

# A decisão ética na Teologia de Helmut Thielicke

EGON STROEHER

(Continuação de *Perspectiva Teológica* n.º 5, pp. 253-303)

If there is no natural law and if everything is sin, conscience loses its function of applying the law to the situation of man. It has no moral function any more. Conscience, in this case, gets only a religious sense (trans-moral), being a redeemed or a not-redeemed conscience.

Being man implies sin, but the world must go on until it hands out to everybody the salvific "Kairós" of penitence. God adapts Himself to this after-fall situation and proclaims His "voluntas aliena" (Gen. 9) in exchange with the "voluntas propria", which disappeared because of sin. This adaptation is a consequence of divine patience.

In this new situation of the "voluntas aliena" characterized by the order of emergency (Notordnungen), Thielicke comes back to the conscience that judges, thus being the ultimate moral criterion.

### III – O SIGNIFICADO TEOLÓGICO DA CONSCIÊNCIA

Após têmos visto que o direito natural, com exceção de esparsas citações positivas, não existe como critério objetivo universal para normar o comportamento do homem, vamos ver como Thielicke trata então da instância subjetiva, que é a consciência. Se esta ordem objetiva, aplicada e assumida pelo sujeito na consciência, não existe, qual é então a função desta?

A teologia protestante não tem um conceito único sobre a consciência. As opiniões dos teólogos são tão variadas como são variadas as opiniões sobre a teologia natural. Às vezes, a noção de consciência se aproxima ou se afasta da compreensão católica. A teologia liberal, que se ocupou muito do problema da consciência, em geral, tem uma atitude mais positiva diante do conhecimento de Deus e de uma norma summa como critério (58).

Antes de ocupar-nos de Thielicke, vejamos brevemente alguns teólogos protestantes do século XX sobre a consciência.

#### 1) ALGUNS TEÓLOGOS PROTESTANTES DO SÉCULO XX

##### a) D. Bonhoeffer (1906–1945) (59).

Para Bonhoeffer a consciência representa o centro de unidade do homem. A consciência é a voz que nasce da profundidade do homem e se apresenta como um apêlo da existência humana para a unidade consigo mesma. Ela protesta contra aquela ação que põe em perigo a unidade da pessoa. Neste sentido, não se deve nunca agir contra a consciência porque isto significa um suicídio, um atentado à existência humana.

Quanto ao conteúdo desta unidade, Bonhoeffer distingue. No homem natural a consciência se justifica diante de Deus e dos homens, apelando-se a uma lei geral do bem, por ela mesma inventada, enquanto procura realizar a unidade consigo mesmo. Aqui a voz da consciência é a origem e a protetora da autonomia do eu.

---

(58) E. Wolf, art. "Gewissen", in: RGG, vol. II, Tübingen 1958<sup>3</sup>, col. 1554–1555.

(59) D. Bonhoeffer, *Ethik*, München, 1949, pp. 188–193.

Pelo milagre da fé, o centro de unidade da pessoa não mais reside na autonomia do eu e da sua lei, mas esta unidade da existência se encontra em Jesus Cristo. Isto significa que se abandona a autonomia em favor da heteronomia, no caso da de Cristo. Esta mudança do centro de unidade tem uma analogia na esfera secular. Quando alguém diz: "a minha consciência é Adolfo Hitler", significa que êle fundamenta a unidade de seu ser, de seu eu, fora de si mesmo. Para o cristão, o que move a consciência não é uma lei, mas é o Deus vivente. De agora em diante, a unidade consigo mesmo não se faz mais voltando à minha própria autonomia que vive da lei, mas somente em Jesus Cristo. Êle tornou-se a minha consciência e libertou-me para o serviço de Deus e do próximo.

A consciência, portanto, tem a função de garantir a unidade da existência da pessoa. Esta ela deve proteger, seja como consciência natural ou como libertada por Cristo. Esta função permanece igual antes e depois da fé. Ela se realiza pela voz da consciência que reage ante a transgressão desta lei da unidade. Para o cristão, a realidade suprema é Cristo, em cujo favor deve ser tomada a decisão em caso de contraste entre a sua consciência e a responsabilidade concreta.

#### **b) P. Tillich (1886—1965) (60).**

Tillich fala de consciência transmoral. Com isto entende aquela consciência que não julga de acôrdo com leis morais, mas que se situa numa esfera superior, isto é, na justificação. Pela justificação a consciência moral se transforma em consciência transmoral.

Pelo pecado, a nossa existência como tal é culpada e, por conseguinte, também a nossa ação. Mas mesmo assim, a vida continua. As nossas ações incluem então culpa. Esta situação de pecado impede que nós tenhamos uma consciência moral boa porque tôda a ação inclui culpa. Moralmente, isto é, na tentativa de cumprir as leis, a consciência nunca será boa, mas estará sempre sob a ameaça das tentações do diabo, instrumento da ira divina. Será uma consciência assustada e desesperada.

Pela justificação, porém, o pecador é aceito por Deus e a sua consciência se transforma em transmoral. Agora Deus já não mais me acusa e ameaça, mas me defende. A consciência transmoral transcende os argumentos e as proibições da consciência moral, movendo-se numa esfera superior à lei. Aqui é que podemos ter realmente boa consciência enquanto aceitamos a consciência moral como justificada por Deus. Boa consciência, portanto, só é a transmoral, a justificada. A realidade

---

(60) P. Tillich, *Das Religiöse Fundament des Moralischen Handelns*. (Gesammelte Werke), vol. III, Stuttgart 1967, pp. 56—70.

do pecado torna impossível não transcender a consciência moral porque uma consciência sensível e boa são incompatíveis na ordem moral (61).

c) K. Barth (1886—1968).

De acordo com a recusa da teologia natural, o movimento dialético de Barth se dirige não somente contra as concepções intelectuais da Escolástica, mas contra todas as impositões humanistas da teologia liberal. Tudo recebe a sua explicação e luz a partir da Palavra de Deus. A própria definição do homem, éle a deriva da Palavra de Deus. O homem é "um ser que consiste em escutar a Palavra de Deus" (62).

Segue que a consciência não é um conceito antropológico, mas antes um conceito escatológico. Só se pode entender a consciência na fé, na luz do Evangelho. Ela não é a voz de Deus independentemente da fé. Ela não é uma realidade que está por cima da Palavra de Deus, nem mesmo paralela, mas totalmente subordinada a ela (63). O homem não fica sabendo os mandamentos de Deus pelo testemunho de sua consciência, mas a ela estes são revelados por Deus (64).

Sendo assim, nós não fazemos juízos na consciência sobre o que devemos fazer. A consciência é o lugar onde nos foi comunicada a Palavra, e nós devemos responder a este testemunho, conservando-o intacto e não manipulando-o com juízos arbitrários (65).

Barth, portanto, nega a consciência como uma realidade natural que tenha conhecimento de pecado e do castigo de Deus. Tudo isto o homem só o sabe quando recebeu a Revelação. Só então surge a consciência, antes ela não existe. Como a característica da Palavra de Deus é a sua atualidade, por isso, a consciência no homem não pode ser uma qualidade habitual, mas também ela é atual. Só existe quando fôr ouvida e aceita a Revelação da Palavra de Deus.

Somente na fé, quando a consciência toma conhecimento dos mandamentos divinos, ela se torna conscientia (Mit-wissen). É no encontro na fé com Deus revelador onde o homem recebe a consciência (66).

(61) E. Wolf, art. "Gewissen", in: RGG, vol. II, col. 1555: "Die Transmoralität des Gewissens ist die wesentliche Entdeckung der Reformation auf Grund einer schonungslosen Analyse des existenzmässig erlebten und durchlittenen Phänomens des Gewissens".

(62) KD III/2, p. 195: "... ein Sein, das im Hören des Wortes Gottes besteht".

(63) KD II/2, p. 744.

(64) Ibidem, p. 744: "Nicht durch das Gewissen, sondern dem Gewissen wird Gottes Gebot offenbart und gegeben, ...".

(65) Ibidem, p. 745: "Gerade das Gewissen wird dafür sorgen, dass dem Gebot seine Freiheit erhalten bleibt, der Totalität unseres Lebens gegenüber totales Gebot zu sein und zu bleiben".

(66) KD IV/2 p. 350.

## 2) O CONCEITO DE CONSCIÊNCIA EM HELMUT THIELICKE

O racionalismo, pela influência do iluminismo e idealismo alemão (Kant), penetrou profundamente na teologia protestante do século XVIII e XIX. Já não se procura provar a racionalidade da fé, mas se submete a Revelação ao tribunal da razão, querendo purificá-la de elementos sobrenaturais. Este movimento trouxe uma moral humana e uma espécie de teologia natural que reconhecia na consciência "a voz de Deus", o conhecimento da lei moral. Mas não faltaram teólogos que propugnavam uma volta à Reforma, como por exemplo J. G. Hamann (1730—1788) na luta contra o kantismo, e principalmente, M. Kähler (1835—1912) com a sua obra (*Das Gewissen. Ethische Untersuchung*. Halle 1878). Esta tentativa de voltar à fonte é levada adiante por E. Brunner e H. Thielicke (67).

Se os mandamentos, como vimos, não nos são dados para serem cumpridos, mas se a sua finalidade é, antes de tudo, mostrar a nossa situação de pecado, então também a consciência deve ter um outro sentido, significado e conteúdo. Se não existe mais o direito e a lei naturais e se a consciência por causa do pecado foi profundamente transformada, então já não pode mais exercer a sua função original que é a de julgar sobre a aplicação de uma lei à situação concreta do homem. Já não poderá realizar o bem e evitar o mal nas suas diversas circunstâncias onde se encontra.

Os católicos estão acostumados a referir a lei e o mandamento à consciência. A existência de normas universais é própria do catolicismo. Elas são a expressão da vontade de Deus que se manifesta nas coisas e que nos foi também revelada e pela consciência é captada em vista do agir. A consciência é o órgão do agir moral. A lei e a consciência têm o mesmo Deus, a mesma fonte e a mesma aspiração. Por isso, no sentido mais profundo, lei e consciência não se opõem, mas concorrem para a mesma finalidade: realização e a vitória do bem.

Mas como segundo Thielicke, a lei assume primariamente bem outro significado (*usus elencticus*), a consciência fica privada de seu conteúdo e, sobretudo, ela assume bem outra atividade. Ela não mais pode ser um órgão ativo de orientação moral porque não mais dispõe dos mandamentos como normas do agir para por ela serem aplicadas. Assim, não existe mais a mútua interdependência entre lei e consciência. E, por isto, que em Thielicke devemos esperar outra interpretação teológica da consciência, de acordo com a compreensão da pessoa e da natureza humana. O conceito de consciência muda conforme a antropologia que lhe estiver à base (I 1488, 1491) e, é, por isso, que a teologia católica possui um outro conceito

---

(67) J. P. Michael, art. "Gewissen", in: *Staatslexikon*, vol. III, Freiburg 1956, p. 950. Ver também a respeito B. Mondin, *I Grandi Teologi del secolo ventesimo*, vol. II, Torino 1969, pp. 10—12.

de consciência e de razão porque tem um outro conceito do homem e de sua existência (I 1448). Que sentido tem aguçar a consciência se tudo é pecado? (I 954) (68).

Sendo assim, nós vamos iniciar a nossa pesquisa para ver qual é, então agora, o significado e o conteúdo da consciência em H. Thielicke. Também êle se ocupa longamente, de modo expresso, da consciência na sua *Ética Teológica* (I 1441-1690).

O autor inicia o presente tema com um estudo fenomenológico sobre a consciência natural e para isto êle escolhe três modelos da filosofia (Kant, Spencer e Nietzsche). Depois dêste seu estudo inicial êle pensa poder concluir um dado teológico que está presente em tôdas as concepções de consciência natural, as mais variadas que sejam: na consciência o homem tem duas instâncias em diálogo, ou seja, na consciência o homem entra em confronto com o dever-ser e o seu ser de fato (69). Sempre existe esta estrutura formal elementar na qual se confrontam dois partidos no meu eu (I 1493).

Com êste dado inicial, Thielicke abre o NT, e mais precisamente, a epístola aos Romanos (2, 15) e encontra ali o mesmo ponto de vista quanto à existência dos dois partidos (I 1494-1507). A explicação desta divisão partidária da consciência está na Rom 7, 17 ss, isto é, no pecado que interrompeu a união com Deus como era na criação (I 1502).

Por outro lado, a consciência natural, tendo conhecimento da diferença entre o seu ser de fato e o dever-ser, julga, age, e determina sobre os atos para realizar o seu ideal que deve alcançar.

Neste sentido, o NT apresenta uma realidade totalmente diferente. Já vimos, que não existe "o" homem, assim também não existe "a" consciência. O NT conhece duas formas de consciências fundamentalmente distintas entre si: a consciência não-redenta ou natural e a consciência redenta. A consciência só existe numa concreta forma, determinada pelo fato da justificação (I 1524). Entre uma e outra não existe continuação, mas elas são qualitativamente diferentes entre si (1526). Como o homem, assim também a consciência recebe a sua determinação e significação enquanto está relacionada ou não com a justificação.

---

(68) J. M. Michael, art. cit., p. 950: "Diese (teologia da Reforma) hat mit voller Absicht kein Interesse an einer natürlichen Anthropologie, weil sie den Menschen nur in seiner konkreten heilsgeschichtlichen Situation als Sünder vor Gott sieht, dessen "geängstes" Gewissen (Rom. 7) das Luther geradezu einen "Feind Gottes" (des Erlösers) nannte, den Sünder verklagt und ihn der Gottferne überführt, aus der ihn nur der Glaube an Jesus Christus, d.h., die Rechtfertigung, herauslöst und ihm das "geröstete Gewissen" schafft".

(69) "Im Gewissen tritt der Mensch mit dem Anspruch des Sollens seinem So-sein gegenüber" (I 1493).

### a) A Consciência natural ou não-redenta

A consciência não-redenta é a consciência natural, aquela que ainda não ouviu a boa mensagem do Evangelho, ou também aquela que já recebeu o Evangelho, mas o deturpou, interpretando-o mais como lei do que como mensagem liberadora (I 1564). Nós vamos falar indistintamente de consciência não-redenta ou consciência natural para designar a mesma realidade.

A consciência natural sabe da discrepância existente entre o ser de fato e o que deve ser. Nela se encontram dois partidos, um que defende e outro que acusa. Este sinal de discrepância entre o ser e o dever-ser é uma dignidade do homem defronte à unidade do animal, se bem que seja a dignidade de um rei destronado. E um sinal da imagem de Deus em modo negativo (I 1441).

A análise da Rom 2, 15 nos mostra como a consciência dá testemunho da lei de Deus. Mas o importante não é o fato de dar testemunho. É mais importante a maneira e o modo como isto acontece (I 1527). O modo de dar testemunho é este: "...et inter se invicem cogitationibus accusantibus aut etiam defendentibus" (Rom 2, 15). Aí surgem os partidos que acusam e que defendem (I 1497). É teologicamente importante notar que esta divisão da consciência é a sua estrutura formal e este fato se agrava quando à consciência não se reconhece um papel de juiz para que possa assim fazer a paz e conduzir à unidade. A consciência não é um juiz imparcial, mas sim, ela toma partido. A função de juiz será executada por Deus somente no fim dos tempos (I 1496, 1498).

Se a consciência foi profundamente atingida pelo pecado, ela não mais pode ser simplesmente "a voz de Deus". Afirmar isto seria desconhecer a influência do pecado. Ela não é mais "a voz de Deus", mas sim, ela deve ser feita tal. Por isso, falar da consciência que adverte, que julga e condena não tem sentido porque a consciência não tem mais razão, não tem mais ponto de referência para poder exercer semelhante atividade. Ela não mais representa Aquêle a quem deveria representar e cuja voz devia fazer valer na vida do homem. Neste sentido, isto é, que a consciência não é mais juiz porque partidária, Thielicke interpreta Rom 2, 15 (I 1497, 1527), e todos os outros textos do AT, como por exemplo, 1 Sam 24, 6; 2 Sam 24, 10; Deut 8, 5 (I 1503).

A interpretação teológica mais profunda desta divisão e do caráter partidário da consciência foi dado por Lutero quando diz que a consciência natural é o meu defensor contra a acusação divina e que, depois, no estado da justificação, a consciência me acusa a mim mesmo e Deus, então, me protege e me defende. É o que significa: Deus acusator, cor defensor — cor accusator, Deus defensor (I 1506).

O axioma fundamental que comanda o dinamismo interno da consciência natural é o seguinte: "Tu podes, logo deves" (I 1606, 1691).

Ela acha que as suas forças e possibilidades são correspondentes às exigências da lei e, por isso, de acordo com este princípio ela se esforça para realizar e cumprir o que deve. A consciência natural é a representante do homem natural, do homem independente e isolado de Deus (*incurvitas in se*).

Este homem, segundo o seu axioma, cumpre aquilo que deve e pensa poder fazer aquilo que deve. Rejeita toda ingerência de fora e se opõe à sobrecarga vinda dos mandamentos (*l. ibidem*). "A consciência natural não pode dar razão à lei de Deus, pois ela está fundamentada na correlação entre ser e poder, enquanto que a lei de Deus está fundamentada justamente no rompimento desta correlação e no não-reconhecimento do axioma defensivo do homem natural" (*l. 1609*). A consciência natural procura fugir e esquivar-se de qualquer mandamento divino que lhe venha perturbar a sua segurança. Ela se sente segura de poder fazer o que deve. Nós já vimos como tem reagido diante do mandamento de Deus através dos tempos. Ela desconhece o pecado, e, principalmente, a sua influência sobre o homem que o impede de poder cumprir o que deve.

