

CRISTIANISMO E CONSCIÊNCIA HISTÓRICA

PE. HENRIQUE C. DE LIMA VAZ S. J.

Na primeira parte dêste estudo, publicada em número anterior desta revista, examinou-se a formação da “consciência histórica” moderna, sua evolução, sua problemática presente, com vistas a um confronto com a “consciência histórica” surgida na civilização ocidental com o advento do Cristianismo. Nas páginas que hoje se publicam estudam-se as estruturas da “consciência histórica” cristã e tenta-se um confronto em que se realça a responsabilidade presente do cristão no mundo.

II

A FORMAÇÃO da consciência histórica dos tempos modernos caracterizou-se, como vimos, pela emergência cada vez mais nítida de uma linha que se pode denominar “antropológica”, e que se impõe finalmente como eixo central de interpretação do homem e do mundo, e define assim uma forma original de visão da história. O termo “antropológico” deve ser entendido aqui em contraposição a “cosmológico”. Exprime o processo de dissolução da imagem antiga do mundo como “cosmos” ordenado de esferas concêntricas refletindo-se no “microcosmos” do homem; e

marca, por sua vez, a direção em que se edifica uma nova imagem, a partir da afirmação da transcendência ativa do homem sobre o mundo revelando-se na interpretação científica do universo "natural" e na sua transformação em universo "técnico".

A linha "antropológica" em cujo sentido caminha a consciência moderna dá origem, deste modo, a uma concepção essencialmente aberta da história, em que a subjetividade humana surge como matriz dos "projetos" que dão a direção e o ritmo do processo histórico. Concepção radicalmente diversa da concepção antiga, segundo a qual o homem se insere espontaneamente nos ritmos "naturais" do mundo e aceita habitar no espaço fechado dos seus ciclos. É concepção que nos mostra como estrutura fundamental da "consciência histórica" dos tempos modernos a categoria da "criatividade" humana, capaz de assumir o mundo na esfera dos seus processos culturais e fazer convergir assim o processo mesmo da evolução cósmica para o plano de um dinamismo histórico especificamente humano.⁶⁹ Foi a partir daqui que pudemos afirmar, na primeira parte do nosso estudo, não ser possível uma interpretação adequada da "consciência histórica" da idade pós-renascentista que não consiga articular uma passagem dialética entre o "tempo do mundo" e o "tempo do homem" de sorte a situar a significação última do mundo na direção do movimento criado pelas iniciativas históricas do homem.

Observamos já, por outro lado, que, se o processo de formação da "consciência histórica" moderna partiu de uma crítica do universo "natural" do homem antigo pela edificação de um universo físico-matemático, suas linhas de força prolongaram de fato, transpostas embora num plano profano, algumas das intuições fundamentais da visão bíblico-cristã da história: o Progresso apresenta-se como uma transposição da Profecia e do seu alcance escatológico, assim como a criação científica (objeto ideal da nova Educação)

⁶⁹ A afirmação da criatividade humana em todos os planos, mesmo e sobretudo no plano supremo das idéias e dos valores, impõe-se como a categoria determinante da idade de pensamento sob cujo signo se constitui e vive a consciência moderna. Ver, a propósito, H. DUMÉRY, *Vers un cinquième âge de la pensée?* em: *La tentation de faire le bien*, éd. du Seuil, Paris, 1956, págs. 150-153.

funda-se na transcendência ativa da subjetividade humana que fôra afirmada, por sua vez, no contexto religioso bíblico-cristão a partir da idéia do homem como "imagem de Deus" e sujeito da Revelação.

Não tocamos aqui senão indiretamente o problema, de extremo interêsse em si mesmo, qual seja a investigação das causas historicamente atuantes capazes de explicar o *fato único* da emergência, no seio do mundo cultural cristão, de uma "consciência histórica" na forma moderna ocidental. Se a sua originalidade como fenômeno histórico *total* se afirma na oposição à "consciência histórica" do homem antigo, a própria continuidade do processo histórico convida a descobrir, nas aporias profundas da civilização que declina e morre, a preformação dinâmica dos ideais que animarão o novo mundo de cultura. Ora — seja-nos permitido repeti-lo ainda uma vez — o que aparece definitivamente ultrapassado ao térmo da dissolução da cultura antiga é a imagem de um universo estático e fechado. Mas, tal imagem não apresenta nenhuma vinculação intrínseca com o que constitui o núcleo original da visão bíblico-cristã do homem e do mundo. Ao contrário (ainda levando em conta as representações imaginativas que a reflexão cristã utilizou cômodamente durante séculos), tudo nos leva a buscar os elementos dinâmicos e aporéticos que agiram na substituição da imagem antiga do mundo precisamente naquelas intuições fundamentais da mensagem cristã que iriam finalmente pôr em questão a harmonia "natural" entre um mundo perfeito e a subjetividade humana como espelho da ordem cósmica.

É o conteúdo destas intuições que vamos agora procurar reconstituir, de sorte a poder fixar os traços originais de uma "consciência histórica" especificamente cristã, tal que seja possível encontrar nela a significação primeira das exigências da "consciência histórica" dos tempos modernos, a verdadeira amplitude do seu ritmo, a direção real de uma marcha que hoje já se nos afigura irresistível. Então não lhe restará, aos nossos olhos, senão o imperativo de *tornar-se* o que originariamente e profundamente é, como única alternativa vitoriosa na linha do seu destino.

O tema da significação da história no Cristianismo passou a ocupar um lugar central na reflexão teológica dos últimos tempos e não é o caso de percorrer aqui, sequer por alto, a imensa literatura a respeito.⁷⁰ Mas importa precisamente assinalar na origem desta ressurgência de um tema que se insere, segundo o geral consenso dos teólogos, na mais íntima essência da mensagem cristã, a acentuação cada vez mais nítida, segundo a evolução por nós descrita na primeira parte do nosso estudo, das linhas que definem a “consciência histórica” moderna. É como se o processo de “mundanização” (para falar como KARL LOEWITH) das perspectivas cristãs sobre a história que resistiram à dissolução do mundo medieval, reagisse por sua vez sobre a recente reflexão cristã de sorte a provocar a redescoberta das suas mais autênticas e profundas inspirações. Obras como as de HEGEL, MARX, DILTHEY ou as dos existencialistas (acrescente-se ainda a descoberta científica do tempo evolutivo) operaram neste sentido como poderosos “excitantes”.⁷¹ Porisso mesmo, mais que a construção de uma “teologia da história” no sentido da articulação de categorias teológicas compreensivas da totalidade do processo histórico (triunfo demasiado fácil sobre HEGEL!) o que nos parece realmente interessante e fecundo na problemática recente em torno da visão cristã da história é a possibilidade de um decisivo aprofundamento nas raízes da cultura ocidental moderna — nas suas raízes cristãs — para captar aí aqueles elementos dinâmicos capazes de explicar a significação e o destino da prodigiosa aventura planetária e agora cósmica a que o homem se lançou.

⁷⁰ Indicações bibliográficas e apreciações críticas interessantes encontram-se, por exemplo, em G. THILS, *Théologie des réalités terrestres*, II, *La Théologie de l'histoire*, Desclée, Paris, 1949; F. OLGATI, “Rapporti tra storia, metafisica e religione”, *Riv. di Fil. Neoscolastica*, 43 (1951), págs. 49-84; PAUL HENRY, *The christian philosophy of history*, Theological Studies (Woodstock), 13, (1952), págs. 418-432; G. FLICK-Z. ALSEGHY, *Teologia della Storia*, Gregorianum, 35 (1954) págs. 256-298; G. VIGNAUX, “Réflexions sur quelques théologies de l'histoire”, *Recherches et Débats*, 17 (Oct. 1956), págs. 103-122; A. DE BOVIS, “Philosophie ou théologie de l'histoire?”, *Nouv. Rev. Théologique*, 81 (1959), págs. 355-375.

⁷¹ Ver JEAN DANIELOU, *Christianisme et Histoire*, Études, t. 254, Août 1947, págs. 166-184.

Para os historiadores do povo hebraico e para todos os que refletem sôbre a religião dêste povo e seu destino único, um paradoxo irrecusável se impõe: a surpreendente continuidade histórica de uma pequena tribo semita acampada e logo fixada no cruzamento das grandes vias por onde caminhou, na sua ascensão e no seu declínio, a sorte dos impérios mundiais da idade antiga; e a irresistível expansão de uma experiência religiosa coletiva, enriquecendo progressivamente seu conteúdo e dando origem, no início da nossa era, ao grandioso movimento da pregação cristã e da cristianização do mundo mediterrâneo. É a experiência religiosa que explica aqui a linha original da evolução política, são suas exigências que alimentam a perseverante sobrevivência do povo a todos os desastres. Ela é, pela sua natureza mais profunda, uma experiência dinâmica, capaz de pôr em questão todos os valores das culturas ambientes e de projetar sem descanso na direção do futuro a imagem de uma exaltante esperança.

Um monoteísmo de expressão singularmente pura (rejeição das "representações" de Deus) e de intransigente exclusivismo é apresentado comumente como o traço distintivo da religião de Israel, o fundamento da sua originalidade. Mas, convém determinar exatamente o sentido desta afirmação a fim de que se possa medir seu verdadeiro alcance. A unicidade do Deus de Israel não é uma unicidade *demonstrada*, é uma unicidade *revelada*; não é a unicidade de um Uno ideal oposto dialéticamente à multiplicidade das determinações racionais ou à dispersão do sensível, segundo um esquema que o neoplatonismo tornará clássico; é a unicidade de um *sentido* que se manifesta no "tempo do homem", de uma Palavra que rompe imprevisivelmente a regularidade monótona do "tempo do mundo". Os episódios centrais da vocação de ABRAÃO (*Gen.* 12, 1-3), de MOISÉS (*Ex.* 3, 1-6), de tôdas as personagens da história bíblica que recebem o "chamado" de Deus, assumem desde êste ponto de vista uma decisiva significação, Mostram, com efeito, o caráter *profético* do monoteísmo bíblico,⁷² a uni-

⁷² No sentido da "manifestação" segundo um desenvolvimento temporal progressivo articulado em "fases" que se prefiguram uma à outra. A "história santa"

cidade de Deus revelada pela unidade de um *desígnio histórico*, pela constância de uma Palavra fiel a si mesma.⁷³ Assim, o monoteísmo como fundamento da visão bíblica do mundo formula-se inteiramente no interior de uma compreensão da história que surge como o traço mais específico da consciência de Israel. Esta se apresenta, desta sorte, como uma forma extremamente original de “consciência histórica” que não encontra nenhum correspondente análogo no seio da cultura antiga.

