sua divindade, o elemento mítico é substituído pelo histórico.³⁹

No entanto, na modernidade assistimos em parte a um retorno ao mítico.⁴⁰ Isto porque ocorrem tentativas de conferir recorrentemente um sentido de totalidade à história, não por último por meio da previsão e planejamento controladores do futuro, de forma a conferir à história um sentido de totalidade e logo de salvação. A história é compreendida como um todo significativo e teleológico a partir de parâmetros metafísicos ou quase-metafísicos, que fogem ao próprio domínio do histórico.⁴¹ Mas essa necessidade de conferir sentido e unidade à história deriva da perda da intuição de que esta história depende, em sua unidade, do futuro escatológico de Deus.

37 GOGARTEN, *Verhängnis ...*, p. 39.

38 ID., *ibid.*, especialmente o cap. 7; cf. BERGER, *O dossel sagrado*, p. 130-32.

39 GOGARTEN, *Verhängnis ...*, p. 104. Uma vez que o mundo nada mais é do que o mundo, a divindade é expulsa do mundo. Na escatologia neotestamentária Deus é reconhecido como pura futuridade, nas palavras do próprio Gogarten (cf. p. 180-81). Assim a “habitação de Deus” passa a ser a história. A postura da fé reside fundamentalmente numa abertura para este futuro, na medida em que o ser humano não se apropria de antemão do futuro da história – o qual pertence a Deus.

40 Aqui vale dizer que em Gogarten parece haver uma equação final entre “mito” e “metafísica”, sempre respeitadas as diferenças formais e históricas entre os mesmos; cf. GOGARTEN, *Verhängnis ...*, p. 194.

41 GOGARTEN, *Verhängnis ...*, p. 120.

A outra alternativa, de compreender a história como um amontoado de acontecimentos isolados, sem sentido numa unidade absoluta – como esta se apresenta na *pesquisa histórica*, que é por assim dizer “atomizante” e relativizante, na medida em que atinge um nível de especificação que não permite entrever uma coerência definitiva no desenvolvimento histórico – não satisfaz ao homem. Ironicamente, ele foge da história por causa da própria necessidade de conferir sentido e coerência (unidade) à história. É neste contexto que Gogarten localiza um empreendimento como a filosofia da história, por exemplo, para a qual sempre há ainda a necessidade de uma “muleta” metafísica, sem a assunção da historicidade radical.

Tendo verificado como Gogarten descreve a degeneração da secularização na modernidade, cabe dar um nome a esta “degeneração”. Isto Gogarten realiza ao introduzir o conceito de *secularismo*. A tarefa necessária e possível da fé cristã é, para ele, proteger a secularização de sua degeneração em secularismo.⁴² Isso não se faz, como no modelo de cristandade, buscando-se inverter o processo de secularização, o que é contraproducente, ou procurando-se uma apropriação eclesiástica deste processo. Pelo contrário: a fé deve possibilitar que a cultura e a ciência permaneçam seculares.⁴³ A fé deve distinguir-se radicalmente das realizações da razão autônoma, mas a razão autônoma não pode converter-se em ideologia, ou seja, não deve reivindicar fé e um caráter salvífico.⁴⁴

Ao mesmo tempo em que nos fala de uma sina ou fatalidade inerente aos tempos modernos, Gogarten nos fala de esperança. O primeiro momento, a crítica à modernidade e às suas concretizações

42 ZHRNT, *Die Sache mit Gott*, p. 195.

43 GOGARTEN, *Der Mensch zwischen ...*, p. 419. Nessa leitura, também os intentos de sacralização total da cultura e da ciência mediante formas tardias de holismo seriam, mais que uma solução, fatores de confusão.

44 Para a caracterização do secularismo como ideologia ou doutrina de salvação, cf. GOGARTEN, *Verhängnis ...*, p. 143; ZHRNT, *Die Sache mit Gott*, p. 192. Para Gogarten, o secularismo em uma de suas formas mais desenvolvidas surge como niilismo.

históricas – como a civilização tecnológica moderna, por exemplo –, é claro e distinto. O conteúdo da esperança, contudo, não transparece tão abertamente. Nosso último passo nos conduzirá a falar só indiretamente da esperança gogartiana para a modernidade e da possível promessa de sua obra.