Apesar dos esforços, a consciência natural ou não-redenta não consegue cumprir o que deve. Por isso, ela cai numa profunda angústia e inquietação. Ela é uma consciência frustrada e cheia de repressões porque tentou cumprir o que não se pode cumprir. "Em todo caso vale: a consciência é irrequieta... porque, de um lado, antecipa as queixas do juízo final, e, por outro, tenta, por sua vez, proteger-se diante das acusações e arranjar pretextos... Tudo isto provoca a sua **inquietação**. Ela é realmente um fenômeno totalmente discrepante: ela se refere ao passado, à queda do pecado onde começou a divisão; ela se refere ao futuro, àquele dia... em que o início e a causa daquela divisão... serão postos "em crise" (*l. 1528*). Podemos, pois, dizer que "a natureza da consciência não-redenta é o desassossêgo, a inquietação, a insegurança e a ameaça" (*l. 1527*). É esta a consciência que tem uma relação negativa com a justificação. Ela não foi posta ainda sob o perdão do Evangelho ou dela se afastou.

Mas o pecado foi profundo. A consciência natural, apesar de imenso esforço, não consegue tranquilizar-se e ser uma consciência sossegada. Ela procura então os mais variados meios de autoterapia, que são os meios da lei. Por um lado, ela procura libertar-se da acusação e conseguir a justificação, que não tem, por meio do culto, oferecendo sacrifícios. Por outro lado, ela procura atingir isto por meio de boas obras. Por meio da religião e vida ética, a consciência não-redenta e natural procura oferecer uma satisfação (*l. 1529*).

Thielicke vê neste esforço três grandes erros: a) As obras e os sacrifícios querem reparar um erro. Acontece, porém, que fazendo assim, se negligencia o fato que nós, já, de qualquer modo, somos devedores de Deus por tudo que somos e temos. "Porquanto pela observância da lei nenhum homem será justificado diante dêle, porque

pela lei só vem o conhecimento do pecado" (Rom 3, 20) (I 1530). b) Procedendo assim, usamos um princípio próprio da aspiração farisaica em querer ser um parceiro de Deus, tratando-o com o princípio: "do ut des" (I 1531). c) Por fim, nestes sacrifícios e boas obras, nós não nos damos a nós mesmos, mas nos fazemos substituir (I 1532).

Sobre a relação da consciência inquieta e justificação, a carta aos Hebreus (9, 8 ss) fala explicitamente. Enquanto se permanece "no primeiro tabernáculo" e obrigar a Deus por meio de sacrifícios, não se consegue a verdadeira paz de consciência. Pelo contrário, as angústias aumentam mais (as angústias de Lutero no convento). A esta multiplicidade de sacrifícios no "primeiro tabernáculo" a carta opõe o sacrifício único e definitivo de Cristo (apax, efapax- 9,12. 28). "A ação justificante de Deus em Cristo e, portanto, a satisfação da consciência, é caracterizada pela **unidade**" (I 1539). Quem, portanto, quiser servir a Deus e reconciliar-se com Ele, não pode experimentar descanso e paz (I 1533).

A angústia, o desassossêgo não é característica exclusiva da consciência natural. Thielicke diz que já a experiência pastoral (I 1540) nos leva a admitir consciências angustiosas no próprio estado da justificação. Não se deve pensar que a consciência natural viva continuamente em pânico. Pelo contrário, com a ajuda de boas obras e sacrifícios, o homem natural consegue uma relativa calma, que, porém, é fruto de repressão (I 1568). Encontramos a consciência angustiosa e assustada principalmente na zona intermédia entre o Evangelho e a lei. "Nós a encontramos, antes de tudo, naquela zona na qual se ouviu o chamado do Evangelho, o qual, porém, — não sendo aceito totalmente — se transforma de novo em lei, isto é, num "Evangelho" dependente de condições, de imitação legalística ou de ascese" (I 1564).

Segundo Thielicke, que se ocupa da questão por longo espaço (I 1540—1571), poderíamos encontrar três razões que provocam a angústia para a consciência do justificado: a) Quando reconhecemos, ao lado da existência soberana de um único Deus, outros deuses e ídolos que objetivamente não existem, e lhe atribuímos existência e poder sobre nós. Isto encontramos exemplificado na 1 Cor 8, 7—13 e 10, 27—29 onde comer das carnes idolátricas com a fé que sejam sagradas e que constituam uma força superior a mim, é pecado. Esta divisão entre Cristo e as carnes sagradas é causa de angústia. Não sou totalmente orientado para Cristo (I 1545—1554). b) Outra causa está na carta aos Hebreus 9, 8 ss, quando não se reconhece o caráter único do sacrifício de Cristo (efapax). Ao lado do sacrifício de reconciliação, feito uma vez por todas pelo Sumo Sacerdote, se continuam fazendo os sacrifícios no "primeiro tabernáculo" (I 1559, 1561, 1563). c) Uma terceira causa é a seguinte: "... declarar absurda a exigência radical de Deus, que vai até o profundo do coração e considerar-nos eticamente responsável somente no âmbito de nossa possibilidade" (I 1566). Pelo que vai além, nós não temos responsabilidade. Subjacente a estas três

causas está o fato de que o pecado não foi total e que, por isso, o homem pode oferecer a sua colaboração, o que lhe permite fazer casuística para estabelecer até onde vai a responsabilidade de seus atos. Mas com estes sacrifícios e boas obras não se consegue a superação da consciência angustiada, mas apenas a sua repressão (I 1565).

De tudo isto já surge espontaneamente a conclusão: **"Por esta razão, a intranquilidade da consciência surge aqui não por causa do pecado "in re", por causa do qual não teríamos uma "boa" consciência, mas a intranquilidade de consciência surge pela falta de total e exclusiva esperança em Jesus Cristo como o Senhor.** O contrário de consciência intranquã não é a *boa*, mas a consciência consolada e reconciliada com Deus" (I 1555). Paz ou intranquilidade da consciência não depende do que nós fizemos ou cometemos, mas sim, o que exclusivamente somos, da nossa fé incondicional e ilimitada na misericórdia em Jesus Cristo (I 1562). "Em todo caso, para o pensamento da Reforma, valor e não-valor de uma "obra" não dependem duma sua forma isolada em si mesma, mas, uma vez, da situação em que a pessoa se encontra na sua relação com Deus, e depois, da intenção que ela tiver" (III 2828). Por isso, o conceito "boa consciência" não é um conceito moral para o NT. Estas expressões devem-se entender como justiça civil (I Ped 3, 16), ou como sinônimo de consciência justificada (I Tim 1, 5. 19) (I 1556).

#### **b) A consciência redenta**

A consciência redenta é a que se submeteu ao milagre do perdão. É realmente um milagre porque a estrutura da consciência natural é totalmente oposta à redenta. O que acontece na justificação é simplesmente sem explicação para a razão: Deus abriu para mim o seu coração, é o milagre por excelência. Isto rompe a estrutura da consciência natural e "ela pode fazer isto somente quando declara sem importância o diálogo dos pensamentos que acusam e que defendem (Rom 2, 15)" (I 1573). Já quando tratamos da fé, vimos que se precisa crer contra. "A justificação só se pode realizar **contra** o ataque da consciência contra mim (nisi contra impetum suorum peccatorum assuescat oculos sursum levare et contra conscientiam Deum invocare) (70). ...Eu, portanto, de certo modo não devo ouvir a minha consciência porque ela me engana a respeito do milagre que Deus quer fazer comigo" (I 1574). A consciência, portanto, só encontrará paz quando se entrega totalmente ao perdão divino.

A consciência do homem justificado é totalmente outra. O seu princípio fundamental agora exprime submissão e reconhecimento de seu pecado: "Eu devo, mas não posso". A consciência foi vencida por Deus (I 1577). "A mesma consciência, como consciência de um crente,

---

(70) WA 5, 93, 36 (citado por Thielicke, I 1574).

assumiu o partido **de Deus**, foi vencida por Ele e vai contra a bastilha por ela outrora defendida" (I 1506). Ela mudou de partido. É uma consciência boa, consolada e em paz com Deus porque se submeteu incondicionalmente ao Evangelho (71). É ela uma consciência qualitativamente diferente, já que ela tem agora um Deus diferente também qualitativamente (I 1526). (Qualis est conscientia, talis Deus) (72).

Ela mudou a sua identidade. "Eu sou" (no sentido da minha identidade) não aquêle que a queixa da consciência possa pensar que seja quando ela me identifica com o meu passado. Mas "eu sou" aquêle a quem Deus defende contra as queixas da consciência; aquêle que é o "companheiro" de Jesus Cristo, o qual no tribunal está ao seu lado para defendê-lo" (EvG1 I, p. 257, nota 2). Ela se colocou ao lado de Deus e agora foi feita voz de Deus, o que naturalmente não era (I 1597). A consciência natural, portanto, ficou totalmente mudada, cujo modo (Wie) não podemos entender logicamente, mas o fato (Was) nos foi revelado (cfr I 1647).

Este estado de paz da consciência não é habitual, mas deve continuamente ser-nos concedido, imputado. Só está presente em ato (I 1579). Continuamente a consciência natural me tenta para desviar o meu olhar de Deus. Ela me faz considerar coram me ipso e faz dar atenção às vozes do coração acusador que não acredita na minha salvação (I 665). Para corrigir esta introversão, o mandamento é uma ajuda para o cristão (I 665-668). Por outro lado, é bom que permaneçam as tentações, as acusações no sentido do "usus elencticus" da lei (Gaze in der Wunde) para que eu esteja atento ao meu ser pecador "in re" e que possa assim refugiar-me no Evangelho (I 1580). É justamente esta a razão porque não temos consciência "boa", mas "consolada". "Assim como a tensão entre lei e Evangelho não pode nunca terminar..., assim também a tensão entre consciência que acusa e defende e a graciosa imputação de Deus nunca podem terminar" (I 1597). A minha salvação existe quando sei que por mim sou perdido. "A salvação está "extra me". Por isso, para encontrar este extra, eu devo ser expulso do meu "in me". A minha consciência tem esta função

---

(71) H. Thieliicke, Das Leben kann noch einmal beginnen, Stuttgart 1965<sup>8</sup>, pp. 158-159: "Man könnte überhaupt das Evangelium auf diese aller kürzeste Formel bringen: Es lehrt uns, **was alles nicht unsere** Sorge zu sein braucht! Es braucht nicht unsere Sorge zu sein, dass wir selig werden; es braucht nicht unsere Sache zu sein, dass wir Frieden kriegen; es braucht auch nicht unsere Sache zu sein, dass wir wissen, wie es weitergeht, wie aus dieser vollkommenen Ausweglosigkeit unserer politischen Lage doch noch ein Ausweg gefunden werden soll — das alles ist nicht unsere Sache, dafür **ist** gesorgt, seitdem es Gott gefiel, in Jesus Christus unser Bruder zu werden und leidend und sterbend und auferstehend unser Schicksal zu teilen. Nun will dieser Jesus Christus bis ans Ende der Tage in unserem Schifflein schlummern und bei uns sein, während es hoch über die Wellen geht. Es ist nicht unsere Sache, dass **wir** die Wogen überstehen und den lieben Jüngsten Tag erreichen. Dafür ist gesorgt durch den der bei uns schlummert und in dessen Hand jene wilden Wogen nur eine Lache sind".

(72) WA 14, 648 (citado por Thieliicke, I 1526).

de expulsar-me enquanto testifica a minha perdição" (I 1585). Neste sentido deve-se entender na 1 Ped 3, 21 o pedido para ter uma boa consciência (I 1603). Lutero se consola nas tentações da consciência intranquã, escrevendo com giz na mesa: "baptizatus sum" (I 1604). "Também no homem renovado a consciência é o que deve de certo modo ser vencido e **contra** a qual é preciso crer. Ela, como cor accusator, . . . será fonte de tentações. Em todo caso, a sua salvação nunca é hábito, mas só imputação divina" (I 1675).

"A consciência redenta, portanto, permanece sendo o lugar onde a paz e o consôlo de Deus devem tornar-se "acontecimento" (I 1598). Ela é o equivalente de fé (1 Tim 1, 19) (I 1602).

### **c) A consciência como ponto de contato para a lei de Deus (Anknüpfungspunkt)?**

H. Kraemer tem razão quando diz ser êste um problema de todos os tempos (73). O encontro, o contato da eternidade com a temporalidade; do divino com o humano; da graça com o homem; da Palavra de Deus com a palavra do homem, tudo isto é um problema tão antigo quanto o homem.

Desprovida da analogia do ser e marcada pela corrupção total causada pelo pecado, a teologia protestante tem sérias dificuldades para dar uma justa solução a esta questão. A teologia católica, com a analogia do ser e contando com a radical responsável disposição do homem diante da Palavra de Deus, tem relativa facilidade diante do problema.

Êste tema ocupou especial lugar na teologia protestante depois da guerra de 1918. Surgiu um ressurgimento intelectual teológico na teologia protestante, promovido por K. Barth para reconduzi-la ao pensamento genuíno dos reformadores. Era a assim chamada "teologia dialética", ou "teologia da crise", por meio da qual Barth rompe radicalmente com a teologia liberal de Schleiermacher e outros (74). Esta última era demasiadamente mística e romântica e pregava um cristianismo mais de marca psicológica, sociológica e cultural. Contra esta tentativa de fazer do cristianismo uma religião de felicidade intramundana Barth reage violentamente. Realça, então, o "Deus totaliter aliter", manifestado verticalmente por Jesus Cristo que não nos veio trazer uma experiência religiosa, mas uma nova realidade que vem verticalmente a êste mundo e a êle diz respeito. Êste mundo passa pela crise da Palavra de Deus. Mas o homem só tem relação com Deus quando Deus o anula (aufheben). Só no não da ira divina o homem é alcançado pelo sim da misericórdia. É a transcendência do Deus todo outro.

---

(73) Art. "Anknüpfung", in: RGG, vol. I, Tübingen 1957<sup>3</sup>, col. 292.

(74) H. Zahrnt, Die Sache mit Gott, München 1967, pp. 13-65.

Constituem-se, portanto, dois opostos no encontro da Palavra de Deus e do homem. E a teologia dialética era a teologia apta para entender e exprimir êste fato. "Se a fé significa que o pensamento e a vontade do homem capitulam diante da verdade e vontade de Deus, então, a teologia não poderá ser nunca outra coisa senão uma tentativa de transcrever, de algum modo, a controvérsia entre a Palavra de Deus e o pensamento do homem. Por isso, uma teologia genuína só poderá ser dialética" (75). Barth e Brunner estavam portanto, de acôrdo sôbre êste ponto.

O rompimento entre êstes dois maiores expoentes da teologia dialética não se fêz esperar. Quando se tratou de determinar a natureza dos opostos e as relações entre êles existentes, então veio a separação, origem de famosa controvérsia (76).

Em que consiste êste rompimento? Para Barth, a parte humana é negativa. No homem não há nada que o possa tornar capaz para receber a Palavra de Deus.

Êle é determinado pelo pecado sômente. Diante de Deus êle não pode apresentar nada de positivo porque está totalmente em crise, em pecado diante dêle. A dialética para êle era então uma dialética de negação, de inconciliação e de conflito entre os opostos. Conseqüentemente nada de analogia do ser; nada de teologia natural e ponto de contato para a Palavra de Deus.

Brunner acusa a Barth de negligenciar injustamente a criaturalidade e o homem em geral. Êle se preocupa para encontrar no homem uma base dispositiva e responsável diante da Palavra de Deus. Êle sublinha muito fortemente a criaturalidade do homem e afirma a positiva interpelabilidade em correspondência à sua doutrina sôbre a imagem de Deus. Esta disposição do homem êle chama ponto de contato (Anknüpfungspunkt). "Que o homem tenha um ponto de contato para a graça divina da salvação, não pode ser contestado por ninguém que reconheça que nem as pedras, nem os troncos de árvore, mas sômente os sujeitos humanos podem receber a Palavra de Deus e o Espírito Santo. O ponto de contato é evidente: é a **imagem** de Deus formal que não foi tirada do pecador, o ser humano do homem, a sua **humanidade** com as suas duas fases características: a capacidade de receber a Palavra de Deus e diante dela ser responsável" (77).

Depois desta preparação à questão, voltemos a Thielicke. O que diz êle a respeito do problema? O tema da razão e da Revelação, êle sempre o trata com o têrmo de consciência e Revelação (lei e Evangelho). Se já podemos antecipar, dissemos que Thielicke procura equilibrar-se entre Barth e Brunner, pendendo, porém, fortemente para Barth e não

(75) E. Brunner, *Der Mensch im Wiederspruch*, Berlin 1937, Vorwort p. VIII.

(76) Os dois livros que traduzem esta controvérsia são: E. Brunner, *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit K. Barth*, Berlin 1934 e K. Barth, *Nein! Antwort an E. Brunner*, in: *Theologische Existenz heute*, Heft 14, 1934.

(77) *Natur und Gnade*, p. 18.

responde às dificuldades de Brunner. Ocupa-se da questão do ponto de contato no primeiro volume (I 1643—1690), como também no (EvGl I, pp. 177—197).

Que a consciência seja ponto de contato para a lei de Deus, é o nega radicalmente. "A Palavra criadora de Deus não entra no esquema da interpelabilidade. Esta Palavra transcende a "capacidade de palavra" do homem enquanto ela cria tudo novo. A Palavra de Deus cria para si o ouvinte. . . Não existem pontos de contato, continuidade entre a capacidade de palavra do homem velho e aquela Palavra" (EvGl I, p. 196). Não existe um contínuo entre a consciência natural e a existência espiritual (I 1600, 1668). Por outro lado, Thielicke acha que Brunner tem razão contra Barth quando pensa que Deus se dirigiu a homens e não a pedras ou bois (I 1644). Também acha Thielicke que o senso do dever pelo qual a consciência natural sabe, manifestado no seu axioma "tu podes, logo deves", não deve ser desvalorizado (I 1654; EvGl I, p. 186). O pai recebeu o seu filho biológico na sua casa, fato biológico êste que o filho não havia perdido. Esta realidade ontológica que permaneceu é a base pressuposta de tudo que o pai vai fazer com o filho. A graça judicial e salvífica da obra de Cristo visitou os homens e não os peixes do mar ou os passarinhos no céu (EvGl I, pp. 190—191). É uma posição próxima à de Brunner.