Num fragmento de juventude (editado por NOHL sob o título *O espírito do Cristianismo e seu destino*⁷⁴), HEGEL exprimira já profundamente o sentido de absoluta transcendência sobre as realidades “naturais” que domina o monoteísmo bíblico. O tema da “alienação” que enquadra a profunda intuição hegeliana (o Deus de ABRAÃO aparece como seu *Ideal*) falseia, entretanto, na interpretação de HEGEL, a verdadeira significação da transcendência divina. Esta não se estabelece a partir de uma crítica do “mundo”, de uma dialética ascendente a modo do *eros* platônico no *Banquete* ou da dialética do Bem na *República*. Nenhum traço, na Bíblia, de uma sábia teologia apofática. Nenhuma concepção, portanto de um Deus transcendente como de um ser *para além* das determinações, um *monoeidés aei ón* ou um *epékeina tês ousías*.^{74a} O ponto de partida, ao contrário, da descoberta progressiva e da afirmação sempre mais nítida da transcendência do Deus único, é a experiência histórica da “eleição”, a abertura de uma dimensão propriamente humana — como plano de livre aceitação de um destino — no espaço fechado em que os fenômenos naturais obedecem à regularidade dos seus ciclos.

A absoluta novidade do monoteísmo bíblico consiste precisamente em assumir a história humana como *reveladora*

torna-se assim tôda ela *profecia* da unicidade de Deus. Ver J. DANÍELOU, art. cit., págs. 170-171; e sobre a relação de “história” e “profecia”, ver a discussão de O. CULLMANN, *Christ et le temps*, págs. 66-74.

⁷³ Não nos referimos aqui ao monoteísmo da religião do Antigo Testamento senão em função da interpretação bíblica da história. A categoria de “fidelidade divina” tem importância primordial para a interpretação da história santa. Ver J. GUILLET, *Thèmes bibliques*, Aubier, Paris, 1951, págs. 38-42.

⁷⁴ Ver a tradução francesa de J. MARTIN, Vrin, Paris, 1948, págs. 13-24.

^{74a} Ver PLATÃO, *Banq.* 211 b; *Rep.* VI, 509 b.

por excelência do ser e da ação de Deus. Uma distinção radical se estabelece dêste modo entre o *naturismo* das religiões antigas e o *historismo* da religião de Israel. As religiões de fundo cósmico encontram sua transposição racional na "teologia natural" dos filósofos gregos.⁷⁵ Mas em Israel a descoberta de Deus não assume em nenhum momento a forma de uma "contemplação" em que o espírito se eleve por suas próprias fôrças além dos planos ascendentes do universo. Na realidade, é um movimento contrário que tem lugar: o universo se descobre pouco a pouco a partir da experiência histórica do "encontro de Deus". O poder cósmico de Javé é, na experiência do povo bíblico, a consequência e não a causa da sua dominação sôbre a história.⁷⁶ O criacionismo, que permaneceu estranho às categorias fundamentais do pensamento grego, revela a partir dêste ponto-de-vista sua significação mais profunda. O mundo não se opõe a Deus unicamente por uma relação de dependência no *ser* (o que seria, como mostrou S. TOMÁS, compatível com a sua eternidade); êle permanece no seu *dever* mesmo suspenso de uma iniciativa criadora que lhe confere o caráter de uma perpétua *novidade*, de uma *invenção* sempre recomeçada. Assim, o têrmo da ação criadora não é o universo como "todo perfeito" (categoria de base da cosmologia grega), mas um mundo em estado permanente de *gênese*, um processo evolutivo, um desenvolvimento histórico.⁷⁷

Uma concepção extremamente original do tempo e do mundo e a afirmação de um *humanismo histórico* de perspectivas surpreendentemente audazes vem apoiar-se assim no criacionismo moneteista. Para o grego a representação do

⁷⁵ A formação da "teologia natural" é estudada por W. JAEGER, *The Theology of the Greek early Philosophers*, Oxford Univ. Press, 1947; A. J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trimégiste, II, Le Dieu Cosmique*, Gabalda, Paris, 1949; V. GOLDSCHMIDT, "Theologia", *Revue des Études Grecques*, 63 (1950), págs. 20-42; bom resumo em W. H. V. READE, *The christian challenge to philosophy*, S.P.C.K., London, 1951, págs. 23-38.

⁷⁶ Êste ponto é estudado longamente, através dos textos bíblicos mais representativos, por E. BEAUCAMP, *La Bible et le sens religieux de l'univers*, éd. du Cerf, Paris, 1959, págs. 51-104.

⁷⁷ Ver, a respeito, C. TRESMONTANT, *Études de Métaphysique biblique*, Gabalda, Paris, 1955, págs. 39-119; E. BEAUCAMP, *op. cit.*, págs. 83-104, JEAN LALOUP, *Bible et Classicisme*, Casterman, Tournai, 1958, págs. 31-38.

espaço é o quadro fundamental dos fenômenos e a reflexão sobre o tempo visa, de preferência, à analogia com a extensão espacial: distribuição pontual do “passado”, “presente” e “futuro”, utilização das imagens geométricas da linha reta e do círculo. Como sucessão pura o tempo introduz no ser um princípio de dispersão, de esvaziamento, de declínio: êle é a imagem móvel e imperfeita da imóvel e perfeita eternidade.⁷⁸ Para a mentalidade hebraica, ao contrário, a dimensão espacial do mundo é secundária e o dado primordial é o tempo como articulação dinâmica de “eventos” e propriamente como *história*. As imagens geométricas da linha e do círculo não são senão de utilidade secundária para exprimir a concepção bíblica do tempo que se serve, de preferência, da forma do *ritmo vital*.⁷⁹ O tempo tem assim uma densidade própria, sua pulsação marca uma emergência de ser,⁸⁰ sua marcha avança como se desenvolve a unidade de um *drama*. Nesta concepção do tempo uma importância é atribuída ao processo intrínseco pelo qual o ser se faz. A “nascença”, o “crescimento” e, para o homem, a decisão livre e a ação, aparecem como estruturas dinâmicas que dão densidade ontológica ao tempo.⁸¹ O pensamento grego como *lógos* permanece inteiramente polarizado pela “forma”, a perfeição luminosa e imóvel, enquanto só à prudência, *métis*, fica reservado orientar-se no mundo inquieto e tenebroso do “evento”.⁸² Dualismo inadmissível na visão bíblica, para a qual o “acontecer”, a trama orgânica dos “eventos”, é a essência mesma do ser. O ser grego é *perfeição*

⁷⁸ Ver PLATÃO, *Timeu* 37 d-38 b; e consultar J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et S. Augustin*, Boivin, Paris, 1933, págs. 3 segs.

⁷⁹ Ver, a respeito, as páginas penetrantes de THORLEIF BOMAN, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, 2. Aufl. Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen, 1952, págs. 104-133. BOMAN evoca justamente a crítica bergsoniana do tempo “especializado” (*temps*) como exemplo único na filosofia ocidental para restituir ao tempo uma densidade ontológica própria (como *durée*). As concepções bergsonianas (ver p. ex., LYDIE ADOLPHE, *L'univers bergsonien*, La Colombe, Paris, 1955, págs. 175 segs.) propõem assim uma idéia do tempo que reencontra, de certo modo, a visão bíblica.

⁸⁰ Como assinala BOMAN (*op. cit.*, pág. 109) o cômputo do tempo não se faz em Israel pelo movimento dos astros (segundo um ponto de vista geométrico-espacial), mas pela intensidade de luminosidade do calor dos mesmos astros.

⁸¹ Ver C. TRESMONTANT, *La doctrine morale des prophètes d'Israel*, éd. du Seuil, Paris, 1958, págs. 31-33.

⁸² Ver C. DIANO, *Forma ed Evento, principii per una interpretazione del mondo greco*, Neri Pozza, Venezia, 1952.

e o tempo é a eternidade de um movimento infinitamente disperso, sem orientação real. O ser bíblico é invenção e o tempo é rigorosamente história, crescimento para uma plenitude. A contingência radical do mundo mostra-se, portanto, no ponto-de-vista bíblico, na forma de uma criação contínua, uma gênese permanente, o *dever* de uma realidade sempre nova. Estamos aqui, como mostrou CLAUDE TRESMONTANT, diante de uma concepção que elimina totalmente qualquer traço de revestimento mitológico da imagem do mundo: tanto os mitos "naturistas" dos deuses da vegetação, da vida animal ou dos astros, quanto o mito "naturalista" do grande Cosmos eterno, perfeito e divino, são submetidos a uma crítica de cujo radicalismo as páginas da Bíblia dão o testemunho mais vigoroso e eloqüente.⁸³

É que o monoteísmo criacionista implica uma referência essencial à subjetividade humana como matriz primeira de interpretação do mundo e da história. O ritmo vital do tempo modela-se sobre o ritmo da vida humana. A vida do homem dá a compreensão fundamental do tempo, descobre a sua unidade orgânica e progressiva, porque a subjetividade humana⁸⁴ unifica seu curso numa totalidade indivisível. É a partir da vida humana que se torna possível a compreensão da história do povo, da história da humanidade, da própria história do mundo como processo uno, como movimento orientado. Esta perspectiva tão profundamente antropológica da visão bíblica encontra seu fundamento na doutrina do homem "imagem de Deus".⁸⁵ Convém, entretanto, não entender "imagem" aqui segundo um esquema exemplarista, como um "eikôn" que reflete imperfeitamente um paradigma perfeito e tende a assimilar-se a seu modelo.⁸⁶ A "imagem" exprime, antes, o caráter

⁸³ Ver C. TRESMONTANT, *La doctrine morale des prophètes d'Israël*, págs. 21-25; 36-48. As observações do autor (págs. 37-39) a propósito do problema da "demitologização" segundo R. BULTMANN nos parecem particularmente preciosas.

⁸⁴ Ou a "consciência" (*Bewusstsein*) como se exprime BOMAN, *op. cit.*, pág. 118. Ver págs. 118-130 uma análise penetrante da estrutura "humana" do tempo bíblico.

⁸⁵ O tema da "imagem" que aparece somente na narração sacerdotal (P) da criação (*Gen.* 1,26;5,1); em *Gen.* 9,6 no Salmo 8,6; em *Sab.* 2,33, *Eclesiástico* 17,3, ocupa entretanto no Novo Testamento (S. PAULO) e na tradição cristã um lugar central na interpretação da antropologia bíblica.

⁸⁶ Para a história do tema da "imagem" no platonismo, na tradição bí-

concreto e dinâmico de uma como "situação" ontológica original e única do homem face ao mundo: êle atesta a presença e a dominação de Deus no exercício da sua própria dominação sôbre a natureza.⁸⁷ Como tal, o homem recebe o "espírito" (*ruah*) de Deus e torna-se "alma vivente".⁸⁸ Em uma palavra, o monoteísmo criacionista implica uma antropologia rigorosamente concreta e positiva, excluindo no homem qualquer dualismo de substâncias opostas e recusando decididamente os mitos da preexistência, da queda ou da descida da alma num corpo hostil, da evasão ou da transmigração.⁸⁹ Uma antropologia, por outro lado, em que a transcendência ativa do homem sôbre o mundo formula-se em têrmos de uma dialética histórica de *transformação* e não de uma dialética intemporal de *contemplanção*.