6

Quão definitiva terá sido a sina da modernidade? Eis a pergunta que se poderia colocar, tendo a vantagem do retrospecto, a Gogarten. Pois hoje persistem fenômenos que parecem depor persuasivamente contra a tese da secularização, sobretudo em nosso contexto cultural de apropriação contraditória da modernidade ocidental. A vitalidade variegada das formas do sagrado parece recompor-se e reafirmar-se constantemente, tanto nas margens quanto no meio – ou na “ponta” – dos processos sociais e culturais. Com efeito, a sedição do secular fora e dentro da religião até parece ter sido aplacada definitivamente. Os arautos do religioso procedem de todas as frentes, dando conta de uma magnífica e retumbante vitória do sagrado. No mínimo dos mínimos, a polarização e a *alternativa* entre a secularização progressiva do mundo e o “retorno do sagrado” parece ter sido decretada falsa. Indecidibilidade e ambigüidade, ou então dialética, são antes o caso no domínio empírico.

De fato, é bastante provável que o domínio empírico, sendo mutável e variegado, só permita a conclusão por uma certa indecidibilidade. O que seja a “honestidade intelectual”, entendida como a conformidade do pensamento com a realidade, varia inevitavelmente de tempos em tempos e de situação para situação. E, se é bem verdade que aquela honestidade provoca e direciona o pensamento, é mais verdade ainda que este vai sempre *além* ao tornar-se interpretação.

Trata-se, efetivamente, de *interpretação* em Gogarten, uma interpretação fomentada e justificada pela consciência do declínio do que tradicionalmente se entendeu por metafísica no Ocidente.

Isso é o mais interessante em sua obra, e o que torna precária uma sua refutação simplesmente a partir de uma nova forma de “honestidade intelectual”, dessa vez atrelada ao ressurgimento das religiosidades “pós-modernas”. Trata-se de uma *interpretação* da secularização, persistente ou não, via a tese de que seu *sentido* é originária e essencialmente determinado pela fé cristã como grande afirmadora da historicidade radical.⁴⁵

Mas se é de *fé* que se fala, somente se pode falar impropriamente da sedição do secular na *religião*. Gogarten continuou a compartilhar a suspeita da teologia dialética quanto à religião até o fim de sua carreira. A religião e o sagrado mantêm a supremacia em sua esfera própria, mas precisam ser purificados de algum modo.⁴⁶ Assim, se a religião cristã tende como todas as outras a permanecer sagrada, a fé possibilitada pelo cristianismo é forjada pelo secular positivo (não secularista) que foge à trajetória da fatalidade moderna.

A fatalidade é o desespero no fim do caminho, a figura do niilismo como uma forma de autonomia vazia,⁴⁷ o esquecimento secularista da filiação e do encargo do cuidado de uma herança. Assim, também o secularismo carece de purificação. Mas ela não vem automaticamente: a fuga da fatalidade pode assomar no anelo de entregar-se de novo ao envolvimento do mundo e sua divindade, apagando as distinções entre Deus e o mundo. A salvação pode prometer-se como uma totalidade simples, facilmente restituída nas novas-velhas mitologias.

No contexto da interpretação de Gogarten, e uma vez aceitos os seus pressupostos, tal salvação mítica é uma possibilidade para sempre superada. A cosmovisão historicista é para ele irreversível, configura uma fase pós-mítica e pós-metáfísica, mas *somente* enquanto é entendida como um fruto

45 Como afirma PENZO, *La problématique ...*, p. 350, “Il résulte clairement, à mon avis, que la dimension de la sécularisation selon Gogarten est à considerer comme une dimension herméneutique, étant donné qu’elle nous met en face d’une vérité originaire.”