Thielicke, porém, continua. O axioma da consciência natural não é fonte para o imperativo, mas sim uma parede divisória. Conhece-se a lei de Deus como não possível de ser cumprida. Daí ela conduzir ao perdão. "O encontro entre a consciência e a lei divina. . . não é um contato em linha reta, num sentido de perficere do imperativo natural, mas é uma ruptura" (I 1663). É um encontro contra a consciência natural que declara inválido o seu imperativo (I 1664). É um milagre do Espírito Santo imaginar que a consciência natural chegou à obediência e ao conhecimento de sua ilusão a respeito de seu dever e de seu poder. Esta ilusão é o pressuposto contra a qual se realiza o ponto de contato (I 1669). Trata-se, portanto, de um contato puramente negativo. O fato de não ser disposição positiva para a Palavra de Deus é a única possibilidade de contato. Por isso, é somente um modo de falar (Alloiosis) quando falamos em ponto de contato.

Com êste ponto de contato puramente negativo, Thielicke se dá por satisfeito no que concerne a explicação da aspiração de Brunner (I 1670). Na verdade, porém, êle se aproxima de Barth e não lhe é possível afirmar ter acolhido a preocupação de Brunner.

#### **d) Consciência redenta só aos cristãos?**

Diante da divisão da consciência em redenta e não-redenta, surge uma questão muito importante para a vida eclesial e teológica atual. Esta divisão, em si, pode até ser aceita sem maiores problemas. Mas, no fundo, se nós urgimos um pouco esta distinção e divisão, isto é,

os cristãos têm consciência redenta, enquanto os pagãos uma não-redenta, a questão toma uma outra perspectiva. Esta perspectiva é o problema da salvação dos infiéis, a universalidade da salvação. Chegaríamos então à seguinte formulação da questão: Segundo Thielicke, a consciência redenta se refere exclusivamente aos cristãos, ou, em outros termos, todos os que ainda não ouviram o Evangelho, todos estes segundo Thielicke, têm consciência não-redenta? Impõe-se-nos, pois, aqui examinar o pensamento de Thielicke para ver se ele está a favor de um monopólio em relação à salvação dos cristãos. É, pois, esta a nossa intenção, a de vermos, mais precisamente, a consciência natural em vista da redenção universal. Em que proporção e que vantagens tem ela, não tendo ouvido o Evangelho, de ser consciência redenta?

Na Igreja católica, esta problemática tem sido muito discutida e estudada, e pelo recente Concílio Vaticano II assumida. A solução pode-se resumir na seguinte frase do Concílio, que é nada mais e nada menos do que a explicação de Rom 2, 14—16: "Aquêles, portanto, que sem culpa ignoram o Evangelho de Cristo e Sua Igreja, mas buscam a Deus com coração sincero e tentam, sob o influxo da graça, cumprir por obras a Sua vontade conhecida através do ditame da consciência, podem conseguir a salvação eterna. E a divina Providência não nega os auxílios necessários à salvação àqueles que sem culpa ainda não chegaram ao conhecimento expresso de Deus e se esforçam, não sem a divina graça, por levar uma vida reta" (L. G. 16) '78). Esta solução faz justiça aos que não podem ouvir a salvação da Boa Nova e deixa intato o princípio da Missão, se bem que a teologia recente tenha dado uma visão mais larga e menos angustiosa sobre a salvação dos que não podem ouvir o Evangelho. Continua, pois, ainda válido o princípio das Missões e toda a teologia que o exclua, não é verdadeira teologia.

Voltemos à nossa intenção, isto é, ver o que diz Thielicke a respeito. Certa vez foi feita ao nosso autor a seguinte pergunta, nos Estados Unidos, numa de suas viagens: "O que acontece com os que não podem crer?" (79). Com espanto devemos dizer que a pergunta não recebeu a sua devida resposta. Era então o momento de responder claramente a este nosso problema. A sua resposta gira em torno do fato que nós não devemos julgar. Também na sua Ética Teológica a nossa questão como tal não é tratada. O que encontramos e, ainda veremos, são afirmações positivas sobre o direito natural; sobre o conhecimento da causa formal e final que também os pagãos têm das coisas; valor e função da razão, fora da fé, para a Ética, para a formulação das normas dos direitos humanos; veremos também que o

---

(78) H. Vorgrimler, *Theologische Bemerkungen zum Atheismus*, in: *Mysterium Salutis*, vol. 3/2, (dirigido por J. Feiner e M. Löhrer), Einsiedeln-Zürich-Köln 1969, pp. 582—602; Mgr. Philips, *L'Eglise et son Mystère*, vol. I, Paris 1967, pp. 208—215.

(79) H. Thielicke, *Gespräche über Himmel und Erde*, pp. 136 ss.

agir do cristão "in re" coincide com o dos não-cristãos. Thielicke também reconhece que o cumprimento dos mandamentos pelos pagãos não é só hipocrisia (I 1222). O cumprimento do jovem rico no Evangelho não é só egoísmo, mas tem também um sinal de obediência a Deus (I 1223). Também a filosofia e as ciências, em geral, possuem uma preocupação de encontrar a verdade (I 1225). Por isso, nem tudo fora da Igreja, da fé, é hipocrisia. Portanto, o cumprimento dos mandamentos pelos pagãos manifesta o conhecimento da causa final (I 1228) e, por isso, eles devem permanecer válidos também fora da Igreja (I 1249). Reconhece também que existem homens bons, uma bondade natural em homens que não têm nada de ver com Cristo (80).

O fato da relatividade da realização externa dos mandamentos pode dar azo em ver nos pagãos, que os cumprem, a presença do Evangelho, e, portanto, da graça. Como de tudo isto se pode ver, Thielicke tem alusões vagas que possam induzir a uma resposta positiva à nossa questão, isto é, a consciência redenta não é um privilégio exclusivo dos cristãos. São, porém, apenas alusões, não chegando a ser suficientemente claras e explícitas.

Além das alusões positivas no sentido da consciência redenta, também para os pagãos, apresentamos agora as dificuldades dogmáticas para uma semelhante tese. Não devemos esquecer-nos que nós tratamos com um teólogo da Reforma.

Antes de tudo, a sua teologia sobre o pecado e a corrupção radical da criação e da natureza humana é um grande impecilho para encontrar fora da fé em Cristo, explicitamente, a graça da salvação. Fora de Cristo (Cristo da Revelação positiva) só reina a radicalidade do pecado. O homem pela sua criação já não apresenta possibilidades positivas de salvação. A salvação está, portanto, no Cristo da Revelação. Ora, quem não conhece este Cristo, permanece no pecado e, portanto, não terá uma consciência redenta. Este homem tem um falso conceito de Deus e fora da Revelação ele se engana totalmente (I 1678). O pessimismo do pecado ofusca um pouco a universalidade da salvação de todos os homens, também dos que não podem ouvir o Evangelho. A graça de Cristo, dissemos nós, é também atuante fora do Evangelho visível que nós conhecemos, sem por isso, deixar de ser a mesma graça de Cristo. Conexo com isto é o fato de os protestantes se refugiarem na Sagrada Escritura como única fonte para as normas da vida cristã.

Como já fizemos notar acima, existe uma verdadeira evolução no que concerne o valor próprio da pessoa, a possibilidade e competência da razão, a capacidade de também os pagãos entenderem verdades formais e finais da realidade. Além desta, devemos fazer uma segunda observação sobre o nosso presente problema na teologia de H. Thielicke. Não encontramos nele referências explícitas sobre este problema. Existem, sim, alusões positivas que poderiam induzir-nos a admitir também

---

(80) H. Thielicke, *ibidem*, p. 137.

para os pagãos uma consciência redenta. Por outro lado, isto estaria em contradição com os seus fundamentos dogmáticos, em geral, e com a sua doutrina sobre o pecado, em particular. Por isto, devemos já não logo ver, segundo Thielicke, a condenação da massa dos infiéis, mas antes constatar que este tema não foi explicitamente tratado por ele.

#### d) Conclusão

Até aqui a análise teológica sobre a consciência como Thielicke a apresenta. Faço questão em dizer que é teológica, como o autor diz sempre. Esta perspectiva é a que está presente no primeiro volume. Nos seguintes volumes seguem usos e atribuições à consciência e, neste contexto, misturado com a função da razão, que nos levam a falar, não somente de um conceito teológico de consciência, mas também de um conceito pastoral, se assim nos é permitido caracterizá-lo. Mais adiante nos ocuparemos dêle. Aqui uma conclusão sintética do conceito teológico de consciência.

a) A consciência não é mais a consciência da criação. Ela não é mais uma unidade constante, universal e comum a todos os homens. Não existe uma continuidade da criação para o estado atual. Aconteceu o pecado do homem que rompeu a relação entre Deus e a consciência do homem. Não existe "a" consciência, como não existe "o" homem (I 1524).

b) A estrutura formal da consciência é a sua divisão. Não existe mais uma unidade, mas existem duas formas de consciência que não coexistem simultaneamente. Ou existe a consciência redenta e consolada (cor accusator- Deus defensor), ou então existe a consciência não-redenta, em desassossêgo (cor defensor—Deus accusator). Ela nunca é neutra, mas sempre partidária, dividida (I 1507; III 1171).

c) Se a consciência é partido contra ou a favor de Deus, então ela também não pode ter a função de ser juiz. Só a Deus compete julgar. Eu somente sei quem sou a partir da lei e do Evangelho de Deus. Se fôsse da minha consciência, eu seria juiz (I 1498, 1633).

d) A consciência redenta não é um estado habitual, assim como a própria justificação não o é. Ela deve ser continuamente imputada por Deus. Ela é uma fuga de si mesma para Deus (mortificatio sui). Esta fuga para Deus, causada pela ferida ainda aberta do pecado, não tem fim neste mundo. Trata-se da tensão entre a lei e o Evangelho; entre "simul justus et peccator" (I 1595).

e) Ter boa ou má consciência não tem nenhuma relação com o bem ou o mal que tivermos feito. Com relação ao pecado "in re", nós nunca temos uma consciência boa. Isto depende exclusivamente da fé incondicionada na misericórdia de Deus por Cristo (I 1562).

f) A consciência natural não é ponto de contato com a lei de Deus. A profundidade do pecado não permite mais constatar possibilidades de união positiva. A estrutura interna desta consciência deve ser rompida pela lei de Deus (milagre). E, portanto, contra esta consciência que a Palavra de Deus se une, de cujo fato podemos estudar o "was" e não o "wie" (I 1664).

g) Como conceito teológico, a consciência não se apresenta como critério subjetivo para a moralidade dos atos humanos. Ela não adverte, não corrobora, não julga e não repreende sobre o bem ou o mal de nossas ações. Ela simplesmente é um indicador da nossa justificação.

#### IV — AS INSTITUIÇÕES DE EMERGÊNCIA, EXPRESSÃO DA "VOLUNTAS ALIENA" DE DEUS

##### 1) A CARACTERIZAÇÃO DO NOSSO "AION"

A doutrina sobre o pecado em H. Thielicke é fundamental para a compreensão de sua teologia. É a espinha dorsal que está presente em todo seu pensamento teológico. De fato, ele se caracteriza por ter dado à doutrina do pecado, ao "simul justus et peccator" de Lutero, um significado, uma expressão não somente no indivíduo singular, mas também determinou a sua manifestação externa, existencial e cósmica (II/1 772). Já vimos em capítulos anteriores a ressonância do pecado no indivíduo como também na estrutura do mundo e do universo todo. Aqui, nesta primeira parte, queremos determinar mais precisamente a situação teológica do mundo após o pecado. Queremos ver a característica teológica deste nosso século, isto é, entre a queda e o juízo final.

É sua glória e vantagem, segundo Thielicke, escrever uma ética aderente à realidade concreta deste mundo postlapsário. Ele não gosta de uma ética com as suas normas já feitas e, por isso, estranhas e afastadas da realidade. A problemática ética do nosso agir não deve resultar do nosso confronto com as normas, mas sim com o nosso confronto com a realidade (II/1 p. 5). Realidade, aqui, mais no sentido teológico do que fenomenológico (II/1 p. 7).

No I volume lê-se exaustivamente que o homem e o mundo não são mais capazes de cumprir os mandamentos de Deus. O efeito do pecado foi radical, profundo. Este mundo saiu de suas ordens originais, assumiu uma espécie de caricatura (II/1 690—691). Por isso, não mais podemos ver o mundo com os óculos naturais porque ele não é mais o que deveria ser (II/1 692). A profundidade da corrupção do pecado assumiu aspectos seculares (II/1 706).

Esta verdade de que o mundo, com as suas estruturas e as suas leis, saiu da sua órbita da criação pelo pecado do homem, é de fundamental importância. Por um lado, o mundo da criação, saindo de seu estado de justiça original, não deixa de existir. Por outro lado, o mundo, redento pelo Evangelho de Jesus Cristo, com o Decálogo e principalmente com o Sermão da Montanha, interfere continuamente neste mundo decaído (I 205, 1847; II/2 665), colocando-o em crise. A ação redentiva de Cristo, pela sua vida, morte e ressurreição, provocou um

outro rumo na História e fêz com que o "nôvo século", com a sua escatologia já estivesse presente neste "velho século". Sômente no fim dos tempos, e "nôvo século" realizar-se-á totalmente. Por enquanto, o cristão vive neste lusco-fusco provocado pelo cruzamento dos "dois séculos" (I 1847), neste campo de tensão entre os "dois séculos". Ele não pode assumir como norma de sua ação as indicações de um ou outro século exclusivamente. Ele não pode viver totalmente conforme o "velho século" porque isto seria um desconhecimento das exigências do Decálogo e do Sermão da Montanha. Também não pode viver segundo o "nôvo século" porque isto significaria uma espécie de fanatismo e uma antecipação exagerada da escatologia, não levando suficientemente em conta a realidade própria e autônoma do "velho século" (II/1 681-686).

O espaço próprio e comum para o cristão entre a queda e o juízo é êste campo de tensão entre os dois séculos. O pecado colocou o mundo criado em frontal oposição ao mandamento de Deus. Entre um e outro não existe afinidade, mas tensão. Esta radicalidade do pecado, também no que se refere ao mundo e à sua conseqüente tensão defronte ao mundo escatológico que irrompe no velho, é levada a sério por Thieliicke. Tanto é levada a sério que êle faz desta tensão, provocada pelo impacto dos dois séculos, o "cantus firmus" de sua Ética Teológica (II/1 p. 7). Esta situação, na qual de fato nos encontramos, é chamada a situação-limite. É esta situação-limite a situação comum da nossa existência e é, por isto, que sôbre ela devemos construir a Ética e não sôbre o caso normal (II/1 688, 697) como se nunca tivesse havido uma Reforma. A situação-limite é algo constitucional, estrutural dêste mundo entre a queda e o juízo (II/1 696). A lógica aplicação do efeito do pecado à constituição do mundo fêz com que não o normal fôsse o adequado a êste mundo (II/1 697). Não se trata, pois, de uma possibilidade marginal, ou de um estado de exceção dêste século, mas sim, de uma situação constitucional que se afastou da ordem da criação (II/1 696). A situação-limite é o modelo "dêste mundo" (II/1 813, 709). Thieliicke com isso conseguiu fazer do "simul justus" et peccator" de Lutero, também o princípio fundamental da Ética e não só da Dogmática. É ali, diz êle, na aplicação do "simul justus et peccator" na Ética onde a coisa se torna complicada (II/1 p. 10). É sôbre êste princípio dialético fundamental, o qual em outros termos, significa a irreconciliável oposição e tensão entre Deus e o homem; entre justiça e pecado; entre lei e Evangelho e entre mandamento de Deus e a realidade decaída dêste mundo, que Thieliicke fundamenta a sua Ética. É a situação-limite entre o reino de Deus e o reino do pecado. Thieliicke fêz desta situação-limite o eixo do todo, de todo o seu sistema de teologia, o que não aconteceu sem audácia da parte sua (III p. XI).

Que fique, portanto, bem firme: A situação-limite não é um caso especial atípico (II/1 1078). Antes pelo contrário, "aquela situação-limite forma, portanto, um modelo instrutivo no qual se deve estudar

a realidade do mundo decaído e apresentar o problema da Ética na sua forma mais clara. Aqui há de se confirmar se nós acertamos em recusar a ordem original com o seu direito natural como indicador de direção porque nos falta a "fórmula de transformação" para aplicar as leis do estado original decaído ao totaliter aliter mundo postlapsário. Ademais, há de se constatar se nós fizemos bem em compreender tão radicalmente a queda do pecado no NT e na Reforma, queda esta que caracteriza a ordem do mundo, assim como nós pensamos que se deve entendê-la e, conseqüentemente, então interpretar as indicações normativas, no mundo carente de perdão, somente como imperativo **negativos**" (II/1 709). A situação-limite, como aqui se entende, é, portanto, a caracterização e o modelo dêste mundo (II/1 813). Esta situação nos faz ver que êste não pode oferecer justiça e paz (Jo 14,27 s), e que a única condição para ser realistas e objetivos é viver sob o constante perdão. Isto também nos faz poupar os esforços para elaborar uma casuística pela qual, enganados, pensamos poder ser justos e bons (II/1 813).