O caráter dinâmico da concepção hebraica do ser⁹⁰ funde-se assim estreitamente com a visão do destino histórico do homem. O mundo, com efeito, não é dado primeiramente como "natureza" fechada em si mesma; êle é essencialmente "aberto" à ação do homem. Juntos tecem um destino único.⁹¹ Sua essência não se descobre na significação de um *símbolo*, mas no sentido de uma *ação*.⁹² Desta sorte o pensamento bíblico realiza por um movimento espontâneo a articulação dialética do homem e do mundo numa dimensão que não se abre numa "harmonia cósmica", mas se constitui por uma iniciativa de *cultura*, que não

blica e na tradição cristã, ver H. MERKI O.S.B., *Omoiosis theô. von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Paulus Verlag, Freiburg i.d.Sch., 1952, págs. 65-91, e HENRI CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Aubier, Paris, 1956, págs. 31-70.

⁸⁷ Ver *Salmo* 8,5-7; *Eclesiástico*, 17,1-11.

⁸⁸ Ver *Gen.* 2,7. O caráter concreto da narração javista completa assim o ponto-de-vista mais elaborado da narração sacerdotal, acentuadamente teológica. Sobre a unidade do homem na antropologia bíblica ver P. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento*, (tr. it.) Marietti, Torino, 1950, págs. 176-185.

⁸⁹ Ver C. TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hebraïque*, ch. II, éd. du Cerf, Paris, 1953; *Études de métaphysique biblique*, págs. 60-71; J. LALOUË, *Bible et Classicisme*, págs. 53-58.

⁹⁰ Ver BOMAN, *op. cit.*, págs. 18-30. Nesta perspectiva situam-se as características tão peculiares do conceito bíblico de "palavra" (*dabar*) como exprimindo a plenitude dinâmica do ser, em contraposição ao grego *logos*. Ver *ibid.*, págs. 45-53; 147-148.

⁹¹ Ver E. BEAUCAMP, *La Bible et le sens religieux de l'univers*, págs. 133-148.

⁹² É a diferença tão agudamente assinalada por O. C. QUICK entre o "simbolismo" grego e o "instrumentalismo" hebraico, referida e analisada por BOMAN, *op. cit.*, págs. 148-153.

descobre uma *natureza*, mas cria uma *história*. Como foi profundamente observado: “desde que se oferece, a natureza apresenta-se reassumida humanamente, orientada humanamente. O homem aparece como o grande instituidor do sentido. E o universo, desde logo humanizado, mostra-se como a mais radical, a mais vasta, a mais fecunda das instituições. A história não é mais o que se desenrola sôbre a cena do mundo; é o que provoca o advento do mundo como mundo humano.⁹³ Humanismo histórico, portanto, o mais rigoroso e o mais conseqüente. Ele permite a manifestação da essência da subjetividade humana como liberdade que suscita um plano de concreto empenho do homem no mundo, de decisão, de responsabilidade histórica. Dêste modo um humanismo de conteúdo moral estritamente positivo faz, pela primeira vez, sua aparição na história. O nascimento e a evolução da “consciência moral” que viria a ser o fator dinâmico mais decisivo do prodigioso curso histórico da civilização ocidental teve lugar, sobretudo, no seio do humanismo bíblico com a formulação positiva e concreta do tema da responsabilidade e do problema do mal. Aqui também estamos em presença de uma radical “demitização”. O mal não é um princípio originário, a face sombria e caótica do ser, a “matéria” ou a individuação. Na unidade concreta e na continuidade profunda do homem e do mundo a única ruptura admitida na visão bíblica é aquela que se opera no plano da responsabilidade e da livre opção.⁹⁴ Como “imagem”, animado do “espírito” de Deus, o homem deve inserir-se ativamente no plano divino, assumir na sua liberdade e na sua ação o destino da criação: sua recusa, a inflexão egoísta do seu gesto de “posse” é o pecado de origem, a fonte do mal.⁹⁵ O dualismo no homem, de que as páginas da Bíblia nos transmitem o testemunho pungente, não é assim um dualismo de *natureza* mas o dualismo de um *sentido de*

⁹³ HENRY DUMÉRY, *Phénoménologie et Religion*, Paris, P.U.F., 1958, pág. 9; ver, do mesmo autor, *La Foi n'est pas un cri suivi de Foi et Institution*, Paris, págs. 51-63.

⁹⁴ Ver C. TRESMONTANT, *La doctrine morale des prophètes d'Israel*, págs. 59 segs. Aí encontram-se os desenvolvimentos sôbre o problema moral no pensamento bíblico que não cabem nos limites dêste estudo.

⁹⁵ É o que a narração javista da criação e da queda (*Gen. caps. 2 e 3*) exprime com incomparável força e verdade psicológica.

vida; uma ambiguidade que se levanta a cada passo do homem na história, que faz da história um diálogo dramático entre o homem e o universo, e a articulação sempre recomeçada de uma resposta pela qual o homem deve assumir livremente a carga de toda a criação face ao apêlo de Deus. É pois num plano de solidariedade no mesmo destino histórico, por êle livremente escolhido, que o homem é chamado a exercer sua ação sôbre o mundo.⁹⁶

A partir daqui um germe de universalismo orienta a elaboração e anima o crescimento da História Santa. Esta é, essencialmente, um processo de reintegração — de *redenção* — do mundo, ou seja de reelaboração de um mundo novo que tem o homem como centro e a paz de Deus como fim.⁹⁷ Seu “sobrenaturalismo” não se mostra por uma fulguração intermitente de prodígios cósmicos nem se manifesta como o espetáculo de uma representação divina desempenhada sôbre a cena do mundo. Êle é a decifração do ser do homem como “sinal” da presença e da ação de Deus. Como tal o homem é, segundo a revelação bíblica, transcendência radical sôbre a “natureza”, sôbre a sua própria “natureza”: êle passa além do seu ser “dado” para constituir-se como ser “chamado”. Apêlo de Deus que suscita e impele a História. Apêlo que é generosidade, dom; que é *graça*.

As grandes categorias da História Santa definem-se assim numa linha rigorosamente existencial enquanto exprimem as estruturas fundamentais da existência humana não como constitutivos de uma “essência”, mas como “situações” de uma “história”. Os grandes ritmos desta história retomam então, segundo um desenvolvimento progressivo, a estrutura destas “situações” para dar-lhes um conteúdo concreto no

⁹⁶ O pecado de origem e os pecados atuais situam-se assim no plano da vocação universalista do homem, como a manifestação de um radical egoísmo. Não são uma tara ingênita do individuo e sim a recusa de uma inserção livre e ativa no sentido divino da história. Ver H. DE LUBAC, *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme*, 4 éd. du Cerf, Paris, 1947, págs. 10-21.

⁹⁷ Não é difícil ver, como mostrou LOEWITH, entre outros, que a história marxista é também um processo de redenção a partir de um pecado de origem, a apropriação indébita dos meios de produção por indivíduos que vem a constituir a classe dominadora. Centrada também ela no homem, a história marxista não é capaz, entretanto, de definir um termo real a seu movimento e fica assim condenada a um “futurismo” místico. Ver J. DANIÉLOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, éd du Seuil, Paris, 1953, págs. 74-85.

agora histórico, no seu “tempo atual” como História Santa. Categorias existenciais ou situações fundamentais: tais são para a “consciência histórica” do homem da revelação bíblica as dimensões em que seu ser se abre ao apêlo de Deus e é assumido na “economia” da reintegração final — na “história da salvação”. São a Palavra ou Promessa, a Aliança divina, a Presença mesma de Deus através dos seus “sinais”.⁹⁸ Por elas o tempo se estrutura numa direção definida, ergue-se como um relêvo cujas linhas obedecem a um sentido único, torna-se, enfim, *convergente*. É a partir daqui que a consciência de Israel descobre na sua experiência histórica uma exemplaridade dinâmica, a manifestação privilegiada do desígnio de Deus. O aparecimento do “messianismo” condensa todos os temas da “consciência histórica” de Israel, reúne suas linhas de força,⁹⁹ Através da esperança militante do reino messiânico (o que constitui o fundo da mensagem dos Profetas) a Palavra descobre tôdas as suas promessas, a Aliança revela suas mais profundas exigências, a Presença de Deus na história abre-se enfim em tôdas as suas dimensões com a expectativa do Messias — Rei e Salvador.

É assim no contexto de uma cultura marcada pela mais original e ativa “consciência histórica” que o Cristianismo se origina, se desenvolve, e assume sua feição definitiva. Impossível explicá-lo como um amálgama sincretista de correntes religiosas diversas.¹⁰⁰ Tôda a sua significação se prende aos antecedentes que o preparam no seio da religião de Israel. Mas, doutra parte, é precisamente nesta relação de dependência que a originalidade do Cristianismo se destaca com

⁹⁸ Sobre estas categorias fundamentais da História Santa veja-se A. GELIN, *Les idées mâtresses de l'Ancien Testament*, éd. du Cerf, Paris, 1949, págs. 27-34. A categoria da Presença assume cada vez mais nitidamente a forma da realização histórica do Reino de Deus. Sobre a Palavra ver as páginas admiráveis de L. BOUYER, *La Bible et l'Évangile*, éd. du Cerf, Paris, 1951, págs. 11-38.

⁹⁹ Ver a publicação coletiva de notáveis exegetas católicos, *L'Attente du Messie*, Desclée, Paris, 1954.

¹⁰⁰ Inútil lembrar aqui que a solução sincretista na explicação das origens cristãs é hoje definitivamente ultrapassada. Ver, por exemplo, KARL PRÜMM, *Religiensgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, Pont. Inst. Bibl., Roma, 1954, págs. 187 segs. (para a filosofia antiga), 308 segs. (para os cultos místéricos), 552 segs. (para a piedade e culto), 584 segs. (para a gnose) e *passim*. Distinga-se cuidadosamente a solução “sincretista” dos problemas de transposição e assimilação orgânica de elementos culturais diversos, bem como do problema da significação da evolução religiosa do paganismo na perspectiva cristã. Ver *ibid.*, págs. 826-836.

os traços de uma fulgurante novidade.¹⁰¹ Tal novidade se impõe pela transposição da visão bíblica da história que o Cristianismo realiza, no implemento das suas categorias fundamentais com um conteúdo de insuperável plenitude, na decidida tomada de consciência do seu universalismo, na aceitação, enfim, da passagem do que era “figura” e “tipo” para o que se revela como Realidade definitiva. Entretanto, esta passagem e esta transposição não se operam — eis o ponto de decisiva importância — por um discurso dialético abstrato, por uma invenção do espírito, pela intuição de um gênio religioso solitário, mas pelo encontro social, historicamente datado, do povo de Israel e de JESUS de Nazaré. Encontro e revelação: a Boa Nova é anunciada e uma decisão absoluta deve ser assumida diante do Evento no qual se concentram as linhas da história que foi *tipo* e do qual partem as direções da história que é *realidade*. Evento único e Fato central, ou seja, uma existência histórica, a de JESUS de Nazaré, que surge assim como o Universal concreto normativo de toda a história.¹⁰² Nêle as grandes categorias da história santa realizam sua plena e vivente síntese: a Promessa torna-se Palavra substancial de Deus, a Aliança se interioriza no mistério da Encarnação, a Presença é epifania, na forma do homem, do ser mais íntimo de Deus.