46 ID., *ibid.*, p. 351.

47 *Ibid.*, p. 344, 345.

do próprio cristianismo.⁴⁸ O historicismo desarraigado dessa sua proveniência, fundado no exagero da autonomia sem dependência filial, e que teria liquidado com a religião, acaba sendo ele mesmo desencantado.⁴⁹

O historicismo, como a secularização, é visto como um produto do próprio cristianismo. Reassegurado dessa sua proveniência, ele pode abrir espaço para uma compreensão da historicidade onde autonomia e a noção de uma dependência radical – como filiação – podem ser reconciliadas. Eis a esperança da obra de Gogarten para a modernidade e aquilo que continuamente está a gestar-se ao lado dela e contra ela. E também a promessa perene de sua obra para a teologia filosófica e a filosofia da religião no Ocidente. Uma promessa resgatada indiretamente, por exemplo, na nova-velha leitura de Gianni Vattimo, quando contrapõe, à violência do “sagrado natural” identificada por René Girard, a “ontologia débil” que se torna emblemática no esvaziamento de Deus, na *kenosis*:

A reflexão sobre Girard (...) conduziu-me, em poucas palavras, a uma concepção da secularização característica da história do Ocidente moderno como facto interior ao cristianismo (...).⁵⁰

Nessa “interioridade” repete-se a sedição do secular na religião, mas por isso também aqui ocorre uma certa transfiguração e purificação do secular.

Para Vattimo, porém, a secularização só é um fato interior ao cristianismo e ao Ocidente porque Deus se debilita e recusa sua transcendência violenta. Mesmo o Gogarten tardio, na esteira dos dialéticos, talvez não tenha se libertado desse tipo de transcendência divina.⁵¹ A dependência como fundamento da liberdade, também por Vattimo afirmada, na esteira de Schleiermacher,⁵² não depende de uma transcendência oposta

48 Ibid., p. 344.

49 Cf. Gianni VATTIMO, *Acreditar em acreditar*, p. 17-8.

50 VATTIMO, *Acreditar em acreditar*, p. 32.

51 ID., *ibid.*, p. 41, para o forte contraste estabelecido por Vattimo entre sua posição e a dos “teólogos dialéticos”.

52 Ibid., p. 92.

ao mundo absolutamente sem Deus. Conforme o filósofo italiano, Deus, através da sua encarnação em Jesus Cristo, se revela como o amigo terno dos homens, e não mais como uma figura transcendente que pudesse ainda ter servos.⁵³ Ou mesmo filhos.

Bibliografia

- BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado: Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- COMBLIN, José. Secularização: Mitos, Realidades, Problemas. In: *Concilium*, v. 47, 1969, p. 115- 26.
- FORSTMAN, Jack. *Christian Faith in Dark Times: Theological Conflicts in the Shadow of Hitler*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992.
- GOGARTEN, Friedrich. *Der Mensch zwischen Gott und Welt*. Stuttgart: Friedrich Vorwerk, 1956.
- _____. *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit: Die Säkularisierung als theologisches Problem*. Munique: Siebenstern, 1966.
- _____. *Despair and Hope for our Time*. Philadelphia: Pilgrim Press, 1970.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. 3. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1979.
- JOEST, Wilfried. Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit: Kritische Gedanken zu F. Gogartens Buch, *Kerygma und Dogma*, 1955, p. 70-83.
- METZ, Johann B. *Teologia do Mundo*. Rio de Janeiro: Moraes, 1969.
- PENZO, Giorgio. La problématique du texte sacré après la mort de Dieu chez F. Gogarten (1887-1967). In: VIEILLARD-BARON, Jean-Louis, KAPLAN, Francis. (Eds.) *Introduction à la Philosophie de la Religion*. Paris: Cerf, 1989, p. 337-51.

53 Ibid., p. 42, 99.

- RATSCHOW, C. H., HOEKENDIJK, J. C. Säkularismus. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. 3. ed. V. 5. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1961, cols. 1288-1296.
- REICKE, S. Säkularisation. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. 3. ed. V. 5. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1961, cols. 1280-1288.
- RENDTORFF, Trutz. Säkularisierung als theologisches Problem, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, n. 4, 1962, p. 318-39.
- TILLICH, Paul. *Dinâmica da Fé*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1980.
- VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*. Lisboa: Relógio d'Água, 1998.
- ZAHRNT, Heinz. *Die Sache mit Gott: Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*. Munique: R. Piper & Co., 1966.

Luís H. Dreher
Rua Redentor, 111/201 - Paineiras
Juiz de Fora - MG - 36016-070