Thielicke tem consciência dêste seu passo decisivo que dá na impostação de sua Ética. A teologia tradicional evitava êstes problemas candentes causados pelo encontro dos dois séculos. Oficialmente não se analisavam os grandes conflitos da Ética subterrânea (II/1 698). É mérito de Thielicke trazer corajosamente à tona todos os conflitos de valores e de deveres que surgem inevitavelmente na vida cristã, trazê-los, digo, à ordem do dia nas cátedras das Faculdades de Teologia (cfr. II/1 698). Êstes conflitos entre os valores são um sinal da ferida do nosso mundo (II/1 464). Esta ferida causada pelo pecado deve permanecer aberta a fim de que nós não nos iludamos a respeito da verdadeira situação onde nos encontramos (II/1 623). Se a teologia negligenciou os problemas da situação-limite, provavelmente por seu pensamento individualístico, os juristas, pelo contrário, souberam em todos os tempos ocupar-se dêstes casos (II/1 713).

O modelo, portanto, da realidade da qual se deve ocupar a Ética, é a situação-limite dêste século (II/1 688) onde o pecado institucional, como expressão macrocômica do pecado individual, impede o estabelecimento de normas estáveis da criação que possam ser critério para o agir (II/1 695). A situação normal dêste século deturpa e esconde o seu verdadeiro mistério.

O conceito de situação-limite, o autor o tira da filosofia existencialista de K. Jaspers (81). Já vimos que isto é típico de Thielicke. Êle diz claramente que quer fazer frutífero, fecundo êste pensamento do limite para a sua Ética Teológica (II/1 702). Com a palavra situação-limite, Jaspers entende aquelas "situações em que eu sempre estou em situa-

---

(81) G. Bohrmoser, art. "Jaspers K.," in: LThK vol. V, Freiburg 1960<sup>2</sup>, col. 882: "In den Situationen der Schuld, des Kampfes und des Todes (Grenzsituationen) erfährt der Mensch die Grenze seiner Endlichkeit und gerät angesichts ihrer vor das Nichts seiner Selbstbehauptung".

ções, em que eu não posso viver sem sofrimento e sem luta, nas quais eu devo assumir sobre mim culpa inevitável, nas quais eu devo morrer" (82). "Nós nos tornamos nós mesmos quando encaramos as situações-limites de olhos abertos... Experimentar situações-limites e viver são a mesma coisa" (83). Somente à vista deste limite e a partir deste limite se decide se eu entendi ou não entendi a minha existência (II/1 703). Thielicke continua explicando como ele assumiu este conceito de Jaspers: "Parece-nos, pois, importante fazer frutificar este pensamento do limite, que em K. Jaspers se aplica só à existência individual, para o modo de ver de todo este século" (II/1 704). Ainda: "Por isso, parece-nos razoável aplicar ao **conjunto** do mundo, deste século, aquilo que Jaspers designou como situação-limite da existência individual" (II/1 708). Por outro lado, Thielicke também diz que poderia prescindir deste conceito de Jaspers (II/1 704), uma vez que já a Bíblia nos mostra que nós vivemos numa situação-limite entre a criação e o juízo final. "Não existem afirmações nem sobre o mundo, nem sobre a culpa, nem sobre a liberdade, nem sobre as ordens, nem sobre a História, que não devam ser feitas em relação ao seu **começo** e ao seu **fim** (II/1 705).

Já vimos em que consiste este modo de ser do mundo entre o seu começo e o fim. Trata-se da situação causada pelo pecado. É uma situação e um modo de ser de desordem e de injustiça que substituem a ordem original e se constituem num limite intransponível entre a realidade da criação conforme ao plano original, de um lado, e a corrupção total do mundo postlapsário, de outro. É esta situação-limite o mistério, a essência própria deste mundo. É este o campo da prova de fogo para toda a Ética (II/1 689-690). Mas é esta a única Ética aderente à realidade totalmente transtornada pelo pecado e que, por isso, não tem a pretensão de dar soluções feitas (II/1 754), mas se dispõe a correr o risco da decisão pessoal (III 1535). Parece até que Thielicke chegou à realização de um seu desejo há tempos assim expresso: "Eu quisera ajudar para tirar os dogmas cristãos do além e também do ghetto da Igreja e colocá-los na terra, lá, portanto, onde o homem vive na sua realidade do mundo" (84). "Quem tiver uma doutrina dos mandamentos de Deus, que somente tem valor num corpus christianum ou dentro de uma democracia com funcionamento regular, mas que é impotente diante de um tempo que "saiu das estruturas", este, fundamentalmente, não possui nenhuma doutrina sobre os mandamentos, mas só, presumivelmente, uma exaltação religioso-ideológica daquela situação "normal" " (II/1 690), "Pois a fé, sobre a qual e sobre cujo objeto e teologia discorre, é sempre a fé do homem vivo que está no meio da realidade deste nosso mundo e sob a pressão desta mesma realidade" (III p. IX).

---

(82) K. Jaspers, *Philosophie*, vol. II: *Existenzerhellung*, Berlin 1932, p. 203 (citado por H. Thielicke II/1 703).

(83) K. Jaspers, *ibidem*, p. 204 (citado também por Thielicke II/1 703).

(84) H. Thielicke, *Einführung in die christliche Ethik*, p. 12.

A caracterização teológica do mundo presente é a situação-limite, isto é, a insuperável tensão entre os mandamentos de Deus e a realidade decaída do mundo. Ali, para o homem que deve desdobrar a sua vida e deve agir no mundo (II/1 722, 174 ss), surgem constantemente conflitos de deveres. Estas situações de conflitos fazem parte, ou melhor, compõem a própria estrutura do mundo em pecado (II/1 p. 6). Nestas situações, o homem não pode ficar parado, mas deve agir (85). Mas o mundo é a expressão do homem e é, por isso, que na situação de conflitos o homem é causa e efeito (II/1 771). A essência do conflito está no fato que se apresentam duas possibilidades de agir, igualmente justificadas, que se opõem mutuamente (86). "Os conflitos são sintomas de um mundo já não mais são e exigem, por isso, uma interpretação teológica. . . . A confusa quantidade de tensões foi sempre de novo apresentada pela literatura e oferece um reservatório inesgotável para o trágico. No nosso contexto, a afirmação desta situação de conflito como marca ontológica do ser do mundo é importante porque no cruzamento e na concorrência das ordens torna-se clara a sua permanente relativização" (III 2468).

Dentro desta situação de conflitos, inerente estrutural e ontologicamente a este mundo postlapsário, delineia-se claramente a diferença de fundo na compreensão católica e protestante. A doutrina do pecado na teologia católica permite estabelecer uma continuidade entre normas do estado original e do mundo decaído. Ela pressupõe a não-radicalidade do pecado e, por isso, pode quase prescindir dos efeitos de somenos importância do pecado original na elaboração de normas da conduta humana (I 1001 ss; III 2756). A teologia protestante conhece o efeito e a ruptura radicais do pecado (I 1016 ss). Com isto também está bloqueada a possibilidade de fazer casuística, pois, não existe o original que se possa aplicar à situação atual do mundo (87).

Se esta via da casuística está bloqueada e, se por outro lado, Thielicke não quer despedir o leitor com princípios genéricos, êle se resolve pela análise de modelos, de paradigmas da situação deste mundo. Thielicke mesmo, no último livro de sua Ética Teológica, sente-se obrigado a esclarecer o que entende com estes casos-modelos, com estes paradigmas deste mundo. Não se trata de arbitrária fenomenologia, mas o autor tem uma precisa preocupação teológica nestes casos. "Em primeiro lugar", diz Thielicke, "êles devem fazer visível, num detalhe

---

(85) H. Thielicke, *Wer darf leben? Der Arzt als Richter*, Tübingen 1968, p. 56.

(86) Também na teologia católica fala-se de colisão de deveres. K. Hörmann, *Lexikon der Christlichen Moral*, Innsbruck-Wien-München 1969, pp. 946-952.

(87) H. Thielicke, *Begegnungen*, p. 34: "In der Theologischen Ethik lehne ich es aus Gründen, die hier nicht dargestellt werden können, ab, kasuistische Rezepte für alle Fälle des Lebens zusammenzustellen. Das Leben ist viel zu reich und widerspruchsvoll, als dass es sich in solche starren und a priori aufgestellten Regeln hineinpressen liesse. Statt dessen gehe ich einen ganz anderen Weg: Ich suche mir exemplarische Fälle des Lebens, sogenannte Modelle aus, mit deren Hilfe ich das Geflecht des Lebens bloßzulegen und in seiner theologischen Problematik zu verdeutlichen suche".

concreto, todo o tecido complicado da realidade". Isto para tirar a ilusão de querer fazer normas para a realidade. "A segunda função do método do modelo consiste em preservar a Ética duma tendência **legalista**" (III p. X-XI). Não se trata de preparar alternativas claras, ou de tirar do sujeito a sua própria decisão. Devemos recordar-nos que a situação de conflito é um lugar fecundo para uma análise teológica, a qual evidencia, sob a pressão da realidade, a minha crise pessoal e me faz ver os motivos desta crise. É assim que Thielicke procura impostar a sua Ética, a qual nos mostra de que realmente se trata em cada situação (I 212).

O autor se ocupa em analisar teologicamente muitos casos concretos de situações de conflitos. Este trabalho perpassa realmente todos os volumes de sua Ética Teológica, com exceção do I que trata dos princípios dogmáticos (III p. X).

Vamos citar, ao menos, alguns modelos analisados por Thielicke. No II/1 volume temos situações de conflito prevalentemente no domínio da vida privada, enquanto o II/2 e III abrangem mais os problemas difíceis da Sociedade, da vida pública e da Política.

As formas concretas de situações de conflitos que poderiam ser nomeadas: a) O conflito entre a verdade e a vida. Mentir ou ir à morte, foi um conflito que se fez agudo na Alemanha durante a última guerra (II/1 735 ss). b) O conflito entre vida e vida. Salvar a vida da mãe ou da criança que está por nascer (II/1 739; III 2775 ss). c) O conflito entre o dever para com a sociedade e um juramento (II/1 749-758). Mais uma vez o autor está pensando nos tempos do regime nazista em que um regime de injustiça evidente colocava em crise o juramento à Bandeira. A situação ética de conflito causada por um juramento de fidelidade ao Estado que posteriormente se transforma num regime ilegal e injusto, Thielicke dedica amplo espaço na sua obra: (II/2 25569-2790). d) Outra forma de conflito é a obediência do soldado, onde ordem é ordem. Teve êle que obedecer e executar normas injustas, por exemplo, na última guerra (II/2 2791-2892). e) No II/2 o autor tem um imenso capítulo sobre as situações-limites no Estado (II/2 2194-3817). Não precisamos, nem é necessário, detalhar mais êstes conflitos. Assim se poderiam continuar a citar situações de dilema ético. O médico: dizer a verdade sobre o estado de saúde do filho, ou não, para poupar um infarto à mãe (II/1 339 ss). O problema do mercado negro (I 2054-2056). O dos impostos (II/1 396-418). A guerra atômica (II/2 2944-2975).

Em tôdas estas situações-limites da existência humana, Thielicke faz uma análise teológica, não com o intento de dar soluções, mas para mostrar justamente que não é possível estabelecer normas por causa do pecado, para mostrar a fundamental situação de injustiça dêste século. Apresenta os prós e os contras provenientes dos dois séculos presentes no mundo.

Também a literatura se tem ocupado destes problemas-limites da existência, onde a realidade está a exigir uma conduta contrária a um mandamento de Deus. Thielicke, como exemplo, cita os principais romances de Dostojewskij: "Raskolnikow", "Os Irmãos Karamasow", "Idiotas", "Os Demônios" (II/1 1009).

Por fim, convém que se note que as situações-limites de H. Thielicke não são casos de exceção (88), mas casos-modelos deste mundo com a finalidade de mostrar a sua total corrupção. Nestas situações aparece claro o limite que não consigo transpor. Sempre sou obrigado a transgredir um mandamento de Deus. Neste limite constitucional do mundo (II/1 696) aparece o meu pecado e a minha culpa, dos quais eu não posso escapar e que somente poderei superar estas situações-limites sob o perdão de Deus (II/1 774). Cada decisão que eu tomo, é tomada sob o signo de culpa e, por isso, necessitada de perdão (II/1 748). Nenhuma situação-limite eu posso superá-la ileso de culpa (II/2 2297) porque o Sermão da Montanha não permite fazer uma síntese com este mundo (II/2 1588). Resta, portanto, a única maneira realista de passar pelo conflito com a consciência de precisar pecar (II/1 776; II/2 2297, 2303). Por isso, Thielicke tem também um outro conceito de arrependimento que consiste na tristeza pela corrupção deste mundo, por cuja existência também eu sou responsável, e não consiste tanto na vontade firme de não mais recair (II/2 2307 ss).

## 2) O COMPROMISSO DE DEUS E DO HOMEM COM ÊSTE "AION"

Começamos agora um assunto que é de fundamental importância para a teologia de Lutero e de H. Thielicke. Trata-se da reação de Deus à situação do mundo causada pelo pecado do homem. Deus vence-se a si mesmo enquanto a sua cólera divina se transforma no Evangelho misericordioso de Jesus Cristo (I 289 s, 604 ss; II/2 4060 s). Thielicke chama esta parte, a parte central (Herzstück) da teologia de Lutero (II/2 4060). Esta reação é uma reação de condescendência e de compromisso com o mundo decaído, compromisso feito por meio da lei e do Evangelho, como veremos. Atingimos aqui também o centro e a chave de orientação para os compromissos nas situações-limites deste mundo em tensão entre a queda e o juízo final.

Já que a perversão do pecado original foi total, impossibilitando encontrar e muito mais cumprir os mandamentos da criação, ou seja, o direito natural, "o sentido desta Aliança de Noé é de dar-nos instrução para a nossa vida na criação decaída..." (II/2 2851). O que o homem pode conhecer e realizar são as ordens de emergência, juízo e graça

---

(88) Situação-limite não ter nada de ver com o conceito "Grenzmoral" cunhado por W. Schöllgen, *Grenzmoral. Soziale Krisis und neuer Aufbau*, Düsseldorf 1946; idem, art. "Grenzmoral", in: *LThK* vol. IV, 1960<sup>2</sup>, col. 1221-1222. A respeito ver Herder *Korrespondenz* 9 (1954/55) pp. 425-430.

de Deus após o pecado. A vontade de Deus, originária na criação, não mais existe, ou muito parceladamente. Deus, porém, condescendeu-se com a situação do mundo e deu-lhe por meio da Aliança de Noé (Gen 9,1 ss). uma constituição e ordens adaptadas à sua nova situação.

Procedemos por duas partes. Primeiro vamos tratar do compromisso de Deus com o mundo, dando-lhe as ordens de emergência. Depois falaremos do nosso compromisso com o mundo postlapsário, onde vivemos em situações-límites.

#### a) O compromisso de Deus com o mundo (89)

Pelo pecado o homem transformou e transtornou fundamentalmente o mundo. A ordem da criação e a vontade originária (voluntas propria) não se podem mais encontrar. As forças caóticas da auto-destruição do mundo, provenientes do pecado, o levariam ao fim e à decadência total. Mas Deus quer levá-lo até o fim, até o juízo final, preservando-o das forças destrutivas do pecado. Isto Deus faz enquanto se acomoda à situação do mundo decaído, dando-lhe uma nova estrutura (II/2 101), novas leis mais adaptadas (voluntas aliena) à sua condição e possibilidade (II/2 103—104). Porque, se continuasse a exigir os mandamentos da criação, não tendo em conta o pecado, então o mundo morreria e se acabaria diante da vontade originária de Deus (I 692—693; II/1 659). Por isso, Deus relativiza as suas próprias exigências em relação ao mundo e ao homem, a fim de que este possa continuar a viver, oferecendo-lhe assim o kairós salvífico (II/1 653). O "nómos" da criação foi rompido e os mandamentos de Deus são adaptados ao mundo postlapsário (II/1 655; I 692). A estrutura da criação cede lugar à estrutura do mundo decaído, dada por Deus pela Aliança de Noé. É o milagre e a maravilha da acomodação e da paciência de Deus (I 560). (89a).

Thielicke chama estas novas ordens, as ordens de emergência (Notordnungen). Elas são a expressão da "voluntas aliena" de Deus. A "voluntas propria" de Deus está expressa no Decálogo e no Sermão da Montanha que o presente homem não pode cumprir. Deus se abaixou ao plano do homem e do mundo em pecado (II/1 651) por causa de sua dura cerviz (Mc 10,5). A revolta da criação é controlada e as suas forças destrutivas são neutralizadas pelas ordens de emergência (II/1 655; II/2 3424).

O melhor paradigma das ordens de emergência é o Estado (II/1 888). Para a teologia de Lutero, o Estado era "a jóia mais preciosa na terra" (citação em II/2 894). Thielicke segue Lutero. Pois, é justamente

---

(89) Sobre este tema ver Karlheinz Peschke, op. cit., pp. 104 ss.

(89a) G. Vrolijk, De Dei Patientia. Syntesis doctrinae H. Thielicke de Sermone Montano comparatioque cum catholicorum doctrina de eodem argumento (Studia Antoniana, n. 22), Romae 1968.

no Estado onde Deus aproveita as forças destruidoras do egoísmo, como também os meios do mundo postlapsário em geral (II/2 1560). para a sua finalidade. Isto acontece na Economia e na propriedade privada (III 844-853), na concorrência (II/1 1694-1729). As forças do advogado contra as forças do assassino (II/2 1553). Enfim, Deus trata o mundo decaído homeopaticamente com o princípio "similia similibus" (II/1 656). Tudo isto acontece no Estado que não é uma ordem da criação, mas "um meio de salvação necessário para a natureza corrompida" (citação no II/2 104; comparar I 1825 ss; II/2 103 ss). Antes o homem se deixara governar com a indicação do dedo; agora é com o punho, por isso, a polícia e a força do Estado são necessárias (II/2 105, 889). O Estado é um milagre de Deus (I 1790).