A “essência do Cristianismo” consiste, pois, numa existência e numa ação, a Existência e a Ação do Cristo, que se situam e se exercem no coração mesmo da história.¹⁰³ A forma de “consciência histórica” que se constitui então, a partir da Fé em JESUS CRISTO, integra de uma parte todos os elementos dinâmicos da “consciência histórica” da cultura hebraica e eleva-se, por outro, ao plano de uma visão nova, dominada por uma certeza de audácia inaudita e de infini-

¹⁰¹ A originalidade do Cristianismo dentro do contexto religioso judaico recebeu nova luz com a descoberta dos manuscritos do Mar Morto referentes à seita de Qûmran. Ver J. DANIELOU, *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du Christianisme*, éd. de L'Orante, Paris, 1957; L. CERFAUX et al., *La secte de Qûmran et les origines du Christianisme*, Desclée, Paris, 1957.

¹⁰² Ver as reflexões profundas de H. U. VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire* (tr. fr.), Plon, Paris, 1955, págs. 48-77; 79-111.

¹⁰³ Ver R. GUARDINI, *L'essence du Christianisme* (tr. fr.), Alsatia, Paris, 1950, págs. 13-14; 25-86. Aí se encontra uma análise admirável da natureza própria do Cristianismo segundo o Novo Testamento em função da pessoa do Cristo.

tas conseqüências: o Absoluto que é origem da história se torna presente no seu centro, insere-se na sua contextura, confere-lhe uma definitiva densidade ontológica. Vemos desenharem-se aqui o problema da "positividade" do Cristianismo, tema constante das meditações profundas de um HEGEL. Mas, precisamente, êste problema torna-se insolúvel quando se formula em termos de justificação da existência histórica a partir de uma "essência" intemporal. Com efeito, em JESUS CRISTO como Presença real de Deus na história, o "tempo" não é o revestimento extrínseco e contingente de um ser transcendente, de um "eon" extramundano que apenas "desce" — sem se contaminar — ao mundo impuro da matéria e do devir temporal. Tal esquema gnóstico foi, ao contrário, desde logo denunciado e tenazmente combatido pelo cristianismo primitivo.¹⁰⁴ Não é num sentido vertical no espaço, como descida do "alto" ao "baixo", mas num sentido horizontal no tempo como sucessão do "tipo" e da "realidade" que à fé cristã se revela a presença de Deus no Cristo. Esta dimensão temporal da Encarnação confere, como mostrou O. CULLMANN,¹⁰⁵ à sucessão dos tempos na sua forma de "história santa" ou de "economia" divina uma estrutura ontológica dinâmica segundo um ritmo de *figuração-realização-consumação* que se apoia numa Presença situada no "centro" da história e coextensiva a todo o seu

¹⁰⁴ De tal combate as páginas do IV Evangelho e da 1.^a Epístola de São João nos dão o primeiro e insuperável testemunho. Como é sabido, a oposição entre a Igreja e a Gnose concentrou-se na inteligência do mistério da Encarnação. No fundo, duas concepções do tempo e da história encontravam-se em inconciliável conflito. Ver C. H. PUECH, *La gnose et le temps*, *Eranos Jahrbuch* 20 (1951), pág. 57; e *Temps, histoire et mythe dans le Christianisme des premiers siècles*, *Proceedings of the 7th Congress for the History of Religions*, North Holl. Publ. Comp., Amsterdam, 1951, págs. 33-52 (sobretudo pág. 40). Para W. NESTLE a concepção grega do tempo (em contraposição à concepção bíblico-cristã) é a única capaz de fundar uma concepção coerente da história; ver *Die Krisis des Christentums*, Kroner, Stuttgart, 1947; esta opinião, praticamente isolada, soa, entretanto, como um paradoxo. Ver, ao contrário, as páginas penetrantes e densas de W. H. V. READE, *The christian challenge to philosophy*, págs. 38-69.

¹⁰⁵ Na obra já citada, *Christ et le temps, Temps et histoire dans le Christianisme primitif*. Ver, sobretudo, o cap. 1.^o da II parte sobre o caráter temporalmente único do Evento central da história, a Encarnação, págs. 86-92; a interpretação de CULLMANN permanece, entretanto, demasiado presa ao esquema linear do tempo. Ver, a respeito, BOMAN, *op. cit.*, pág. 104 segs. e G. PIDOUX, "A propos de la notion biblique du temps", *Rev. de Théol. et Philosophie*, 3ème série II, (1952), págs. 120-125. Para uma apreciação do livro de CULLMANN do ponto-de-vista da teologia católica, ver T. G. CHIFFLOT, G. P., *Le Christ et le temps*, La Maison-Dieu n.^o 13, (1948), págs. 26-49.

curso. Com efeito, a “consciência histórica” de Israel, embora superando o mito de um “tempo sacral” originário submetido às leis de um “arquétipo de repetição”,¹⁰⁶ não conseguiu firmar numa Realidade igualmente histórica e absoluta o cronomorfismo da representação de um desenvolvimento que, a partir da criação e da eleição, se projeta em direção a uma plenitude futura. O “messianismo” fica ameaçado pelo “futurismo” de um fim dos tempos sempre iminente, por uma escatologia de exaltação mística e de fuga do mundo. No Cristianismo, ao contrário, o “centro” absoluto da história é dado num segmento positivo e empiricamente constatável do tempo, que é a existência histórica de JESUS.¹⁰⁷

Esta transformação radical da perspectiva histórica do judaísmo permite, em primeiro lugar, uma interpretação original da Escritura e do tempo anterior ao Cristo, a interpretação “tipológica” que permanece fundamental na visão cristã da história. É como se a “consciência histórica” de Israel não vivesse senão de uma “imensa incoerência”¹⁰⁸ — entre a certeza audaz e a desmesurada esperança de deter a chave da história e caminhar para seu desfêcho vitorioso e o humilde destino de um pequeno grupo semita — até que a Presença real do Absoluto no mais íntimo dá trama histórica viesse iluminar todos os seus fios. Assim surgiu, face ao comentário rabínico pulverizado em mil pormenores casuísticos, a vigorosa exegese cristã constituindo a primeira e insuperável forma de expressão de uma “consciência histórica” que entende recuperar à luz do Cristo a totalidade do passado e antecipar o sentido do futuro. O ritmo triádico do pensamento “tipológico” retoma as realidades¹⁰⁹ expressas nas grandes categorias históricas da visão bíblica — a Pala-

¹⁰⁶ “Demitização” na qual consiste, como vimos, a originalidade do judaísmo. Sobre o “tempo sacral” ver MIRCEA ELIADE, *Traité d'Histoire des Religions*, Payot, Paris, 1949, págs. 332-349; *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, Paris, 1949; *O Sagrado e o Profano*, Livros do Brasil, Lisboa, s/d, págs. 61-94.

¹⁰⁷ Ver O. CULLMANN, *op. cit.*, págs. 57-65.

¹⁰⁸ Ver H. DE LUBAC, *Catholicisme*, pág. 132.

¹⁰⁹ As realidades e não um sentido exotérico oculto sob o sentido literal das Escrituras; o problema, como observou J. DANIELOU (*Christianisme et Histoire*, art. cit., pág. 170, n. 2) não é o da relação de sentidos literários, mas o da relação de realidades dinamicamente orientadas numa direção única do tempo.

vra, a Aliança, a Presença — para ordenar o seu conteúdo num desenvolvimento orientado de “tempos” da história marcados cada um pela irreduzível singularidade (*efápax, semel*) do seu acontecer.¹¹⁰ Tais são o “tempo da preparação” — do Antigo Testamento, das “figuras”, das realidades incoativas, da história que espera; o “tempo da plenitude” — da Boa Nova ou do Novo Testamento, dos “exemplares”, das realidades absolutas, da história que possui; o “tempo da consumação” — do Julgamento, das realidades manifestadas, da história que repousa na paz final de Deus.¹¹¹

Mas a originalidade dêste ritmo triádico que manifesta a mais radical valorização da história — a superação definitiva do que ELIADE denomina justamente o “terror da história” — reside precisamente nos predicados absolutamente singulares do seu momento central: o Fato do Cristo e, em definitivo, o Evento pascal. Aqui, com efeito, a realidade total e absoluta, aquela que aparece antecipada na “figura” e que será inteiramente manifestada na “consumação”, existe e age num tempo histórico e confere a êste tempo a dignidade de um *kairós* supremo,¹¹² uma exemplaridade dinâmica que se estende ao curso inteiro da história: o que veio antes só foi possível como marcha do esboço para a obra perfeita, o que vem depois só é possível como recapitulação de tôdas as coisas numa plenitude já historicamente realizada.¹¹³

¹¹⁰ A noção capital de “singularidade do evento” (*efápax, semel, uma só vez*) que CULLMANN estuda na segunda parte do seu livro aplicando-a a cada fase da História Santa, distingue radicalmente o “tempo cristão” do “tempo sacral” dos mitos cuja propriedade fundamental é a *repetibilidade*. Ver também M. ELIADE, *Temps, Histoire et Mythe*, art. cit., págs. 38-39.

¹¹¹ Sobre os três momentos da História Santa ver J. DANIELOU, *Christianisme et Histoire*, art. cit., págs. 167-174.

¹¹² A noção de *kairós* (ver, por ex., *Marc. 1,15*) exprime, na concepção bíblico-cristã, um momento decisivo do tempo, um “acontecer” que marca o avanço da História Santa: o *kairós* central será, então, a Existência e a Ação do Cristo. Ver, a respeito, O. CULLMANN, *op. cit.*, págs. 27-31; K. PRÜMM, *Il Cristianesimo come novità di vita*, Morcelliana, Brescia, 1955, págs. 70-73; C. FABRO, *La Storiografia nel pensiero cristiano*, em *Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1954, vol. IV, págs. 311-503 (aqui, págs. 319-330).