As ordens da Aliança de Noé se referem à Aliança que Deus concluiu com êle após o dilúvio. É importante o pormenor que Deus promete que não mais haverá dilúvio para devastar a terra (Gen 9,11.15). Quer conservar a terra até o fim. Esta finalidade é realizada pelos próprios meios à disposição do mundo decaído (Gen 9,6) onde o mal, a força e o egoísmo são usados para debelar o egoísmo dos outros. Esta dialética de luta do mundo decaído é tolerada por Deus em vista da conservação do mundo. O arco-íris é o sinal desta Aliança (Gen 9,13) e destas novas disposições, isto é, as ordens de emergência da Aliança de Noé (III 1300). Outro fato novo, próprio do mundo da Aliança de Noé, e por Thielicke muitas vezes lembrado (I 692; II/1 655), é que a harmonia e a constante liturgia da ordem da criação não mais existem (Gen 9,2). Agora o domínio dos homens se faz com susto e temor.

As leis e as ordens da Aliança de Noé vieram, portanto, com o pecado. "Disto se conclui que não se pode entender a "lei" simplesmente como "a" vontade de Deus" (I 691). A lei está em relação ao pecado. A carta aos Gálatas (3,19) diz que a lei foi ajuntada em vista das transgressões, e Romanos (5, 20) ensina que a lei sobreveio para que abundasse o pecado. Disto, diz Thielicke, é preciso concluir que se deve fazer a distinção entre a lei e a vontade originária de Deus (I 694; II/1 661).

Neste sentido, Jesus pôde permitir uma carta de repúdio (Mt 19, 7; Mc 10,4), considerando a ordem presente neste século (III 2642 ss). Mas imediatamente adverte que "isto é por causa da vossa dura cerviz" (I 693; II/1 659). Assim também poder-se-á fazer guerra (II/2 3057) ou, em caso necessário, fazer juramentos (II/2 2612-2663), sabendo, porém, que Cristo colocou em crise radical tudo isto. Tôdas estas acomodações da vontade divina para êste século não se devem entender como uma carta branca para fazer tudo, "mas trata-se de uma contínua lembrança que assim não **deveria** ser propriamente e que a graça da paciência divina deve ser vista em relação ao juízo, do não divino, claro, ainda não realizado, mas que continua e aguarda" (II/1 660). A acomodação divina só deve ser entendida na dialética de juízo e graça, sempre com a lembrança que "no começo" (Mc 10,6) não foi assim

(II/1 660; I 693). Portanto, as ordens de emergência são uma realização parcial e insuficiente das exigências do Sermão da Montanha, do nôvo século.

Neste século postlapsário, o homem, portanto, é interpelado não pelos mandamentos da criação, mas pelos do mundo decaído (I 833). É um mundo transitório (I 1757), interino, durando só até o juízo final (III 1301). Esta acomodação "há de desaparecer quando os reinos dêste mundo tiverem passado com o segundo advento, quando se realizará o pedido" venha o teu reino" (II/1 664). Não se trata já de uma paz entre Deus e os homens, mas de uma espécie de trégua, uma espécie de convenção. . . , enquanto isso, Deus — falando em figuras — está tratando com o seu opositor e lhe apresenta, antes de tudo, as decisões que conduzem à verdadeira paz ou à interrupção das negociações" (II/1 665). Neste sentido, o homem não pode ignorar a Aliança de Noé porque então êle se transforma num fanático (II/2 2170). Mas esta nova realidade não diminui em nada a exigência do Sermão da Montanha. Também êste não pode ser ignorado porque então o homem se instala neste mundo. Seria um outro tipo de fanatismo. Os mandamentos dêste século trazem em si a característica e a lembrança de um mundo passado e de um do porvir. Êles mostram o pecado do homem e a paciência de Deus ao mesmo tempo (I 2161). As ordens da criação não se aniquilaram, mas continuam, de um ou outro modo, presentes. "Bem assim como o homem é criatura e pecador ao mesmo tempo e como as duas coisas não se podem separar em partes ontologicamente diferentes, da mesma maneira, as ordens são criaturas e pecadoras "ao mesmo tempo" " (I 2145). As ordens de emergência têm, portanto, uma certa ambivalência enquanto se dirigem contra a decadência causada pelo pecado e ao mesmo tempo são expressão e representação dêste mundo decaído (I 1849). A ambivalência e o lusco-fusco podem ainda designar-se assim: "Nisto consiste o seu lusco-fusco que elas. . . são ao mesmo tempo a objetivação da criaturalidade e da queda do homem e, ademais, representam a vontade de Deus para a graça e para a paciência" (I 2161).

Já dissemos um pouco acima que as ordens não são sòmente expressão da graça e da paciência de Deus. Deus, de fato, por esta Aliança de Noé, quer conservar e levar adiante o mundo até o juízo final para que possamos reconhecer que "êste é o nosso tempo" (II/1 2167). E neste sentido são uma graça. As ordens de emergência, portanto, são dadas para a conservação do mundo (II/1 1404, 1718, 1801; II/2 1568, 3249). Por outro lado, elas são inseridas no juízo divino. "Nas ordens de emergência dêste "aion" está igualmente presente, de modo ativo, uma constante demonstração de miséria e com isso uma contínua anamnesis àquela culpa. . . Isto é o juízo que, como tal, está dentro da estrutura do mundo, ao qual, nós, por isso, damos a denominação de "juízo universal" " (II/1 2165. Ver ainda II/1 2166-2167; II/2 891). Thielicke chega assim a designar a estrutura presente do mundo de "simul justa et peccatrix".

Vimos até agora a acomodação de Deus por meio da lei (II/1 642—668). Falta um aceno à acomodação pelo Evangelho (II/1 669—687). A condescendência de Deus está de modo imediato no Evangelho. O Evangelho é a própria graça de Deus. Trata-se de uma continuação da acomodação anterior, onde já o Evangelho esteve presente sob o véu da lei (II/1 610, cfr. 1119).

Ainda convém que seja recordada a justa compreensão da "voluntas aliena" de Deus que se manifestou na Aliança de Noé. Ela deve ser entendida soteriológicamente como condescendência de Deus (II/1 1119). Não se trata de uma fraqueza de Deus, "mas aí se manifesta a própria essência de Deus que é paciência e graça" (II/1 1120). Ser de acôrdo com esta "voluntas aliena" significa estar de acôrdo, não com a realidade do mundo decaído, mas com o motivo que Deus teve quando se acomodou a êste mundo (II/1 1123). Ainda mais: somente Deus é o sujeito desta acomodação (I 695); trata-se de uma acomodação livre e graciosa (II/1 654, 673), ao passo que o nosso compromisso com o mundo decaído é uma exigência (II/1 673, 654).

#### **b) O compromisso do homem com o mundo**

Na situação-limite do presente século, onde o homem se encontra diante da impossibilidade de cumprir o mandamento originário de Deus, só lhe resta realizar a vontade de Deus em forma de compromisso (II/2 4207). A vida do homem continua e o cristão não pode estar ausente no empenho temporal (II/1 174, 177). Por isso, o compromisso entre o mandamento de Deus e a realidade (II/1 238) "Ihe é exigido, pois, sem êle, o homem seria vítima de um radicalismo fanático que ignora a forma ("o esquema") dêste mundo" (II/1 645). Êste mundo não permite uma ação em conformidade com a vontade originária de Deus, mas, porque Deus se acomodou, resta-nos a possibilidade de agirmos de acôrdo com esta vontade do compromisso divino. Porque os mandamentos se mudaram (II/2 3078; II/1 912), somos obrigados ao compromisso (II/1 673) (90). "O compromisso é, por isso, . . . a forma do agir nas ordens de emergência dêste século" (II/2 3776). A vida está cheia de compromissos, que, sob o ponto de vista ético, são neutros (II/1 195).

Thielicke não cessa de tornar a insistir sôbre a reta compreensão do compromisso. Êstes se fazem a cada passo. Não é importante o fato, mas o decisivo é ver como são feitos e entendidos êstes compromissos (II/1 229, 310). Em primeiro lugar, o compromisso é, em certo sentido, "uma imagem e ratificação do que Deus, por sua parte, fêz, cheio de

---

(90) É interessante notar que Thielicke no I volume ainda recusou a forma de compromisso para o nosso agir (I 1847). No II/1 volume, a caracterização do agir como compromisso é decididamente aceita. O autor, porém, renega a falsa compreensão do compromisso que justifica a ação do homem e o deixa livre de culpa. Ver a propósito, Karlheinz Peschke, op. cit., p. 108 nota 38.

paciência, quando Ele se "acomodou" à essência do mundo pela sua condescendência e assim mantém o mundo nas suas restantes possibilidades até o juízo final" (II/1 646). Esta acomodação divina não é a vontade originária de Deus, como vimos. O nosso compromisso deve ser feito com a mesma intenção e motivação (II/1 1123) que Deus teve. Por isso, "as ordens de emergência da Aliança de Noé são o modelo dêste compromisso. Pois, elas não se referem à validade dos mandamentos "em si", mas à sua validade rebus sic stantibus, isto é, sob a pressão das estruturas dêste mundo" (II/2 3318). "Nós compreendemos daí que o compromisso é um compromisso condicionado e limitado, em si não justificado, mas um compromisso que participa da paciência divina e, por isso, "in re" duvidoso e problemático (fragwürdig), mas "in spe" possível" (II/1 668). Daí o fato que o meu agir concreto também é "simul justus et peccator". É "justus" porque posso agir em nome de Deus. É "peccator" porque não corresponde à sua vontade própria (II/1 1133).

O compromisso, portanto, é intimamente relacionado com o pecado (II/1 237 ss). Ele não deve ser considerado para o homem como uma virtude, mas como uma necessidade (II/1 472, 1027). O compromisso não é uma desculpa, mas uma participação da culpa transubjetiva dêste século (II/1 239). Por isso, o cristão jamais poderá superar uma situação-limite sem tomar sobre si culpa (II/1 714), pois nisto consiste, propriamente, o distintivo fundamental dêste mundo em ser-me impossível escapar de culpa nas minhas ações. O cristão nunca terá uma "boa consciência" mas uma "consciência consolada" (I 1555; II/1 1125).

Sendo assim, só me resta agir esperando o milagre do perdão (II/1 995) Ao cristão é permitido saber do lusco-fusco do agir humano e da grandeza do perdão (II/1 251). Já que ninguém é só objeto da situação de conflito, mas também sujeito (II/1 771), ninguém pode viver neste século sem o perdão (II/1 774, 797). O autor até fala de um sentimento de culpa metafísica que devo aceitar nas situações-limites da minha existência (91). Viver sob o perdão é a real e objetiva atitude do cristão (II/1 805, 808, 813).

Os compromissos não são fraqueza do cristão, mas uma necessidade que surge do mundo decaído. "Ele (o cristão) deve saber o que significa que a exigência de Deus permanece radical sobre este mundo e que este mundo não permite existir obediência de um agir sem compromissos, e que ele, o cristão, **deve** igualmente agir. Ademais, ele há de saber que toda a tentativa de livrar-se da discrepância... é uma ilusão não permitida, é um dividir com um mundo ao qual Deus anunciou combate e castigo e no qual morreu o seu Filho. Deverá saber que o único **realismo ético** que existe é suportar a discrepância" (II/1 177). Para determinar ainda melhor, como deve ser o comportamento do cristão neste mundo, ouçamos ainda: "A certeza de

---

(91) H. Thielicke, Wer darf leben?, p. 43.

que eu, no meu agir neste mundo, estou ao lado de Deus, deve sempre ter em vista a relativização da vontade de Deus que é indicada pela distinção entre voluntas aliena e propria: que se trata da vontade de Deus reduzida com relação a êste mundo. Por isso, também o soldado cristão, o qual dentro do possível, defende uma causa sua com boa consciência e com a sua vida se empenha pela Pátria, mulher e filhos, nunca pode "afirmar" simplesmente (bejahren) a guerra. Muito antes êle deverá saber da necessidade de perdão rebus sic stantibus para uma guerra "justa". Por isso, êle há de agir e lutar em nome de Deus e contudo estar consciente da problematidade da planície na qual necessariamente deve desenrolar-se o seu agir porque se trata da planície de um mundo postlapsário" (II/1 1108). Agir neste mundo conforme a "voluntas aliena" de Deus, tendo, porém, sempre consciente as inalteradas exigências de Deus (II/1 cfr. 1124—1128). Isto nos leva a agir na transitoriedade dêste mundo sob o perdão de Deus (II/1 179). Disto segue que a forma externa do agir humano é sempre contrária à "voluntas propria", mas isto é de somenos importância. O que definitivamente é importante para o cristão é uma profunda e total confiança em Deus e que êle saiba crer contra o binômio culpa-e-precisar pecar (92). Portanto, o compromisso de Deus com o mundo caído e o caráter de compromisso de todo agir humano, por isso, necessitado de perdão, é para Thielicke uma verdade fundamental para tôda Ética luterana.

Para resolver a questão que surge por causa da divisão da vontade de Deus em "propria" e "aliena", no sentido da unidade de Deus, como também do meu próprio eu, Thielicke diz que êste problema da unidade se resolve "quando se tiver claro que a assim chamada voluntas aliena de Deus é descrita insuficientemente se a entendo somente como a imprópria e como que a depravada vontade de Deus" (II/1 1118).

Segundo o autor, portanto, também a "voluntas aliena" é uma forma de expressão da própria essência de Deus, enquanto é sinal de seu amor, benevolência e paciência (II/1 1120).

### 3) AS ORDENS DE EMERGÊNCIA COMO CRITÉRIO OBJETIVO

Os protestantes, com a sua doutrina da radical corrupção da natureza humana pelo pecado, encontram-se em não fácil situação para determinar os critérios objetivos de conduta. Se os efeitos do pecado foram tão profundos que impossibilitam encontrar uma norma objetiva comum, os teólogos protestantes devem constituir de outra maneira a instância normativa que também serve de base para o jurista, o médico, o político, etc. Êste mal-estar, que, na História recente foi

---

(92) Trata-se da fé "gegen", cfr. Perspectiva Teológica n.º 5, pp. 285 ss.

especialmente agudo após a última conflagração mundial (93), aparece às claras nos homens que não são cristãos. Os cristãos ainda possuem a Bíblia da qual podem tirar as linhas de seu comportamento. Por outro lado, ela não é uma espécie de código para todos os casos da ordem do dia. Vejamos rapidamente como Thielicke apresenta a solução de K. Barth.

Barth tenta deduzir as normas objetivas da Palavra de Deus por meio da analogia fidei, constituindo assim uma espécie de "direito sobrenatural" (II/2 4088). Estas analogias soam assim, por exemplo: o fato de Cristo ser a luz do mundo é para nós uma indicação ética de que não deve existir uma diplomacia secreta (II/2 4085; I 1241). A relação entre o Corpo de Cristo e sua Cabeça indica-nos uma forma de govêrno democrático (II/2 4084; I 1241). A Igreja se torna assim modelo e exemplo para a própria estruturação do Estado (II/2 4082). Vê-se, pois, como um teólogo, desprovido da analogia do ser e do direito natural, sente-se forçado a comprimir a Palavra de Deus e a Igreja até chegar às raias da arbitrariedade. Thielicke mostra bem a dupla interpretação a que estão expostas semelhantes analogias barthianas (II/2 4102; I 1241). Thielicke se opõe à solução de Barth, não porque ela vem da Palavra de Deus, mas êle critica o modo como as concretas determinações éticas são deduzidas. "Aí parece manifestar-se uma impossível analogia cristocêntrica do ser" (I 1241) (94).

Êle, Thielicke, na procura de uma solução de normas, segue um caminho próprio. Êle apresenta a doutrina das ordens de emergência, fundamentada na Aliança de Deus com Noé, depois do rompimento da Aliança da criação feita com Adão, e exemplificada por Cristo no NT, por exemplo, quando diz que Moisés concedeu o divórcio por causa da dura cerviz, mas que no comêço não fôra assim. Trata-se, pois, de uma adaptação da vontade própria e originária de Deus à situação do homem. É a "voluntas" de Deus, por isso, querida por amor dos homens e do mundo, mas é "aliena", por isso, só realizável pelo homem com o perdão de Deus.

Já vimos em capítulos anteriores a não-validade das ordens da criação para o presente século. Vimos que o direito natural e a consciência não nos significam uma ajuda para determinar a norma objetiva. Analisamos, então, em seguida, a solução fundamental e geral do autor ao nosso presente problema, que são as ordens de emergência. Precisamos, porém, adentrar-nos melhor nestas ordens de emergência e ver concretamente como são norma e critério objetivo.

---

(93) H. Thielicke, *Einleitung*, in: H. H. Schrey, *Glauben und Handeln*, pp. XXXIII s.

(94) A posição crítica de H. Thielicke diante desta tese de Barth (*Christengemeinde und Bürgergemeinde*, in: *Theologische Studien*, Heft 20, 1946) está no seu livro *Kirche und Öffentlichkeit*, Tübingen 1948 e no mais recente *Christliche Verantwortung im Atomzeitalter*, Stuttgart 1957. Sobre a fundamentação cristológica do direito em K. Barth ver H. H. Schrey, seu artigo in: *Concilium* 5 (1967) pp. 53-65.

Pelo pecado todo direito natural sòmente tem a significação de ordem de emergência (I 2184—2185). Não se podem mais determinar leis positivas da criação. Nem me é permitido querer aplicar a ordem da criação ao presente século (III 2745—2782). O que agora nos resta constatar é a desordem do mundo da criação. É neste sentido também que Thielicke interpreta a predominante formulação negativa do Decálogo. Este não nos diz positivamente o que devemos fazer, mas enquanto é um protesto de Deus diante do nosso estado de ser, é êle também uma indicação ética para nós (I 2163). Pelo fato de ser negativo, o direito natural se afastou do original e tornou-se então uma indicação para êste século após o pecado.

Vimos que o fim primário do Decálogo e do Sermão da Montanha é dizer-nos aquilo que não deveríamos ser. Com esta formulação, que é negativa, o homem pode concluir mais ou menos as máximas do que não deve fazer. "A questão pelo direito surge do desejo de libertação do não-direito" (I 1911). O conhecimento que nós temos daquilo que não devemos fazer, não nos permite, porém, deduzir positivamente a ordem do ser. Querer fazer isto, seria desconhecer a realidade do pecado, no qual jaz o presente século (I 1902, 1914). Devemos, portanto, ficar no sentido da formulação negativa do Decálogo que "**não contém expressões sôbre o direito natural, mas... sôbre o direito não-natural**" (I 2178). Não pode ter expressões sôbre o direito natural porque a realidade não coincide mais com o mandamento. Daí poder-se dizer "... que os mandamentos de Deus não nos dão um sistema casuístico para dizer-nos como comportar-nos, o qual se possa deduzir naturalmente de sentenças evidentes, mas que recebemos um critério com o qual podem ser classificadas criticamente as regras e tentativas de solução que se nos oferecem (também no âmbito da vida pública)" (I 2178).

Thielicke, portanto, constrói uma espécie de "direito natural" que consta não de normas positivas do que devemos fazer (por causa do pecado), mas de conhecimentos do que não devemos fazer, chamados, por isso, direito não-natural. O critério, portanto, é o conhecimento do que não devemos fazer, o que nos permite estabelecer uma marcação, um corredor dentro do qual deve manifestar-se o nosso agir. Fazer ver esta linha de marcação é tarefa da teologia (I 2201). A função dos mandamentos não passa de ser uma baliza indicadora para que eu possa dentro dela encontrar o meu caminho: "Os mandamentos exercem com isso a função de uma agulha magnética: êles mostram a direção, mesmo se nós, no terreno muito variado da nossa vida e da nossa situação histórica, devemos procurar — com atenção às concretas situações — um caminho que conduz àquela direção" (II/2 4374). Com esta direção, oferecida pela formulação negativa do Decálogo, Thielicke, por exemplo, deduz e determina quais as formas injustas de economia. Certo, o Decálogo não apresenta positivamente um sistema econômico, mas com êle podem-se excluir os que são injustos, como, por exemplo, o extremo capitalismo e o extremo socialismo (I 2190—2192).

Nesta altura, porém, surge a nossa pergunta decisiva. Thielicke se contenta em dizer ao homem cristão que o Decálogo indica a direção a seguir? A sua Ética Teológica não o provê com um pouco mais nas situações-limites de sua existência? Esta linha de orientação, indicada pela agulha magnética dos mandamentos, basta? Depois de dizer várias vezes que não existem soluções lisas (*glatte Lösungen*) (por exemplo, II/2 1779), Thielicke diz claramente: "O ético protestante não pode basear-se num dado sistema de princípios normativos, que lhe possibilite abranger todos os casos de nossa existência e, por deduções, chegar a indicações concretas. Em vez disso, êle deve, a partir do objeto de sua fé, aproximar-se aos fatos concretos e a partir dêles inquerir e então, apenas encontrar aquelas indicações" (II/2 4377). Isto quer dizer que não existem normas objetivas, mas cada qual deve encontrar êstes princípios no momento de sua interrogação (II/2 3359).

Não se trata tanto de inquerir se existe um fundamento firme (claro que existe, pois do contrário a nossa fé não seria uma fé "a" (an)), mas a pergunta decisiva é o modo como eu encontro êste fundamento. Não o encontro diante de mim, mas devo procurá-lo (II/2 4360). Claro, o cristão há de encontrar e formar a solução na Bíblia (II/2 4364), não a usando como um código (II/2 4365) e também não casuisticamente (II/2 4367). A indicação da Sagrada Escritura, que deve ser procurada em cada situação e problema (II/2 4368), surge quando a partir da realidade me dirijo à Bíblia e dela à realidade (II/2 4369). É esta a dinâmica da Ética de H. Thielicke.

Com esta perspectiva é fácil de compreender a importância e a proporção que cabem à decisão pessoal. É ali verdadeiramente onde existe uma decisão pessoal, onde, livre de qualquer princípio, o sujeito na situação pode formar-se mesmo uma decisão. Thielicke prefere esta polifonia protestante ao côro unísono do catolicismo (II/2 4380). A liberdade da minha fé, o modo como a uso, depende unicamente da concreta situação na qual me encontro (III 1644). Estamos na Ética da improvisação. É a improvisação do amor. (II/1 938, 1096 ss, 1150, 1156, 1653; III 1645 ss; II/2 1942 ss, 3470).

A fêrida causada pelo pecado não deve ser curada com a ilusão de soluções lisas (II/2 2638—2639). Êste senso metafísico de culpa nos leva a colocar-nos unicamente sob o perdão. Sômente quando isto fôr claro, podemos perguntar por critérios, "rebus sic stantibus", sabendo da problematidade dêstes critérios, pois permanecem estranhos à existência humana (95). Pode-se, pois, afirmar que, em última análise, não encontramos, nas ordens de emergência, normas, que devam ser observadas e fora das quais a nossa ação seja moralmente má.

Thielicke, contudo, não permite que vejamos na sua Ética libertinismo, relativismo ou indiferentismo. Mesmo se tudo é contagiado pelo pecado, não podemos concluir que todos os gatos sejam pardos nesta

---

(95) H. Thielicke, *Wer darf leben?* pp. 58—59.

imensa noite cósmica (II/2 1781; II/1 936, 254). Ele se pergunta se nas situações de conflito depende da nossa decisão "... qual dos mandamentos em conflito nós escolhemos: ou o mandamento que ordena conservar a vida, ou o de dizer a verdade" (II/1 913). Isto significaria, diz êle, um excesso de arbitrariedade e um triunfo do ecletismo (II/1 913). De um lado, devemos levar a sério a falta de clareza no presente século, por outro, isto não deve conduzir-nos ao indiferentismo (II/1 919). Ainda: quando nós nos esforçamos para encontrar uma solução para o conflito, nós negamos o indiferentismo, mas queremos obediência na liberdade (II/1 936). O sim a Deus e o não ao pecado blocam o libertinismo (I 1641). Tôda a decisão que nós tomamos nas situações de conflito seja pelo Senhor. "Tudo que nós fazemos — o que nós fazemos, isto é, o que fazemos na liberdade, na própria responsabilidade e, por isso, não como funcionários da lei — nós devemos fazer isto pelo Senhor e não por interêsses pragmáticos e humanos. Com isto se caracteriza a liberdade da nossa decisão e o risco desta decisão na situação de conflito como uma liberdade de "ligado" " (II/1 935).

Cai aos olhos de todos, que tôdas estas afirmações de Thieliicke contra o relativismo permanecem demasiadamente gerais para saber o que seja "fazer a vontade de Deus", o que seja concretamente "a liberdade de um ligado" (96). Portanto, mesmo dentro dêste mundo postlapsário em que temos novas estruturas adaptadas à nossa situação de pecado, o autor não oferece linhas e princípios positivos de ação, (o que, aliás, também se espera duma Ética), mas deixa o homem relegado à sua própria consciência, o que, significa praticamente um relativismo.

#### 4) O CONHECIMENTO DAS ORDENS DE EMERGÊNCIA (97)

Depois que determinamos as ordens de emergência como norma de ação para êste século postlapsário, precisamos ainda, para sermos completos, estudar como o homem chega ao conhecimento destas ordens de emergência. Esta pergunta se torna tanto mais imperiosa agora, quando sabemos da radicalidade do pecado que atingiu tôdas as faculdades do homem. Se o homem com a sua razão não tem mais acesso ao conhecimento de suas leis morais, só lhe resta a Revelação da Palavra de Deus.

Será, porém, nesta problemática, onde haveremos de constatar que Thieliicke não pode manter-se fiel às premissas dogmáticas estabelecidas anteriormente sôbre o pecado e sôbre o "alienum". É, pois, isto que vamos estudar aqui: a Palavra de Deus como fonte de conhecimento das ordens e, a seguir, também a razão como fonte.

---

(96) Karlheinz Peschke, *op. cit.*, p. 110.

(97) Karlheinz Peschke, *ibidem*, pp. 114 ss.

### a) A Palavra de Deus.

Já vimos acima que a pessoa é só determinada pelo "alienum" de Deus, pela Palavra de Deus (I 315, 437; II/1 774). A definição do homem só se pode fazer em relação a Deus (II/2 1271-1274). É somente a Palavra de Deus que me diz o que é a pessoa ou a realidade em geral. Não se pode afirmar a sua consistência ontológica "in se" (II/1 1338). Isto tudo por causa da corrupção do pecado que também atingiu a razão do homem (II/2 3567; II/1 1338-1339; I 677).

Assim, o único modo de conhecer as ordens de emergência, que para este século manifestam a vontade de Deus, parece ser a sua Palavra. Thielicke tem afirmações claras a respeito. É da fé que o homem tira o seu comportamento consigo mesmo, com o próximo e com o mundo e suas ordens (I 173). "Nesta fé me é dado o inventário de normas determinadas como acontece por meio da Sagrada Escritura para o cristão da Reforma" (II/2 4363). Ainda outra afirmação importante: "O que seja justiça eu sei muito antes só pela automanifestação do próprio Deus justo" (III 1214). Assim se poderiam multiplicar os textos a respeito disso.

Por outro lado, Thielicke não quer fazer da Bíblia um princípio universal do qual simplesmente com a razão se possam deduzir tôdas as normas. Isto seria passar de um sistema ontológico de deduções implacáveis para um outro mais ou menos semelhante (II/2 4366). Segundo Thielicke os mandamentos não passam de mostrar a direção como faz a agulha magnética. Em que consiste esta direção? Consiste na redução dos dez mandamentos ao princípio do temor e amor a Deus. Todos os casos concretos (não roubar, não mentir, não adular, etc...) se reduzem a este único princípio (I 312). Este princípio é a direção indicada pelos mandamentos.

Com esta impositação, com esta afirmação de que a essência das coisas só vem da Palavra de Deus e que esta, os mandamentos, nos indicam uma vaga orientação, Thielicke não se pode dar por satisfeito. Ele é suficientemente realista para não deixar os políticos, os economistas, os juristas, etc... sem resposta ao interrogativo que fazem sobre a existência de uma norma. A lei natural não existe, nem pode ser conhecida; a consciência não funciona; a informação da Bíblia, que permanece genérica, não basta. Depois de tudo isto, o que faz Thielicke?

### b) A função da razão na sua Ética

A importância da razão na Ética Teológica de H. Thielicke é considerável. Fora das perspectivas de suas premissas dogmáticas, vê-se também a razão como fonte de conhecimento das realidades e das ordens de emergência nas quais agora de fato vivemos. No I volume 671-689 ele trata especialmente da "razão prostituta"; no II/1 1321-1368 apresenta o problema da liberdade da razão diante do mundo;

enfim, no II/2 639—695 o autor fala do uso da razão na Política de Bismark, comparando-a com a de Hitler e em 3547—3574 o autor examina o papel da razão na Política como possível meio de compreensão entre os povos.

Se os mandamentos de Deus permanecem em generalidades, indicando só um corredor, cabe então à razão determinar mais. Ela tem neste espaço uma larga margem de possibilidades para determinar uma ordem social, política e econômica (II/2 3891). Deve-se, porém, não perder de vista que também ela foi atingida pelo pecado (II/2 3567). "Sabendo isto, torna-se-nos claro porque a razão **não** pode conhecer o mundo e nesta medida permanece "estranha ao mundo"; porque ela não conhece a Deus, também não conhece os opera Dei" (II/1 1339). Esta razão foi também libertada pela redenção e chamada ao seu justo lugar (II/2 640 ss), vendo os seus limites e respeitando o mistério do homem, do mundo e de suas ordens (II/1 1349). Se a razão quiser entender o mundo, deve atender à Palavra de Deus (II/1 1340, 1350).

Thielicke, porém, diz claramente que "a instância competente para a ordem técnica do Político é a razão" (I 671). Isto quer dizer que o mundo, em oposição ao religioso-eclesiástico, se rege, independente da fé, por normas dadas pela razão (II/1 1321). A razão neste domínio é a única soberana. Até os mandamentos de Deus "devem passar antes pela instância de contrôle da minha consciência e receber o seu placet" (II/2 1261). Aqui Thielicke faz seu um princípio da Ética kantiana. O homem deve manter-se autônomo tanto diante da instância superior a ele (Decálogo), como diante das inferiores (paixões). "Se (a consciência) deve permanecer autônoma, então o Decálogo deve ao menos passar antes pela sua censura e receber o seu reconhecimento, isto é, o Decálogo deve ter-se legitimado diante dos critérios e axiomas da consciência" (I 1659).

Se a razão é que determina as normas de ação no mundo, então neste plano da "polis" e tudo que concerne a sua estruturação e a sua existência, todos os homens se encontram (I 679, 2136; II/1 1361). "O trabalho conjunto de todos indica, por isso, também uma instância comum a todos, isto é, a razão" (II/1 1328). Isto tudo são afirmações em que o autor parece ter deixado de lado, por instantes, a corrupção da razão humana. Ela que foi atingida pelo pecado, agora é soberana única para o agir no mundo. Pela doutrina dos dois reinos (I 1783 ss) sabemos "que o Evangelho liberta realmente o mundo para a objetividade, isto é, que não pode existir uma Política, Economia, ou Matemática por êle normadas; que nós, como cristãos, somos realmente solidários com os outros homens naqueles assuntos; que nós devemos juntos com êles servir ao Estado, ao Direito, à Economia e a outros empenhos públicos" (II/1 1323). A razão é a fonte da Ética social, por isso, é possível trabalharem juntos os pagãos e os cristãos.

Com esta autonomia da razão diante da Palavra de Deus no que concerne a organização da "polis" dos homens, não se deve concluir

que a Palavra de Deus agora não tenha nada que ver com o mundo (I 1228; II/1 1331). É justamente isto a grande preocupação de Thielicke na correta interpretação da doutrina dos dois reinos de Lutero (I 1825 ss), a qual, segundo Barth, é a responsável pela autonomia do mundo diante do Evangelho, como bem mostra o luteranismo na História alemã (II/1 1332). Para evitar esta falsa secularização do mundo e garantir a correta compreensão da competência da razão no mundo, Thielicke introduz a distinção entre causa material e causa formal (II/1 1339 ss). A razão como razão só compreende as causas materiais, isto é, as causas intramundanas que dizem respeito à organização externa. É neste plano onde todos os homens se encontram e é neste sentido que se pode falar de autonomia da razão diante da fé, pois, o Evangelho não dá informações de como se devem fazer sapatos ou governar um país (II/1 1339 s). Mas, a causa formal, a causa eficiente e final do Estado, por exemplo, a razão como razão não conhece. (Nós já vimos a finalidade das ordens de emergência). É um mistério para o qual ela deve deixar conduzir-se pela Palavra de Deus (II/1 1340) o que significa a sua redenção enquanto assim não exorbita as suas possibilidades (EvGl I p. 288). Assim, objetiva e subjetivamente aparece como a Palavra de Deus tem de ver algo com o mundo, isto é, está em relação com ele (I 1825—1838).

Esta distinção entre conhecimento material que valeria para todos os pagãos inclusive, e o formal, reservado aos cristãos, não é radical na realidade. O agir dos homens no mundo não se limita ao âmbito da razão material, mas também eles estão em contato com a essência das coisas. Ninguém é só sapateiro, só político porque sempre quando perguntamos o que é uma determinada coisa, nós atingimos também a sua essência (II/1 1361—1367). Neste aspecto, enquanto se concede também aos pagãos um conhecimento, se bem que vago, das causas finais e formais da realidade, deve-se constatar uma evolução em Thielicke. Para comprovar isto, existem textos: Na organização do Estado, os pagãos têm um conhecimento (se bem que vago) da essência do homem (II/2 1521). Entendem qual seja a finalidade dos direitos humanos que pressupõem este conhecimento (II/2 1522—1523). Thielicke fala de um "mínimo de antropologia" (II/2 1531) que aí se manifesta. Já no I volume o autor é bastante explícito sobre isto. O pagão que faz obras de paz, de justiça, de veneração aos pais, não faz isto somente de modo externo, hipócrita, mas em forma de máscara, estas obras indicam o que Deus propriamente quer (I 1222—1228). Este fato de que os pagãos também são capazes de observar de algum modo, mínimo que seja, os mandamentos, justifica que estes sejam também anunciados fora da Igreja (I 1228). Já falamos acima da aproximação ao direito natural que podemos registrar em Thielicke, principalmente, no III volume (III 1009, 1010, 1013).

No que diz respeito à razão, não é possível constatar um semelhante progresso. No II/2 volume, ao lado de afirmações positivas

sobre o conhecimento de causas formais da razão, encontramos muitas e claras afirmações que parecem dizer o contrário. "... a razão também não é um instrumento de compreensão internacional porque ela não é ativa como uma possibilidade atemporal e universal" (II/2 3548). "Tantos tipos de razão quantas as existências humanas; tantas argumentações quantos os interesses" (II/2 3562). Por isso, o autor pode dizer: "Com isto está conexo que a razão não é simplesmente um "órgão internacional" e, por isso, também não é um meio de entendimento internacional. Pois, nós temos sempre formas de razão diferentes (para não dizer razões!) que, caso por caso, estão a serviço de outros interesses" (II/2 3553).