¹¹³ É precisamente na inaudita novidade de tal visão que se exprime a radical valorização da história pelo Cristianismo, a inversão mais imprevisível do exemplarismo grego. Neste, com efeito, o Modelo, a realidade perfeita, está fora do tempo e a marcha cíclica das coisas do tempo é a sua imperfeita e precária “imitação”. Na visão cristã o Exemplar é como que tecido na trama mesma da

Assim, o ritmo triádico do pensamento “tipológico” recolhe a totalidade da história num Centro absoluto que não é uma mítica “origem” ou um mítico “fim dos tempos” nem é a evasão vertical para um céu intemporal de essências. Neste Centro a “consciência histórica” cristã faz repousar seu invencível realismo.¹¹⁴ Sua estrutura se define numa referência constitutiva ao Cristo, é a partir da sua Existência e da sua Ação que suas linhas podem ser traçadas. Mas se ela se apoia na afirmação de um Absoluto que é também *humana existência* e, portanto, “tempo humano”, sua compreensão do tempo total do mundo, a dimensão “antropológica” torna-se nela uma dimensão privilegiada, a matriz última e radical de interpretação da história.

Temos pois levados ao têrmo das suas exigências os princípios fundamentais da “consciência histórica” bíblica tal como acima a descrevemos. A transcendência ativa do homem sôbre o mundo, a assunção do universo na linha do destino humano exprime-se aqui como interiorização de tôdas as coisas no mistério do Cristo — na sua Ação redentora e no Evento pascal — de tal sorte que, perdida a sua opacidade e quebrado o encanto da fabulosa gestação de mitos com que se mostra ao homem pagão, o universo participa, na visão cristã, da marcha da história para a paz de Deus. A Ação redentora do Cristo eleva o homem e o mundo — ou o *homem-no-mundo* como indissolúvel unidade — até aquêlo plano de liberdade original — a “*liberdade da glória dos filhos de Deus*” de que fala S. PAULO num texto

história e nela desdobra sua realidade normativa. Ver H. DE LUBAC, *Catholicisme*, págs. 140-141, e também o estudo extremamente interessante de J. MOUROUX, *La conscience du Christ et le temps*, Recherches de Sc. Rel. 47, (1959), págs. 321-344, capítulo de um livro em preparação *Le mystère du temps*. Sôbre a “plenitude dos tempos” que se realiza no Cristo, ver M. SCHMAUS, *Von den letzten Dingen*, Regensburg-Münster, 1948, págs. 66-75; e sôbre a unidade do universo e da história no Cristo, na perspectiva da Redenção, ver G. SALET, “La croix du Christ, unité du monde”, *Nouv. Rev. Théol.*, 64 (1937), págs. 225-260.

¹¹⁴ É justamente êste realismo que distingue radicalmente o uso da “tipologia” pelos Padres do “alegorismo” dos escritores gregos. Na vasta bibliografia acêra da exegese tipológica, destacamos o livro de J. DANIELOU, *Sacramentum Futuri, Études sur l'origine de la typologie biblique*, Beauchesne, Paris, 1950: sôbre o ritmo triádico do pensamento tipológico, ver págs. 55-85. Ver também o artigo de HENRI DE LUBAC, *A propos de l'Allégorie chrétienne*, *Rec. de Scienc. Rel.* 47, (1959), págs. 543, onde são formuladas excelentes observações críticas ao livro recente de JEAN PEPIN, *Mythe et Allégorie*, Aubier, Paris, 1958, com respeito à originalidade do método de interpretação dos escritores cristãos.

capital¹¹⁵ — em que o gesto do homem que *transforma* o mundo *consagra*-o também no seu definitivo ser. Êste ser definitivo do mundo, segundo ainda a grandiosa visão paulina, repousa também êle no Cristo. A exemplaridade dinâmica do Verbo Encarnado torna-se, por uma passagem análoga àquela que no Antigo Testamento conduziu do Deus da história ao Deus do universo, o fundamento de tôda a criação.¹¹⁶

A transcendência do homem como “imagem de Deus” sôbre o universo material e sôbre tôda natureza que é “dada” — sôbre sua própria natureza — fica assim definitivamente fundada na vocação à “conformação” com o Cristo — anunciado, manifestado, continuado — que, como vaga de fundo poderosa e única, eleva a história humana e a atira em direção às profundidades do ser de Deus.¹¹⁷ Em definitivo, a “consciência histórica” do Cristianismo, prolongando o impulso das preparações bíblicas e surgindo no seio da civilização helenístico-romana como irresistível experiência de uma radical “novidade de vida”, se constitui como uma exploração em tôdas as dimensões do “mistério” do Cristo.¹¹⁸ Sua concreta realização e as condições do seu au-

¹¹⁵ Rom. 8.19-21. Ver o comentário de J. HUBY, *L'Épître aux Romains*, 11 éd., Beauchesne, Paris, 1940, págs. 293-301. E sôbre os antecedentes do texto no Antigo Testamento, ver E. BEAUCAMP, *op. cit.*, págs. 176-181.

¹¹⁶ Esta primazia absoluta do Cristo domina, como é sabido, o horizonte dogmático das *Cartas do Cativo* do Apóstolo e encontra sua expressão mais marcante em Col. 1,15-20 e Efés. 1,3-14; ver o comentário de HUBY, *Les Épîtres de la Captivité*, 13 éd. Beauchesne, Paris, 1947, págs. 35-48; 158-168. Ver ainda as páginas clássicas de F. PRAT, *La Théologie de Saint Paul*, 14 éd., Beauchesne, Paris, 1927, I, págs. 342-358; II, págs. 175-178. A *Carta aos Hebreus* (1,2-4) retoma os mesmos termos do pensamento de PAULO; e, por outro lado, deve ser lembrada aqui a teologia do Logos no Prólogo de S. JOÃO.

¹¹⁷ A incorporação no Cristo e a conformação com Êle como desígnio fundamental da divina vocação de todos os homens à vida sobrenatural, é um tema inesgotável da teologia bíblica neotestamentária. Ver, por exemplo, J. HUBY, *Mystiques paulinienne et johannique*, Desclée, Paris, 1946, págs. 13-35; 155-170; J. BONSIRVEN, *L'Évangile de Paul*, Aubier, Paris, 1948, págs. 215-219; 239-242; L. BOUYER, *La Bible et l'Évangile*, págs. 177-208.

¹¹⁸ Sôbre o “mistério” do Cristo, tema central da pregação de PAULO, o estudo fundamental é o de D. DEDEN, *Le “mystère” paulinien*, Eph. Teol. Lovanienses 13, (1936), págs. 405-442. Ver também L. CERFAUX, *La Théologie de l'Église suivant S. Paul*, 2 éd., éd. du Cerf, Paris, 1948, págs. 229-242. A experiência da “novidade de vida” trazida pelo Cristianismo foi estudada por KARL PRUMM na obra *Christentum als Neuheitserlebnis*, Herder, Friburgo B, 1939, que utilizamos na tradução italiana já citada, *Il Cristianesimo come novità di vita*; sôbre a experiência do “mistério” do Cristo na Igreja primitiva, ver o sugestivo

capital¹¹⁵ — em que o gesto do homem que *transforma* o mundo *consagra-o* também no seu definitivo ser. Êste ser definitivo do mundo, segundo ainda a grandiosa visão paulina, repousa também êle no Cristo. A exemplaridade dinâmica do Verbo Encarnado torna-se, por uma passagem análoga àquela que no Antigo Testamento conduziu do Deus da história ao Deus do universo, o fundamento de tôda a criação.¹¹⁶

A transcendência do homem como “imagem de Deus” sôbre o universo material e sôbre tôda natureza que é “dada” — sôbre sua própria natureza — fica assim definitivamente fundada na vocação à “conformação” com o Cristo — anunciado, manifestado, continuado — que, como vaga de fundo poderosa e única, eleva a história humana e a atira em direção às profundidades do ser de Deus.¹¹⁷ Em definitivo, a “consciência histórica” do Cristianismo, prolongando o impulso das preparações bíblicas e surgindo no seio da civilização helenístico-romana como irresistível experiência de uma radical “novidade de vida”, se constitui como uma exploração em tôdas as dimensões do “mistério” do Cristo.¹¹⁸ Sua concreta realização e as condições do seu au-

¹¹⁵ *Rom.* 8,19-21. Ver o comentário de J. HUBY, *L'Épître aux Romains*, 11 éd., Beauchesne, Paris, 1940, págs. 293-301. E sôbre os antecedentes do texto no Antigo Testamento, ver E. BEAUCAMP, *op. cit.*, págs. 176-181.

¹¹⁶ Esta primazia absoluta do Cristo domina, como é sabido, o horizonte dogmático das *Cartas do Cativo* do Apóstolo e encontra sua expressão mais marcante em *Col.* 1,15-20 e *Efés.* 1,3-14: ver o comentário de HUBY, *Les Épîtres de la Captivité*, 13 éd. Beauchesne, Paris, 1947, págs. 35-48; 158-168. Ver ainda as páginas clássicas de F. PRAT, *La Théologie de Saint Paul*, 14 éd., Beauchesne, Paris, 1927, I, págs. 342-358; II, págs. 175-178. A *Carta aos Hebreus* (1,2-4) retoma os mesmos termos do pensamento de PAULO; e, por outro lado, deve ser lembrada aqui a teologia do Logos no Prólogo de S. JOÃO.

¹¹⁷ A *incorporação* no Cristo e a *conformação* com Êle como designio fundamental da divina vocação de todos os homens à vida sobrenatural, é um tema inesgotável da teologia bíblica neotestamentária. Ver, por exemplo, J. HUBY, *Mystiques paulinienne et johannique*, Desclée, Paris, 1946, págs. 13-35; 155-170; J. BONSIRVEN, *L'Évangile de Paul*, Aubier, Paris, 1948, págs. 215-219; 239-242; L. BOUYER, *La Bible et l'Évangile*, págs. 177-208.

¹¹⁸ Sôbre o “mistério” do Cristo, tema central da pregação de PAULO, o estudo fundamental é o de D. DEDEN, *Le “mystère” paulinien*, Eph. Teol. Lovanienses 13, (1936), págs. 405-442. Ver também L. CERFAUX, *La Théologie de l'Église suivant S. Paul*, 2 éd., éd. du Cerf, Paris, 1948, págs. 229-242. A experiência da “novidade de vida” trazida pelo Cristianismo foi estudada por KARL PRUMM na obra *Christentum als Neuheitserlebnis*, Herder, Friburgo B, 1939, que utilizamos na tradução italiana já citada, *Il Cristianesimo come novità di vita*; sôbre a experiência do “mistério” do Cristo na Igreja primitiva, ver o sugestivo

tênico exercício nascem da ação de JESUS *anunciando* (Mat. 16,13-20) e *constituindo* a Igreja no Ato redentor da Cruz; e tomam definitiva consistência na revelação de Pentecostes (Atos 2,1-41) onde o discurso de PEDRO é já uma visão da história centrada em JESUS como *Kyrios e Cristo* (v. 36).

A Igreja Corpo do Cristo segundo a célebre comparação pauliniana e prolongação histórica do seu "mistério" constitui-se assim, a partir do Centro absoluto, como a direção positiva do crescimento da história e da realização do homem.¹¹⁹ É, pois, num organismo social cujo crescimento histórico se desenvolve segundo uma dialética de integração de todos os valores humanos e na perspectiva de uma destinação transcendente do homem, que a compreensão da história prolonga para a consciência cristã sua referência essencial à existência histórica do Cristo. Um aparente paradoxo: a mais rigorosa concepção "antropológica" do tempo e a mais audaz promoção da "subjetividade" como matriz das significações históricas deposita numa comunidade institucionalmente constituída a responsabilidade e a carga dos empenhos históricos decisivos, do próprio êxito final da história. Na realidade a estrutura comunitária é aqui como a emanção de um mistério de infinita interioridade, a interioridade da presença substancial de Deus no Cristo. Participação desta interioridade num movimento que se expande no tempo — e constrói assim a história — e reflui continuamente para o Centro divino — e nêle funda o mistério da vocação pessoal de cada homem, sua secreta originalidade — tal é a Igreja como comunidade vivente das "imagens de Deus". Nela, a comunhão *personaliza*. Porque a essência mais íntima do seu ser, do seu próprio mistério como do mistério mesmo do Cristo se constitui no plano do ato mais profundo do sujeito espiritual, o ato do seu livre dom de si, do seu amor. Para a "consciência histórica" cristã a realidade última da história é o amor criador de Deus — a divi-

artigo de J. GUILLET, *Jésus-Christ, vie de l'Église naissante*, Christus, 1 (1954), págs. 8-22; e sobre Cristologia e história na doutrina patrística, ver J. DANIELOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, págs. 181-200.

¹¹⁹ Ver HENRI DE LUBAC, *Catholicisme*, págs. 207-239.

na *agápe* — presente substancialmente no Cristo, presente dinamicamente na Igreja.¹²⁰ A história surge assim como um imenso e irresistível processo de *personalização* e, conjuntamente, de *universalização*. Seu último ato deverá ser a perfeita interiorização das liberdades e do universo em que elas exerceram sua opção por Deus em JESUS CRISTO como Têrmo absoluto da história — porque seu Centro — e Universal concreto em que tôdas as coisas são “recapituladas”.¹²¹

Os elementos estruturais da “consciência histórica” cristã aparecem dêste modo perfeitamente constituídos e definidos a partir dos escritos neotestamentários. A expansão do Cristianismo no mundo mediterrâneo, a pregação da Boa Nova, provocando na mais refinada das culturas a mais extraordinária fermentação ideológica, dá início ao confronto grandioso entre a visão bíblico-cristã e a visão helênica do mundo. De que sorte a “consciência histórica” originada da nova Fé reage diante das representações prestigiosas e ilustres que, sob os nomes de PLATÃO, de ARISTÓTELES, dos mestres do Pórtico e do Jardim, falam do destino sereno do universo retornando eternamente sôbre si mesmo? É tôda a história do pensamento cristão antigo que deveria ser analisada do ponto-de-vista da concepção do tempo e da história.¹²² Baste-nos evocar aqui os nomes de S. IRINEU e de S. AGOSTINHO que no século II e nos inícios do século V exprimem a originalidade da “consciência histórica” cristã em face do helenismo. IRINEU é o primeiro grande teólogo da Encarnação entendida como chave da história. Êle retoma e aprofunda a nação pauliniana de “recapitulação” e sua refutação ardente e profunda do gnosticismo marca talvez a primeira tomada de consciência de uma original e compreensiva visão da história pela reflexão cristã dos tempos pós-

¹²⁰ A noção neotestamentária de “agápe” oferece, assim, um ponto-de-vista privilegiado a partir do qual se articulam as linhas do mistério cristão. Ver, a respeito, a obra magistral de V. WARNACH O.S.B., *Agape: die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1951, sobretudo a III parte, sôbre a “agápe” como “mistério primordial” e sentido da história do mundo (págs. 481 segs.).

¹²¹ Ver *Efésios* 1,10; e J. HUBY, *Les Epîtres de la Captivité*, págs. 163-166.

¹²² Ver o estudo já citado, com criteriosa seleção de textos (das origens ao século XII) de CORNELIO FABRO, *La Storiografia nel pensiero cristiano*, Grande Antologia Filosófica, IV, págs. 311-503.

-apostólicos.¹²³ Quanto à concepção grandiosa de AGOSTINHO ela não cessou de inspirar a especulação teológica e sua influência foi decisiva na evolução dos ideais culturais que conduziram à forma moderna da sociedade ocidental.¹²⁴ A doutrina agostiniana do tempo realiza, com a riqueza de admiráveis intuições, a síntese entre as exigências da interioridade — do valor único da pessoa — e da comunidade eclesial no seu crescimento para a consumação da história.¹²⁵ No limiar da idade da cultura que passa a evoluir sob o signo do Cristianismo e que será a primeira realização histórica de uma *aetas christiana*, a obra de AGOSTINHO e sua visão das “duas cidades” eleva-se como o pórtico majestoso por onde deverão penetrar tôdas as idéias e tôdas as aspirações que se cruzarão no complexo e rico mundo medieval, ;

III

Mas, nosso intento aqui não é acompanhar o destino da “consciência histórica” cristã nos séculos em que a civilização ocidental se elabora e prepara as “crises” decisivas que se resolverão na grande aventura planetária dos tempos modernos.¹²⁶ Já mostramos na primeira parte dêste estudo como os conflitos latentes ou manifestos da cultura medieval conduziram à sua dissolução que, com o advento da cultura moderna, assinalou também o advento de uma nova “consciência histórica”. Esta erige a referência ao homem

¹²³ Ver K. PRUMM, *Göttliche Pannung und menschliche Entwicklung nach Ireneus*, Scholastik 13 (1938), págs. 206-224; 342-366; J. DANÉLOU, *Saint Irénée et les origines de la théologie de l'histoire*, Rech. de Scienc. Rel. 34 (1947), págs. 227-231.

¹²⁴ Ver o estudo de E. GILSON, *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*, Institut Sup. de Phil., Louvain, 1953.

¹²⁵ A bibliografia a respeito é imensa e aumenta incessantemente. O livro de JEAN GUITTON, *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et Saint Augustin*, modelo de análise comparativa de “mentalidades” culturais diversas num terreno decisivo de confronto, permanece como uma referência indispensável. Nêse se inspira largamente para a sua análise das Confissões, J. M. LE BLOND, *Les Conversions de S. Augustin*, Aubier, Paris, 1950. De importância são também os estudos de H. I. MARROU, *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez S. Augustin*, Vrin, Paris-Montréal, 1950, e de J. CHAIX-RUY, *Saint Augustin, temps et histoire*, Les Etudes Augustiniennes, Paris, 1956; Id. *Anti-historisme et théologie de l'histoire*, Recherches Augustiniennes, 1 (1958), págs. 287-302.

¹²⁶ Ver o capítulo de E. GILSON sobre a Idade Média e a história, “L'Esprit de la philosophie médiévale, 2 éd., Vrin, Paris, 1944, págs. 365-382.

e à sua ação em princípio radical de interpretação da história e do mundo. Essencialmente “antropológica”, ela suscita por isso mesmo um novo tipo histórico de subjetividade, a subjetividade do homem como ativa transcendência sobre o mundo, como criador do universo das leis científicas e demiurgo da transformação técnica da natureza. A partir desta perspectiva fundamental os ideais culturais da idade moderna desenvolvem-se originariamente como ideais “profanos”, indiferentes a qualquer transcendência que não seja a do homem mesmo sobre o universo material e sobre suas próprias criações histórico-culturais. A educação, a pesquisa, a organização técnica, a racionalização da vida, a socialização planificada e, como estrêla permanentemente elevada no horizonte do novo céu histórico, o Progresso: é sob esta constelação de valores que vive e age o homem moderno. Se é indubitável a vinculação da nova forma de “consciência histórica” com a concepção bíblico-cristã da história como livre criação do homem, que provocou afinal a liquidação do “cosmos” divino e eterno”,¹²⁷ a polêmica anti-cristã que está na base dos ideais históricos surgidos da revolução científica moderna, não é menos patente.¹²⁸

Vimos anteriormente como a sucessão de formas com que a filosofia moderna, a partir sobretudo do século XVIII, tentou exprimir as exigências da “consciência histórica” criadora destes ideais termina afinal — para além de tôdas as manifestações de naturalismo positivista, de irracionalismo pessimista ou de relativismo cético — numa doutrina da *subjetividade constituinte* e numa *visão evolutiva* do uni-

¹²⁷ O testemunho de um historiador como PIERRE DUHEM é aqui suficientemente expressivo: para que fôsse possível a revolução da ciência moderna “era necessário que os outros fôsem rebaixados da posição divina em que a Antiguidade os colocara, e-a preciso que se produzisse uma revolução teológica. Esta revolução será obra da teologia cristã” (*Le Système du monde*, nouv. tirage, Hermann, Paris, 1954, vol. II, pág. 453).

¹²⁸ As origens históricas desta polêmica anti-cristã são extremamente complexas e requerem uma investigação pormenorizada. Veja-se, como primeira aproximação, P. CHAUCHARD, *La Science détruit-elle la Religion?* Arthème Fayard, Paris, 1958, págs. 9-26, e as reflexões pertinentes de FRIEDRICH DESSAUER, *Der Fall Galilei und wir*, Knecht, Frankfurt, 1951, págs. 76-104. Para a época recente, ver F. RUSSO, *Cent années d'un dialogue difficile entre la science et la foi*, Recherches et Débats, 4 (Mai 1953), págs. 7-30. O grande astrofísico FRED HOYLE dá-nos uma expressão contemporânea significativa deste anticristianismo na conclusão do seu livro *The Nature of the Universe*, Blackwell, Oxford, 1953, págs. 105-112.

verso. E o universo evolutivo descobre-se precisamente como horizonte mundano último da subjetividade que constrói a ciência. Em duas dimensões, portanto, se prolonga a afirmação do absoluto *humanismo histórico* com que a “consciência histórica” moderna parece situar-se em inconciliável oposição com a visão cristã. Se a subjetividade é *constituente* dos valores e das normas e é a fonte original da própria transcrição do mundo em termos de universo científico, ela não pode admitir um *sentido* para a sua inserção ativa no mundo — para a *história* — que não seja pôsto na sua autopoisição; e se o universo aparece à interpretação científica como um imenso processo evolutivo, é no *presente* do conhecimento e da ação do homem que a direção atual dêste processo se descobre e mesmo se decide. Um Centro absoluto da história deve ceder lugar à criação sempre renovada de um *sentido* que, no “agora” histórico, define a marcha da evolução. Assim, a significação mesma do mundo permanece continuamente suspensa dos “projetos” históricos do homem. A história torna-se criadora de um “mundo do homem”: um mundo *interpretado* pelo “projeto” da ciência em incessante progresso e *transformado* sempre mais profundamente pelo “projeto” da técnica.