Ora, com isto Thielicke volta atrás, ao menos em parte, do que disse antes sobre o conhecimento dos pagãos. Mostra com isso a ilusão de todas as estruturas entre os homens (98). Segundo ele não podem existir organizações internacionais com o fim e objetivo comuns, como a paz ou a justiça (II/2 3509-3575). Outra coisa que salta aos olhos, a partir das citações que há pouco fizemos, é que não "a razão", mas "cada razão" é fonte das normas do agir humano. Esta é uma afirmação totalmente em consonância com o que já vimos em capítulos anteriores no sentido do subjetivismo, do relativismo ou da Ética da improvisação. Podemos concluir, carregando um pouco a expressão, que a Ética de Thielicke é mais racionalista do que ele mesmo talvez queira que seja.

Finalizando este difícil tema da razão, é de se notar que apesar do pecado, Thielicke recorre à razão, deixando a fé e os mandamentos um pouco de lado.

## 5) O USO POLÍTICO DA LEI (USUS POLITICUS LEGIS)

Já falamos do uso primário da lei que essencialmente não pode ser cumprida pelo homem e que, por isto, tem a função de acusá-lo pelo que é por causa do pecado. Vimos também o uso pedagógico da lei que nos conserva no caminho de Deus, no crescimento do que já somos. Agora se nos é dada a ocasião para ver em que consiste o uso político da lei.

Falar deste último, realmente só tem cabimento dentro deste capítulo das ordens de emergência. Ele se refere à conservação externa e física da vida social e política. Ele se refere e se desdobra lá onde a razão se desdobra. Ele é feito e determinado pela razão. Segundo citações claras de Thielicke, pode-se dizer que ele se identifica com a razão enquanto esta é norma, como vimos no parágrafo anterior. "O *usus politicus legis* pode ser materialiter compreendido" (I 1854).

---

(98) H. Thielicke, Können sich Strukturen bekehren? in: ZThK 66 (1969) pp. 98-114.

Sendo assim, êle diz respeito a todos os homens, quer sejam cristãos ou não. Êle diz a moralidade proveniente da razão no que concerne a organização externa e técnica do mundo. Êle se refere às ordens de emergência dadas por Deus, mesmo que todos os homens não saibam dêste fato, êle está em vigor e é realizado pelos homens. "O usus politicus legis é, por isso, o único uso da lei na tradição dogmática no qual o auctor legis permanece anônimo: êle, na sua expressão, se legitima diante da razão e por ela está também em vigor extra Ecclesiam" (III 2218).

Com êste uso da lei, Deus quer exprimir que não quer mais outro dilúvio (Gen. 9,11). Quer conservar a terra e o gênero humano diante das forças caóticas do pecado (I 1234). Pelo cumprimento destas leis, Deus exprime e realiza a sua paciência (anoché) para com o mundo pecador.

Se o uso político da lei, segundo Thielicke, diz respeito a todos os homens e por êles pode ser conhecido com a ajuda da razão, não existe diferença material, prática entre a execução da lei por um cristão ou por um pagão. "A forma externa, "prática" do agir... não é sempre fundamentalmente mudada, freqüentes vêzes absolutamente nada" (I 2136). O que o cristão tem a mais é o conhecimento das causas formais e finais destas leis das ordens de emergência (I 1854). Êle tem uma outra motivação (I 2136). O agir especificamente cristão se caracteriza por uma motivação própria do agir cristão (I 53, 60 ss). O cristão tem uma intenção diferente no cumprimento desta lei (I 680). Êle sabe que o seu agir é imagem da paciência de Deus com a qual Êle quer conservar a existência física do mundo para possibilitar a salvação ao homem. Êle sabe do seu significado histórico-salvífico (I 685).

## V — A DECISÃO DA CONSCIÊNCIA, INSTÂNCIA SUBJETIVA

Vimos no capítulo III da segunda parte, desta dissertação, o conceito teológico de consciência segundo H. Thielicke. Concluímos, então, que, por causa do pecado, ela perdeu a sua primitiva função, de por meio dela, orientar o homem éticamente no seu agir. A análise teológica da consciência feita por nosso teólogo, parte da estrutura formal da consciência que é a sua divisão, já constatada no homem natural e perdurando ainda no justificado, se bem que agora com outro conteúdo (I 1498). Por êste seu caráter de divisão, de partido, a consciência é fundamentalmente incapaz de julgar sôbre o bem ou o mal a ser realizado ou evitado. Ela não é um critério subjetivo que aplique os mandamentos às situações do indivíduo. Não existe mais uma doutrina sôbre a essência, sôbre a ontologia, sôbre a consciência considerada em si mesma. Existe, sim, uma consciência relacionada a Deus, quer positivamente (consciência consolada), quer negativamente (consciência assustada, não-redenta) (III 1171).

A nossa pesquisa não se dá por satisfeita com êste resultado. É nossa intenção perseguir o autor no que se refere ao critério subjetivo da ação ética. Qual é, então, segundo Thielicke, a instância subjetiva do agir moral? Como surge e como se atualiza? Quais as circunstâncias e condições onde ela se realiza? A ordem da criação e, com ela a consciência, foram deturpadas na sua essência e na sua função. Nem mais existem, como também não mais podem ser constatadas. O que atualmente existe, isto é, entre a queda do paraíso e o juízo final, por graça e paciência divina, são as ordens de emergência, expressão da condescendência divina. Condescendência porque representam estruturas adaptadas ao estado postlapsário, decaído e diferente em relação à situação original. Nós, neste hoje da História da salvação, e, por uma questão de fato, estamos nestas novas estruturas já não mais correspondentes à vontade própria e ao plano original de Deus, mas necessárias ao homem e, por isso, elas representam uma solução de emergência, a fim de que, o mundo possa continuar a existir e oferecer aos homens possibilidades físicas para acolherem a oportunidade do dia do Senhor e não perecerem diante da implacabilidade do mandamento próprio de Deus.

Neste mundo, em certo sentido, nôvo, postlapsário, qual é e como se realiza o critério subjetivo de nossas ações morais? Vamos, portanto, neste capítulo, analisar êste critério subjetivo. Depois veremos a rela-

ção dêste com a Ética em geral, com as leis e mandamentos de Deus. Em terceiro lugar, restam-nos constatar as características da decisão ética no homem justificado. E, por fim, uma conclusão.

## 1) A DECISÃO DA CONSCIÊNCIA

Com certo espanto nos é dado observar ao longo dos quatro volumes da Ética Teológica de H. Thielicke, que o conceito de consciência não se esgota na sua análise teológica. Se no I volume se descreve exclusivamente a consciência como indicador da justificação ou da não-justificação, desprovida, portanto, de sua função ativa de orientação e julgamento entre o bem e o mal, os seguintes volumes atribuem a ela a função de decidir. É ela a causa da decisão ética, especialmente, ressaltada nas situações de conflito. Neste sentido existem afirmações claras onde a consciência é o critério subjetivo que decide. É de se notar, porém, a especialidade da linguagem do autor, que sempre diz que a consciência decide, evitando o verbo julgar.

Com esta vacilação, ou antes, evolução e progresso, por um lado, parece-nos dizer o autor que com os escombros e as ruínas do pecado não se pode fazer muita coisa, e, sobretudo, parece confirmar a afirmação de J. P. Michael, segundo o qual, a variedade de doutrinas sobre a consciência aparece às claras na teologia protestante, quando a Igreja protestante da Alemanha teve de tomar posição diante do problema da objeção de consciência com relação ao serviço militar (99).

Inicialmente Thielicke exclui pròpriamente a função de julgar da consciência, dizendo, porém, que ela possui esta função de maneira muito imprópria (I 1498). Portanto, imprópria e secundariamente a consciência julga e decide também. Nós conviemos em chamar e designar esta função com o conceito pastoral ou prático de consciência.

A decisão da consciência assume uma ressonância de especial importância na teologia do nosso autor. No lusco-fusco do presente "aion", onde os mandamentos de Deus não mais se apresentam na sua unicidade, a riqueza e o valor da decisão do homem são incomparáveis. Aparece a afirmação positiva da subjetividade humana adquirida e determinada mediante a decisão pessoal. Aparece o caráter decisivo da decisão na existência de cada homem, para a sua própria realização, dentro do contexto mais amplo da liberdade humana. Aparece, por fim, a irrepetibilidade da situação de cada homem dentro da qual êle é chamado para optar. Com isto se nos apresenta a conclusão de que implicitamente Thielicke se está servindo, também no presente problema, de Kierkegaard para a sua teologia (100).

---

(99) Art. "Gewissen", in: Staatslexikon, vol. III, pp. 950-951.

(100) A propósito ver K. E. Logstrup, art. "Entscheidung", in: RGG, vol. II, Tübingen 1983, p. 501.

Com estas premissas, vamos agora analisar os textos de Thielicke onde se fala da decisão ética da consciência. Antes de tudo, éle afirma a autonomia e a importância da consciência. Ela, na Idade Média, era uma consciência fundamentada na autoridade da Igreja e na Palavra de Deus. Hoje, "o homem moderno encontra-se diante do fato que a consciência está presente e funciona também quando é desligada de tôdas as autoridades" (II/2 1260) (101). Esta experiência de que temos em nós um critério moral que funciona, já constatado por Kant e por Thielicke assumido, é algo irrevogável. "Esta experiência, de que eu tenho em mim uma consciência, digamos genêricamente, um critério moral que funciona, o qual também numa situação de total autonomia... é ativo e permanece ativo, esta experiência não pode passar despercebida ou não ser avaliada. É irrevogável a exigência de Kant, segundo a qual, eu devo responsabilizar a obediência para com os mandamentos de Deus, não os aceitando simplesmente como um comando heterônomo, mas sim, êstes (os mandamentos) devem passar antes pelo contrôle da minha consciência e dela receber o placet" (II/2 1261) (102). Esta afirmação da autonomia do homem tem para o pensamento teológico bem outra interpretação do que para Kant (II/2 1269). Além disso, ela também não está em oposição com a teonomia própria de Deus e da Ética cristã. No conceito teológico de pessoa vimos que não existem afirmações sôbre o homem que não incluam a sua relação com Deus. A redenção prôpriamente consiste nisso, que eu não sômente entendo o meu nôvo eu de modo nôvo, mas no fato que eu recebi um nôvo eu; fui feito nova criatura (II/2 1281). Por isso, o homem chega sômente a ser êle mesmo, à sua própria autonomia, quando chegar a Deus, à teonomia (II/2 1274). O homem se torna autônomo pela teonomia porque Deus não é para o homem um nômos hêteros (II/2 1277). A possibilidade de Deus ser hêteros não fica excluída. Ela existe quando eu não estou na verdade (Jo 18, 37); quando cumpro a lei como escravo (II/2 1278 ss). O mandamento deve ser aceito com amor, feito nosso. Sendo assim a independência e a tendência à secularização do espírito humano, iniciado desde Kant, pode ser de utilidade para a Ética cristã com a diferença fundamental de que o cristão tem consciência **de um nôvo eu**, de uma nova relação, agora filial, para com Deus (II/2 1292).

A consciência, portanto, é algo importante e decisivo no homem. É ela, a que toma as decisões (II/1 2017, 2018, 2081; II/2 3674; 3650; III 2502, nota 1). Em relação à recusa ao serviço militar, a consciência

(101) H. Thielicke cita (II/2 1260) a D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, München 1951, pp. 216 ss: "Die Bewegung in der Richtung auf die menschliche Autonomie... ist in unserer Zeit zu einer gewissen Vollständigkeit gekommen. Der Mensch hat gelernt, in allen wichtigen Fragen mit sich selbst fertig zu werden ohne Zuhilfenahme der 'Arbeitshypothese: Gott' ... Es zeigt sich, dass alles auch ohne 'Gott' geht, und zwar ebenso gut wie vorher".

(102) H. Thielicke, *Einleitung*, in: H. H. Schrey, *Glaube und Handeln*, p. LVI.

toma uma decisão (II/2 3712, 3719, 3787, 3728). Nas situações de conflito da existência humana, a decisão é um risco pessoal (II/2 2436). Assim se poderiam continuar a citar afirmações em que aparece claramente que, no domínio ético, cabe à consciência tomar a decisão. Ela orienta, ela guia, junto com a razão, as forças internas do ser humano (III 1917). É ela que proíbe (II/2 3735). É ela que obriga (II/2 3737). A sua decisão permanece apesar dos critérios que ela deve levar em conta. "A consciência deve percorrer o campo dos critérios para assegurar-se uma objetiva munção para a sua decisão" (III 1535). É na consciência e pela consciência que o homem é responsável (III 2417). É na consciência onde ele sente o imperativo moral (103).

Vê-se, pois, que Thielicke torna a falar da consciência "como um critério moral que funciona" (II/2 1251), apesar de suas premissas dogmáticas. Todos possuem esta consciência, como última instância, indepassável para qualquer autoridade. A consciência pessoal é o ponto de referência para coibir qualquer abuso de opressão. O Estado deve respeitar a consciência individual (II/2 3740), mesmo que seja errada (II/2 3672 ss). Mas o Estado tem o direito de fazer leis e exigir o seu cumprimento (II/2 3754, 3757) (104).

Baste-nos, nesta parte, a seguinte conclusão: a Consciência com a sua decisão é o critério subjetivo do nosso agir ético. Claro, em Thielicke, a consciência não aparece explicitamente como uma faculdade intelectual do homem, mas ela abrange, sobretudo, o homem todo que opta ou pela "sarx" ou pelo pneuma" (I 262).

## 2) A CONSCIÊNCIA E A ÉTICA (LEIS E MANDAMENTOS)

Contrariamente ao que já vimos acima, onde a consciência aparece totalmente esvaziada de normas e de leis que por meio dela fôssem aplicadas à situação concreta; onde a lei e a consciência não se podiam encontrar, uma vez que a função da lei era, antes de tudo, acusar o homem em vez de ser aplicada pela consciência à situação, a consciência tornou-se, então, um "termômetro" da justificação, sem ser um receptor e realizador dos mandamentos na situação onde o homem se encontrasse. Contrariamente a isto, digo, nós constatamos em Thielicke

---

(103) H. Thielicke, *Das Bilderbuch Gottes*, Stuttgart 1964<sup>2</sup>, pp. 173, 203.

(104) Ver também a propósito a resolução da EKD em 1955, in: *Herder Korrespondenz 10* (1955/56) p. 222: "Denn sie (die EKD, 1955) ist überzeugt, dass der Staat am Gewissen des Menschen seine ihm von Gott gesteckte Grenze hat, die er nicht unbestraft überschreitet. Gott hat dem Staat nicht die Herrschaft über die Gewissen der Staatsbürger übertragen...".

222: "Denn sie (die EKD, 1955) ist überzeugt, dass der Staat am Gewissen des Menschen seine ihm von Gott gesteckte Grenze hat, die er nicht unbestraft überschreitet. Gott hat dem Staat nicht die Herrschaft über die Gewissen der Staatsbürger übertragen...".

um uso e linguajar sobre a consciência, segundo o qual é ela que toma as decisões éticas preparadas pelos mandamentos, levando-os em conta. Este uso, como já foi dito, chamamos uso pastoral da consciência, pois, é sobretudo nas questões de ordem pastoral e na prática em que Thielicke se vê obrigado a recorrer à decisão da consciência. Nota-se então a preocupação de aproximar os mandamentos e a lei à consciência, se bem que aqueles ainda permaneçam na ante-sala, sem propriamente estarem envolvidos na decisão moral. Ela acompanha até certo momento a consciência e depois a abandona, entregue à sua decisão própria sob condição de esta não ser mais decisão livre e pessoal. Profundamente, a motivação teológica é sempre esta: o pecado arruinou e deturpou radicalmente a realidade na qual exercemos a nossa decisão. Por isso, entre os mandamentos e aquela realidade existe um abismo, um "décalage", que impedem a sua conjugação e coincidência no juízo da consciência. Este juízo da consciência, realizado no presente "aion", não pode pretender fazer um encontro entre os mandamentos e a realidade. Por isso, o seu agir será sempre pecaminoso porque deve agir, mas não consegue o que deve.

Enquanto Thielicke aproxima mais a lei à consciência, e permite que estes dois tenham algo que ver um com o outro, devemos registrar um progresso. Vamos, portanto, encarar mais de perto esta aproximação entre a consciência e a lei.

Este mundo postlapsário não possibilita mais a determinação da vontade de Deus, clara e univocamente. Não existem zonas más e boas claramente distintas, mas tudo está imerso num lusco-fusco. "Com este lusco-fusco está conexo que não se pode demonstrar a vontade de Deus numa determinada situação. Não se pode dizer sem mais: Deus permite o divórcio. Mas de igual maneira não se pode dizer: Ele o proíbe. Em vez de ser dada claramente a inequivocidade da vontade de Deus, esta vontade deve ser procurada no risco" (105). Claro, para este risco e procura existem certos critérios. No caso do matrimônio, o critério está no que Deus quis com o matrimônio. O que quis realizar com êle. Êle quis que os dois fôsem uma carne; que o que Deus uniu, o homem não separe; que o homem deve amar a sua mulher como Cristo a sua Igreja. Mas no mundo postlapsário podem existir realmente situações em que surge a pergunta se foi realmente Deus que uniu os dois (106).

Neste velho "aion" decaído, qual é então a função da Ética, das leis para o exercício da consciência? Que relação existe entre estes dois pólos?

Nas situações-limites deste mundo, a Ética não pode nunca resolver uma decisão. O mais que ela pode fazer é preparar o espaço para que a consciência possa tomar a decisão (II/1 1942) (107). Toda a decisão normada não é mais decisão (II/1 1724) porque a norma tira a decisão

---

(105) H. Thielicke, *Einleitung*, in: H. H. Schrey, *Christliche Daseinsgestaltung*, pp. XIV—XV.

(106) H. Thielicke, *ibidem*, p. XV.

(107) H. Thielicke, *ibidem*, p. XXI.

do sujeito. A decisão não é escolha e opção entre alternativas pre-estabelecidas, mas é procurar e encontrar mesmo estas alternativas (108).