O confronto entre a “consciência histórica” suscitada pela revelação bíblico-cristã, tal como nas páginas anteriores a tentamos delinear, e a “consciência histórica” que se constituiu a partir da “crise” renascentista e da edificação da imagem científica do mundo exclui, pela seriedade mesma dos problemas que envolve, qualquer solução de um concordismo fácil e superficial. Se buscamos longamente descrever a gênese das duas estruturas culturais que hoje se apresentam animadas de um dinamismo histórico capaz de apontar à civilização do milenário que vai começar uma direção de marcha, é que a visão de caminhos divergentes parece, à primeira vista, opô-las frontalmente entre si. Sim, um cristão de hoje é também um “homem moderno”; e participa, mesmo nas suas reações de defesa, dos ideais culturais do mundo em que vive.¹²⁹ Mas poderá êle empenhar-se com

¹²⁹ Aos representantes de um “tradicionalismo” extremado conviria, sem dúvida, dirigir a ironia de PASCAL: se está provado que a terra gira, “todos os

sã consciência na aventura do humanismo prometeico e na criação de um “mundo do homem”? Êste “mundo do homem” poderá ser assumido no advento do “mundo de Deus”? O “homem moderno” poderá por sua vez, sem apartar-se das fontes do seu dinamismo histórico — a infinita criatividade dos seus “projetos” e a visão evolutiva do universo — aceitar a presença de um Absoluto a um tempo transcendente à história e situado historicamente na franja de um mundo cultural hoje definitivamente ultrapassado?

Quanto ao “homem moderno”, se nós o ouvimos através do testemunho de um FRED HOYLE, de um JULIAN HUXLEY,¹³⁰ de tantos outros (sem falar na grande acusação marxista da “alienação”) a resposta parece não comportar dúvida. O “homem cristão” hesita. E, na verdade, êle se vê diante de uma encruzilhada e é atraído pela solicitação de caminhos opostos. A antiga expectativa da vinda iminente do Reino assume para muitos pensadores cristãos a forma de um “escatologismo” que fere com a sentença de uma radical depreciação todos os valores terrenos, o prometeísmo da história humana e, mais que tudo, a ciência físico-matemática e a técnica que parece desarticlar o ser “natural” do homem.¹³¹ Por outro lado, a mensagem paulina do Cristo

homens juntos não a impediriam de girar nem se impediriam a si mesmos de girar com ela”. (XVIII *Provinc.* éd. CHEVALIER, Bibl. de la Pléiade, pág. 673).

¹³⁰ Quanto a HUXLEY e o seu *evolutionary humanism* ver, por exemplo, *Evolution in Action*, Chatto and Windus, London, 1953, págs. 134 segs.

¹³¹ Êsse “escatologismo” assume forma exasperada na obra de L. CHESTOV. Já nos referimos, na primeira parte dêste estudo, ao dualismo gnóstico que está na base do “escatologismo” de N. BERDIAEFF: ver, por exemplo, *Essai de Méta-physique eschatologique*, Aubier, Paris, 1946, págs. 223-248. No campo protestante destaca-se a posição de KARL BARTH que, com os matizes próprios de um grande pensador, se situa inteiramente na linha do pessimismo dos Reformadores: ver L. MALEVEZ, “La vision chrétienne de l’histoire I, Dans la théologie de Karl Barth”, *Nouv. Rev. Théol.* 71 (1949), págs. 113-134. Sem ceder a um pessimismo extremo, a tendência “escatologista” de certos pensadores católicos não é menos acentuada: ver, por exemplo: L. BOUYER “Christianisme et Eschatologie”, *La Vie Intellectuelle*, Oct. 1948, págs. 1-38. A obra de GABRIEL MARCEL é, talvez, a mais significativa dêste ponto-de-vista: ver, por exemplo, *Les hommes contre l’humain*, La Colombe, Paris, 1957, págs. 59-76; 161-187. Ver também, o “Liminaire”, que se apresenta como um manifesto anticientífico e antitécnico, da revista *Dieu Vivant*, n.º 7, 1947, págs. 7-16. Quanto ao pensamento de J. DANIELOU, se a sua tendência fundamental é “escatológica” (ver G. THILS, *Théologie des réalités terrestres*, II, págs. 40-45), a expressão desta tendência

“recapitulador” de tôdas as coisas encontra eco poderoso naqueles que colocam no centro da sua visão a Encarnação como instauradora de um sentido positivo para a história humana e consagradora de todos os seus valores.¹³² A dimensão “escatológica” é, sem dúvida, essencial ao Cristianismo, e se desdobra necessariamente a partir do *evento central* da Ressurreição conferindo ao tempo cristão no intervalo entre a Páscoa e a Parusia uma estrutura que DANIELOU justamente denominou *catacrônica*.¹³³ Assim, nesta hora de tão decisivas opções para a consciência cristã, a lição de teólogos que põem em relêvo êste aspecto da Boa Nova, como DANIELOU, L. BOUYER, GUARDINI e outros, é preciosa e necessária. Forçoso é reconhecer, entretanto, que a rigorosa elaboração de uma teologia da “recapitulação” da história humana (e de todos os seus valores positivos) no Cristo, apenas começa a ser tentada.¹³⁴ Ora — tôdas as nossas pá-

torna-se sempre mais equilibrada: ver *Essai sur le mystère de l'histoire*, págs. 29-38. O mesmo deve-se dizer de R. GUARDINI: ver, por exemplo, *La Puissance, essai sur le règne de l'homme* (tr. fr.) éd du Seuil, Paris, 1954, págs. 65 e segs.

¹³² A êsse PAUL HENRY denomina “encarnacionistas”: *The christian philosophy of history*, art. cit., pág. 431. Encontramos a expressão mais vigorosa e original desta tendência na obra de P. TEILHARD DE CHARDIN; e, numa forma particularmente feliz, na resposta de F. RUSSO ao “Liminaire” já citado de *Dieu Vivant*, *ibid.* n.º 8, 1947, págs. 139-142. Ver ainda L. MALEVEZ, “La philosophie chrétienne du progrès”, *Nouv. Rev. Théol.* 64 (1937), págs. 387-385; Id. *La vision chrétienne de l'histoire, II Dans la théologie catholique*, *ibid.*, 71 (1949), págs. 244-264; E. RIDEAU, *Consécration, le Christianisme et l'activité humaine*, Desclée, Paris, 1945; G. THILS, *Théologie des réalités terrestres, I, Préludes*, Desclée, Paris, 1947; D. DUBARLE, “Optimisme devant ce monde”, *Revue des Jeunes*, Paris, 1949; Id. *Humanisme scientifique et raison chrétienne*, Desclée, Paris, 1953; FRIEDRICH DESSAUER, *Mensch und Kosmos*, Knecht, Frankfurt, 1949; Id. *Religion in Lichte der heutigen Naturwissenschaft*, *ibid.*, 1952; Id. *Am Rande der Dinge*, *ibid.*, 1952; Id. *Streit um die Technik*, 2. Aufl., *ibid.*, 1958, págs. 236-261; F. RUSSO et al. *Pensée scientifique et foi chrétienne*, *Recherches et Débats* 4 (Mai 1953); E. MOUNIER, *La petite peur du XXème siècle*, La Baconnière, Neufchâtel, 1950 (tr. bras., Agir, Rio, 1958) M. D. CHENU, *Pour une théologie du travail*, éd. du Seuil, Paris, 1955.

¹³³ No sentido em que o “fim dos tempos” se encontra misteriosamente antecipado no seu Centro, o Cristo: *Christianisme et Histoire*, art. cit., pág. 183. Ver também CULLMANN, *Christ et le temps*, págs. 102 segs.

¹³⁴ Ligados a êsse esforço ficarão, sem dúvida, os nomes de teólogos como PIERRE CHARLES, HENRI DE LUBAC, LÉOPOLD MALEVEZ, GUSTAVE THILS, M. D. CHENU, EUGÈNE MASURE, JEAN MOURoux; de filósofos como JACQUES MARITAIN, EMMANUEL MOUNIER, FRIEDRICH DESSAUER, DOMINIQUE DUBARLE, E. RIDEAU, XAVIER ZUBIRI; de historiadores como CHRISTOPHER DAWSON, H. I. MARROU, FRIEDRICH HEER. A significação decisiva da obra de TEILHARD DE CHARDIN, para além das reservas que pode suscitar, reside precisamente na aguda visão do problema e nas amplas perspectivas em que coloca a sua solução: ver O. A. RABUT, O.P., *Dialogue avec Teilhard de Chardin*, éd. du Cerf, Paris, 1958.

ginas anteriores tendem a prová-lo — é precisamente a um confronto com a “consciência histórica” que assume ativamente o universo, que se lança à empreza inaudita da sua “humanização” e provoca o advento de uma história integralmente humana, que a consciência cristã é imperiosamente solicitada nesta meia altura do século XX. Deixar-se-á ela dominar pela *petite peur* de que fala MOUNIER? ¹³⁵

Acreditamos da nossa parte que os fundamentos, assim bíblicos como dogmáticos, daquela que foi chamada por THILS “teologia das realidades terrestres” são os mais sólidos. O que tentamos, entretanto, nestas páginas foi uma análise, no plano do desenvolvimento das idéias, da formação da “consciência histórica” moderna, do seu conteúdo original, da amplitude do seu dinamismo atual; e, por outro lado, a reconstituição do que se poderia chamar uma “consciência histórica” bíblico-cristã ou simplesmente cristã, dos seus elementos constitutivos, do seu dinamismo fundamental. Ora, a conclusão desta análise impõe-se a nossos olhos com irresistível evidência: só as dimensões da “consciência histórica” suscitada pela revelação bíblico-cristã parecem suficientemente amplas para envolver os espaços culturais abertos pela revolução científica dos tempos modernos; só sua exigência de interioridade parece suficientemente profunda para firmar a transcendência do homem sobre o mundo, da pessoa sobre as coisas e os instrumentos, em face da imensa tarefa histórica da edificação de um universo “humanizado”. Nossa conclusão é, dêste modo, de um ponto-de-vista cristão, resolutamente otimista em relação ao chamado “mundo moderno”. Historicamente ela se apresenta fundada, como tentamos demonstrar, se atentamos a que as premissas dinâmicas a partir das quais evoluiu o mundo moderno estavam dadas na visão cristã da história e já no “humanismo histórico” tão profundamente original do povo bíblico. “Humanismo histórico” que, *demitizando* radicalmente a natureza, liberta diante do homem um es-

¹³⁵ No fim da última guerra, um livro como *Consécration* de ÉMILE RIDEAU (ver nossa apreciação em *Verbum* 5 (1948), págs. 73-76) prenunciava o amadurecimento de uma tomada de consciência generosa e audaz. Do fundo de que sombrias frustrações se levantou, depois, um frio vento de pessimismo para crispar e mesmo em parte paralisar tão belo impulso da reflexão cristã?

paço infinito para todos os seus "projetos".¹³⁶ Mas, por isso mesmo, julgamos que outra conclusão se impõe com não menor força: só na "consciência histórica" cristã poderão encontrar solução as aporias que tornam ambíguos os "projetos" do homem moderno e obscurecem a seus olhos as perspectivas últimas e decisivas em que deve ser situado o problema do *sentido da história*. Se este sentido não é *dado* numa história reificada mas é *criado* pelo jôgo das liberdades humanas — pelos homens que pensando a história e agindo na história existem historicamente — só o homem cristão parece capaz de elevar-se até o plano em que a fecundidade das criações humanas alimenta o crescimento positivo da história. Efetivamente o *sentido* é, como ensina HUSSERL, existência *para uma consciência*. Mas se a nossa conclusão é justificada no plano da análise histórica e do desenvolvimento das idéias, sua face teórica apresenta uma *significação* decisiva para as opções concretas que a consciência cristã é chamada a realizar nesta hora da história. É a hora em que o homem moderno dilata seu espaço vital para colocá-lo sob o signo conjugado e duplamente infinito do universo e do átomo; em que abandona assim, e para sempre, a morada longamente familiar do "mundo natural" e a tranqüila sucessão dos seus ritmos e corta tôdas as amarras para a grande aventura em demanda do novo, do imprevisível, do vertiginoso "mundo humano",¹³⁷ Ora, tal "projeto" de "humanização" científico-técnica da natureza — o mais revolucionário e o mais audaz — traz inscrita na sua essência uma profunda ambiguidade e formula-se como um

¹³⁶ É da constatação dêste "humanismo histórico" que VICENTE FERREIRA DA SILVA parte na sua tentativa, de inspiração heideggeriana, de encontrar uma via de acesso aos "mitos originais". Segundo o filósofo paulista, o Cristianismo significa uma "antropofania" acompanhada de uma "teocriptia", de um *escondimento dos Deuses*: ver "Idéias para um novo conceito do homem", *Revista Brasileira de Filosofia* 1 (1951), págs. 423-456. Como humanismo da Encarnação, êle provoca o aparecimento de "mundo do homem", de uma história que se constitui através da dominação humana, fechada pelo horizonte humano da ciência e da técnica: ver "Hermenêutica da época humana", *Revista Brasileira de Filosofia* 5 (1955), págs. 116-172; *Natureza e Cristianismo*, *ibid.* 7 (1957), págs. 279-284. O profundo pessimismo do pensamento de FERREIRA constitui assim uma atestação *ex opposito* do otimismo cristão.

¹³⁷ A expressão é de HENRI BREUIL: a humanidade acaba agora de romper as amarras que a retinham aos tempos neolíticos. Citados por F. R. BERGOUNIOUX, *La Préhistoire et ses problèmes*, Fayard, Paris, 1958, pág. 273.

risco supremo para o homem. Não comporta êle a ameaça de uma anulação da subjetividade devorada pelos seus próprios instrumentos (sua ciência e sua técnica) de sorte a se perder o mistério da pessoa na anônima e implacável “função planificadora” de uma pseudo-humanidade de pesquisadores e técnicos? ¹³⁸ Não provoca, por outro lado, o mais subtil pragmatismo ao conferir uma primazia absoluta à ação, ao mundo *construído* e não ao mundo *contemplado*, à Eficácia e não à Verdade, ao “hic et nunc” da história *vivida* e não ao sentido último da história *pensada*? Marcha irreversível para a socialização técnica na qual as formas agressivas dos socialismos políticos não representam, sem dúvida, senão estádios transitórios; relativização de todo conhecimento em regiões independentes de validade, rigorosamente circunscritas pelos limites das axiomáticas particulares e pelo conteúdo “operativo” dos conceitos; esta perspectiva poderia representar para o homem da idade científica — em oposição, é verdade, à inspiração profundamente humanista das suas origens — a possibilidade de uma “desumanização”, pela integração das consciências individuais nos imensos cérebros coletivos que serão os centros vitais do mundo racionalizado, e pelo fechamento de qualquer abertura para a compreensão do *sentido total* da existência.

Esta visão quase alucinante de um mundo em que a *função* parece subsistir independente do *ser*, surge assim como real possibilidade que seria pueril desconhecer. Mas, se ela fascina os profetas de desgraças e é inesgotável tema literário dos pessimistas de profissão, a consciência cristã deve fixá-la com sereno e lúcido otimismo. ¹³⁹ Porque as aporias da civilização científica articulam-se em dois planos conjugados que se constituem paradoxalmente em oposição aos próprios fundamentos: e só a consciência cristã parece encontrar nos seus princípios mais profundos a solução a estas aporias. Temos, de um lado, o plano do crescimento anônimo dos *instrumentos* de dominação da natureza, ou seja, o plano do *progresso* como um devir coletivo e impessoal das

¹³⁸ Ver D. DUBARLE, *Humanisme scientifique et raison chrétienne*, págs. 115-131.

¹³⁹ D. DUBARLE, *op. cit.*, págs. 131-141, e *Optimisme devant ce monde*, págs. 130 segs.

fôrças do homem; e, de outro, o plano da diferenciação formal indefinidamente multiplicada das *regiões de objetividade* do conhecimento humano, ou seja o plano da *cultura* como marcha para a especialização rigorosa das técnicas do saber. Ora, a "consciência histórica" dos tempos modernos nasceu da exaltação da subjetividade como matriz do *projeto* de "humanização" da natureza pela ciência e pela técnica: e como o aprendiz de feiticeiro a subjetividade mesma se vê ameaçada de submersão no implacável anonimato dos seus instrumentos gigantescos e eficazes. A ciência se constituiu como uma cartesiana resolução de verdade total: e é como se ela tivesse conduzido o homem para as regiões em que o ser não mostra senão uma face neutra e relativa. Mas se a consciência cristã como "consciência histórica" se constituiu também pela afirmação da subjetividade criadora face ao mundo, seus fundamentos últimos transcendem o plano neutro dos *instrumentos* e do seu necessário e quase mecânico progresso. A subjetividade é criadora como liberdade ética e é, portanto, no plano mais profundo das opções concretas que a verdadeira ambiguidade da história se manifesta: ela torna-se para a liberdade o terreno da salvação e da perda.¹⁴⁰

Esta dimensão *soteriológica* da história não se encerra para a consciência cristã no horizonte do mundo e no sucesso da sua transformação. Ela passa além das obras do homem como ser cultural coletivo para referir-se ao destino transcendente e único da pessoa singular. A pessoa encontra, na participação a um Centro absolutamente pessoal e concretamente universal da história, o fundamento da sua ação histórica: esta coopera então a um real processo de *personalização* do universo.¹⁴¹ Na visão cristã, portanto, o irreversível processo da socialização unifica a natureza e o homem aprofundando a originalidade da pessoa singular. A ação de cada homem, com efeito, passa além dos *instrumentos* que suscita e emprega e das *obras* que cria, define-se

¹⁴⁰ Vejam-se a respeito as páginas profundas de PAUL RICOEUR, *Histoire et Vérité*, éd. du Seuil, Paris, 1955, págs. 80-102.

¹⁴¹ Ver P. TEILHARD DE CHARDIN, *L'Apparition de l'Homme*, éd. du Seuil, Paris, 1956, págs. 367-369; *Le Milieu Divin*, *ibid.*, 1957, págs. 134 segs.; *L'Avenir de l'Homme* *ibid.*, 1959, págs. 265-267.

no plano ético pelo *sentido* de uma opção que empenha o ser mais íntimo da pessoa. Desta sorte, a emergência do mundo e da história unificados no Cristo não é a emergência de uma totalidade ideal de estrutura panteísta a modo do Espírito objetivo hegeliano. É a convergência das liberdades pessoais num *sentido* que finalmente se manifestará como a plenitude da paz divina envolvendo o homem e seu universo. Atribuindo um conteúdo ético à ação histórica do homem, a consciência cristã supera, por outro lado, o relativismo das “regiões de objetividade” do saber científico fechadas nas suas estruturas formais. O problema do *sentido da história* coloca-se para ela no plano absoluto de uma opção que decide finalmente do destino e do *ser* mesmo do homem que *faz a história*; que entrega, portanto, nas *mãos do seu conselho* — para usar a expressão bíblica — a responsabilidade da mesma história.¹⁴²

Nossa longa análise e o confronto que tentamos instituir entre “consciência moderna” e “consciência cristã”, sob o ângulo específico da visão da história, toca assim o seu termo. Ela partiu de uma interrogação vital da nossa própria consciência de cristãos que é também por necessidade histórica — que deve ser por um esforço de lucidez crítica — consciência de homem moderno. Interrogação que surgiu da nossa situação histórica, das linhas de força que em nós se cruzam, das tarefas concretas que nos solicitam, e que se dirige à realidade profunda do que somos e põe a descoberto as exigências do que devemos ser. Ora, a resposta que parece a única possível coloca sobre os ombros do cristão o peso de uma indeclinável responsabilidade e abre a seus olhos o horizonte de uma imensa esperança. Os tempos modernos representam para a aventura humana a hora solar da autoconsciência, a visão da prodigiosa profundidade do passado e do caminho percorrido, e igualmente a exaltante descoberta do futuro, na alegria genesíaca de uma criação nova que começa, a criação de um *mundo do homem*. A aventura humana tem um *sentido* e marcha para um *trunfo* final.

¹⁴² Ver HENRI NIEL, *Le sens de l'Histoire*, Rech. de Sc. Rel. 46 (1958), págs. 60-77, e o estudo de JEAN LADRIÈRE, “Histoire et Destinée”, *Rev. Phil. de Louvain*, 52 (1960), págs. 103-134.

Sem esta certeza ativa que é como o coração dos seus projetos e a fôrça secreta da sua marcha incessante e heróica no tempo, a humanidade há muito teria feito a experiência coletiva do seu absurdo e teria desaparecido no *taedium vitae* como um gesto inútil que se desfaz e morre em meio à sua trajetória. Ora, o cristão recolhe esta certeza, assenta no absoluto seus fundamentos, dilata ao infinito seu ímpeto vitorioso.¹⁴³ Êle se orienta assim na direção axial da história. Que a consciência cristã venha traçar então, nas praias mais avançadas da terra moderna, a carta das novas descobertas! Para trás devem ficar a lassidão morna dos pessimismos desencantados e a nostalgia de um passado ideal — esta fixação infantil das culturas em declínio. Em frente a história por fazer: o vento dos grandes espaços livres, abertas tôdas as velas, a largada audaz na rota da mais alta estrêla!

¹⁴³ Ver a propósito as reflexões teològicamente tão pertinentes de A. DE BOVIS, "Philosophie ou théologie de l'Histoire?" (suite), *Nouv. Rev. Théol.*, 91 (1959), págs. 449-461 (aqui págs. 455-457).