Nestas situações-limites, nós somos postos sob o juízo e a graça de Deus e é-nos exigido o risco da decisão (II/1 795). "A decisão ética propriamente dita surge no momento em que eu vejo que devo fazer um juramento que não posso cumprir com boa consciência" (II/1 751). Toda a casuística é simplesmente incompatível com a decisão (II/1 1949) porque esta não é cálculo, o que seria farisaísmo (II/1 807), mas uma procura e um risco. "Conexo com o conflito fundamental, também neste campo (medicina) não existem regras casuísticas para uma decisão. Ela somente pode ser arriscada e superada com a disposição de errar e, conseqüentemente, tomar sobre si culpa. Como cristão eu diria: se se quiser passar por esta situação (conflito ético na medicina) sem ilusões e repressões, então, somente se pode viver sob o perdão" (109). Por causa deste abismo entre a lei de Deus e a realidade, toda a decisão ética só pode ser tomada sob o signo do perdão (II/1 748). Nós, fundamentalmente, não podemos viver sem a maravilha do perdão. O conhecimento desta promessa do perdão nos dá a disposição de tomar sobre nós culpa moral por amor ao nosso irmão (Rom 9,3) (II/1 995).

Nestas situações posso, pois, encontrar-me diante da decisão de precisar pecar fortemente, à qual só chego quando percorri sofrendo o conflito (II/1 929). A solução do meu problema ético eu não a encontro feita, mas eu devo lutar por ela (II/1 977). Por isso, toda a decisão ética é, fundamentalmente, um compromisso (II/2 3318), pois, ela sempre há de ser composta de mandamentos de Deus e a avaliação da realidade, evitando assim um doutrinário utopista e, por outro lado, um oportunismo sem escrúpulos (II/2 3317). Portanto, "a Ética não pode fazer mais senão estabelecer os critérios e com isso a marcação de um espaço reservado ... à decisão própria do médico" (III 1533). E ainda: "O único contributo ético não pode ser uma indicação para o agir concreto (porque então eu seria objeto de uma decisão feita por um outro), mas sim, em capacitar o homem para ele mesmo ser sujeito de uma decisão e assim poder agir responsávelmente" (II/2 515). A Ética nos deve explicar o conteúdo das situações-limites da existência (II/1 968, 1008; II/2 2890). Ela é uma procura. Devemos recordar-nos aqui de toda a Ética da improvisação, já considerada acima. Ética é para Thielicke um processo indutivo, pois, deve partir da realidade e dela tornar à consideração dos mandamentos (II/2 4344). As analogias barthianas (analogia fidei) induzem a um processo inverso (110).

---

(108) H. Thielicke, *ibidem*, p. XXIII.

(109) H. Thielicke, *Wer darf leben?*, p. 46.

(110) Apraz-nos citar de novo a declaração da EKD (1955) na Herder Korrespondenz 10 (1955/56) p. 222: "Die evangelische Kirche muss daran erinnern, dass für den evangelischen Christen die Stimme des Gewissens aus den konkreten Lage heraus vernehmbar wird und nicht aus allgemeinen Maßstäben zu messen ist".

A consciência, portanto, na sua decisão pròpriamente dita, não pode contar com o contributo da lei (111). Foi o coração que corrompeu a natureza, por isso, é também lá, sem o auxílio das leis, onde deve iniciar-se tôda a renovação e cura. A consciência deve lançar-se no risco para a qual é capacitada pela graça de Deus (II/1 795). O Espírito do Senhor me faz livre para ser sujeito da minha decisão e não funcionário, pois, com o Espírito do Senhor eu posso tomar sôbre mim o risco da decisão, mesmo problemática, pois, o que me mantém em contato com Deus não é a retidão do meu agir, mas a graça de Deus (II/1 934, 935). O Espírito vai-nos conduzir da multiplicidade de alternativas para a simplicidade e unidade. Quem age em nome de Jesus tem esta promessa (II/1 978). Sendo assim, é possível que dois cristãos, numa mesma situação, ajam de modo diferente. A propósito diz Thielicke: "Esta relativização do agir tem por sua vez a sua fundamentação na doutrina da justificação da Reforma. Pois, as nossas verdadeiras decisões não são tomadas pelo que nós fazemos. . . , mas pelo modo como eu reajo diante de Deus, a saber, se o amo (diligere) e nêle confio (credere)" (112). Acima já vimos a ambigüidade do aspecto externo da ação ética. O adultério na fé não seria pecado, como a adoração a Deus na incredulidade seria idolatria. Não se negam, portanto, os mandamentos, nem a sua obrigatoriedade, mas o que se afirma é que a maneira como eu entendo e atualizo esta obrigatoriedade, é questão da minha livre decisão, da minha obediência filial, a qual não é casuisticamente preformada no sentido de uma obediência servil. Não se devem entender os imperativos e as indicações da Palavra de Deus como lei (II/1 1949).

Quanto a êste segundo ponto, podemos concluir. A impossibilidade atual da consciência, ou seja do homem ético todo, de assumir a Palavra de Deus e apresentá-la como norma para os nossos conflitos e para a vida em geral, é radicada na corrupção causada pelo pecado. A Palavra de Deus é intraduzível na concreta realidade de agora, ou melhor, esta se afastou, se tornou estranha, de modo que o encontro perfeito na consciência não se pode mais realizar. O Deus do homem, da situação da consciência atual, não mais é o Deus da Revelação. Não existe mais parentesco e afinidade, por isso também, as aspirações são diversas entre êstes dois pólos. Mesmo o "simul justus et peccator", realidade histórica e metafísica do justificado, impossibilita o encontro

---

(111) H. Thielicke, *Das Gebet das die Welt umspannt*, Stuttgart 1963<sup>11</sup>, p. 116: "Gottes Heilsgedanken mit der Welt lässt sich im Grunde auf eine ganz einfache Formel bringen: **Durch das menschliche Herz ist die Schöpfung verdorben worden, darum muss auch in diesem Herzen jede Erneuerung und jede Kur beginnen.** Dies und nichts anderes ist auch der ganz einfache Grund dafür, dass das Evangelium den so oft bemängelten Fehler zu haben scheint, kein Rezept für eine neue Weltordnung zu besitzen — ein Rezept zum Beispiel mit gültigen Gesetzen darüber, wie eine politische Ordnung oder der Aufbau des Rechtslebens oder die Gestaltung der sozialen Struktur in Angriff zu nehmen sei".

(112) H. Thielicke, *Einleitung*, in: H. H. Schrey, *Christliche Daseinsgestaltung*, p. XXVI.

e a assunção da Palavra de Deus pela consciência. Mesmo sendo assim, a Revelação é dirigida ao homem, e para êle é então norma, indicação, ideal. O homem não pode e não deve prescindir disto, sabendo, porém, que por causa do pecado, a consciência não pode mais assumir e realizar a Palavra de Deus revelada. A realidade, na qual e sôbre a qual o homem não pode, não decidir, é de tal modo estranha e afastada de Deus, que a decisão da consciência não pode querer efetivá-la sob pena de autodestruição. Mas para o justificado, o Evangelho da libertação consiste em libertar e capacitar o cristão para o seu agir. Capacitá-lo e como que delegá-lo, com a ajuda do Espírito Santo, a pecar na sua consciência, certo do perdão de Deus, pois, o mandamento de Deus já não mais acompanha o homem à sua situação de fato. Está nisto o juízo de Deus e ao mesmo tempo a sua graça.

### 3) CARACTERÍSTICAS DA DECISÃO DA CONSCIÊNCIA

Antes de tudo, o tema da decisão da consciência e da pessoa tôda em geral aparece numa dimensão mais vasta e larga, não se referindo imediatamente ao juízo da consciência como tal, mas a tôda opção por Deus ou contra Deus, enquanto vivemos (113).

A necessidade de tomar uma decisão é própria dêste século post-lapsário. No paraíso não era necessário fazer uma decisão porque o ser e o dever-ser coexistiam em plena harmonia. O bem e o mal não existiam na forma de pólos opostos. O mal era só uma possibilidade-limite no horizonte da existência humana. Por isso, a caracterização da queda não está tanto no fato que o homem se tenha decidido pelo mal, mas antes no fato de ter saído da não-necessidade de decidir e ter entrado na zona onde isto era necessário (II/1 1466). "A necessidade de decidir-se é sempre um sinal de divisão, isto é, da perda da inequivocidade" (II/1 650). Era uma eterna liturgia. Agora, porém, é necessário decidir-se, o que é um sinal da depravação do plano da criação. Agora precisamos optar pela "sarx" ou pelo "pneuma" (I 262). Êste "aion" pecaminoso nos põe diante da decisão de rezar, mas também êle nos faz blasfemar (II/1 2193). A fé nos exige uma decisão pessoal (II/1 300) (114).

Thielicke, como vimos, também restringe e individualiza a decisão da pessoa para o plano da consciência. Diz êle claramente que a consciência decide. Ela é "o critério moral que funciona" (II/1 1261). Na ambigüidade estrutural dêste "aion", onde o ser e o dever-ser são impossíveis de existir sob um mesmo denominador, a importância da decisão da consciência é patente.

(113) H. Thielicke, *Gespräche über Himmel und Erde*, pp. 140 ss.

(114) Cfr. a frase de Kierkegaard: "Das Interesse des Glaubens ist... absolute Entscheidung", citada por J. B. Metz, art. "Entscheidung", in: *Handbuch Theologischer Grundbegriffe* (dirigido por H. Fries), vol. I, München 1962, p. 267.

O desencontro entre a Palavra de Deus e a realidade foi causada pelo pecado. As decisões que nós tomamos situam-se numa situação estruturalmente pecaminosa. Por isso, toda a decisão ética participa desta culpa metafísica (115).

Disto segue que toda a decisão é feita num clima de risco pessoal. A multiplicidade das alternativas, como sinal da perda da unidade e da clareza dos mandamentos de Deus, faz com que "a decisão não pode ser a priori regulada casuisticamente, mas permanece a cargo da consciência pessoal e, por isso, do risco" (II/2 2436). A nossa decisão nas situações de conflito é caracterizada por seu risco (II/1 935). Este é a grandeza e a miséria da teologia protestante (II/2 4358). Conexo com o risco está também a idéia que a decisão é sempre algo pessoal, o que se acentua quando sabemos que os mandamentos permanecem na antesala da decisão, a qual não se pode, por isso, dizer assimilação subjetiva de uma lei objetiva. Por isso, a nossa decisão é sempre pessoal, isto é, eu sou sujeito dela e não objeto, isto é, funcionário (II/1 1724). Aqui também está o caráter de solidão da decisão ética, pois, não tenho quem imitar e que me possa substituir (II/1 1022). Ela é tomada sempre diante do Deus de Abraão e não do de Aristóteles (II/1 868).

Outro traço importante da decisão ética em H. Thielicke é que "as decisões só se realizam "espontaneamente", "na situação", "no momento", e não podem ser preconcebidas esquemáticamente. O momento é uma categoria do personalismo. Efetivamente, todas as decisões surgem do concreto encontro com Deus. Elas não são reguláveis, nem fixas, mas se baseiam na improvisação" (II/1 1571). Os conselhos que cá e lá se podem encontrar, quando Thielicke trata de situações-limites, "sejam bem-vindos como algo secundário, sem que estejam no centro da nossa intenção" (III 2633). A decisão somente então é responsável quando fôr inserida no contexto do sujeito (II/2 515-516). A respeito disto diz Thielicke: "Decisões éticas não são tomadas num espaço vácuo e irreal, mas sob a pressão de determinadas condições e necessidades" (II/2 3440).

A decisão ética da consciência é fruto de esforço pessoal e de luta. Nas situações de conflito, especialmente, ela não é fácil, mas ela deve ser procurada e conquistada. A realização da ética da improvisação supõe uma preparação da decisão com meditação e oração sobre a realidade e os mandamentos de Deus. Ela não surge do *laissez-faire*. Thielicke compara a improvisação cristã (Lc 10, 30—37 = II/1 1097 ss) ao orador de improviso, que tanto melhor improvisa quanto se tiver preparado (II/1 1096). Disto segue que a decisão não é um libertinismo (II/1 935), como já tivemos ocasião de dizer, mas a liberdade de um que está "ligado". Para que o homem possa agir moralmente, êle deve ser sujeito de seu agir, deve agir com maturidade. "Com matu-

---

(115) H. Thielicke, *Wer darf leben?*, pp. 42—43.

ridade nós não entendemos uma liberdade descompromissada (bindungslos), mas a liberdade de uma nova ligação: a liberdade dos filhos de Deus" (116).

A consciência em Thielicke está intimamente relacionada com a Palavra de Deus, como já vimos acima. É na consciência onde o homem adverte a presença da Palavra de Deus (117). Se a consciência é ligada com Deus, já não preciso temer mais nada. Já não existem então potências ou qualquer outra criatura que tenha poder sobre a consciência (Rom 8,38) (III 154).

Por fim, seja mencionada a repercussão social da decisão da consciência. Como já pudemos ver, a tese da identificação do meu próprio eu com o mundo também aqui se realiza. As decisões que tomamos não somente têm conseqüências pessoais, mas superam esta esfera pessoal. Nós atualizamos assim a culpa suprapessoal (II/1 801, 1729; II/2 3316). Esta reação a cadeias eu não devo esquecer, se bem que não a possa controlar. "Somente faz uma decisão "real" quem fôr consciente destes fatores concorrentes e por êle efetuados, e, que vê além do problema agudo do presente momento" (II/1 802).

#### 4) O CARÁTER ESCATOLÓGICO DA DECISÃO ÉTICA

De tudo o que já foi dito sobre a Ética cristã e sobre a decisão da consciência, pode-se deduzir o seu acentuado caráter escatológico. Esta visão teológica, tendo como ponto de partida a repercussão e a perduração do pecado, desperta no homem um agudo sentimento de esperança. Esperança de dias e tempos melhores, esperança pela renovação e pela consumação escatológica.

Queremos, porém, brevemente ocupar-nos de modo especial do caráter escatológico da Ética thielickeniana, e, conseqüentemente, da decisão ética.

Thielicke acusa expressamente a teologia moral católica de não ser suficientemente escatológica (I 202). Ela teria a pretensão de já agora poder determinar e realizar o imperativo evangélico do Sermão da Montanha.

Para Thielicke, porém, a Ética cristã é uma possibilidade impossível (I 203). Em vista da realidade do "século nôvo", a Ética cristã é uma empresa impossível. O cristão vive no campo de tensão entre o "nôvo século" e o velho e ali deve encontrar um modus vivendi. A Ética cristã torna-se então uma empresa necessária (I 205). Por isso, o mistério profundo de todo agir e de toda a Ética cristã é a sua determinação escatológica. Esta determinação escatológica do agir cristão

---

(116) H. Thielicke, Einleitung, in: H. H. Schrey, Christliche Daseinsgestaltung, p. XXXII.

(117) H. Thielicke, Das Bilderbuch Gottes, p. 200.

está baseada na indissolúvel tensão entre o tempo e a eternidade, entre o novo e o "velho século". Já vimos profusas vezes que a Ética não tem e não deve ter a função de dissolver esta tensão. Ela deve passar por esta tensão criada pelo impacto do pecado e da graça e mostrar aos cristãos em cada situação de conflito ético em que consiste esta tensão, como surge e com que compreensão pode ser superada. Ela se situa entre o imperativo da realidade do pecado e entre o imperativo protológico e sobretudo escatológico. . . . Por isso, diz Thielicke: "A Ética teológica é escatológica ou ela não existe" (I 212). Não lhe interessa determinar normas precisas — porque isto não é possível — no período que vai entre a queda e a consumação do mistério pascal de Cristo. A Ética deve levar a sério a continuidade com o "velho século", pois, o contrário seria fanática antecipação escatológica. Ela é determinada pela parusia do Senhor e isto é um sinal da paciência divina com relação a este mundo decaído. É um sinal da condescendência de Deus, tendo em vista a possibilidade de salvação para todos os homens (I 195 s). Ela é escatológica, portanto, enquanto é influenciada pelo "novo século", não cumprível agora, mas sim, na medida em que o "velho século" fôr desaparecendo (I 1709).

Se de um lado, a Ética cristã é escatológica enquanto é uma empresa impossível para este mundo, nem por isso é menos imperiosa a necessidade para os cristãos encontrarem um *modus vivendi* dentro deste mundo (I 1844). Esta acomodação ao presente "aion" não deve ser considerada como virtude, mas como uma necessidade (I 1844).

A Ética thielickeniana recebe todo o seu impulso e vitalidade da sua relação com a escatologia, assim como ele mesmo diz: "Pensamos que neste, como nos outros volumes, mostramos que a relação entre a escatologia e a Ética é fundamentalmente diferente, isto é, que é exatamente o conhecimento da impossibilidade real de cumprir a exigência escatológica de Deus que contém os mais fortes impulsos para a Ética e, portanto, para a conformação do mundo" (II/2 4321). O ético cristão renuncia, portanto, a determinação de normas da vida cristã e esta renúncia representa a sua dignidade. "Parece ser da dignidade de uma Ética teológica poder renunciar esta simplificação. Pois esta renúncia está baseada numa realidade escatológica e mostra assim um dos pontos centrais da teologia cristã: esta renúncia mostra, pois, que à impossibilidade de dar normas concretas, corresponde a outra impossibilidade, a de **judgar**" (II/2 528).

Se a Ética cristã é essencialmente escatológica, também a decisão ética o será. Esta não poderá ser, como na teologia moral católica, uma realização já neste mundo das exigências morais do Sermão da Montanha. Estas só serão possíveis na consumação escatológica do mistério cristão e já não agora quando o "velho século" continua tendo direitos de cidadania. Isto não quer dizer que a decisão da consciência cristã possa prescindir dos imperativos específicos da Nova Aliança. Pelo contrário, ela deve ser continuamente perturbada por eles, fazendo-lhe

ver que ela deveria cumprí-los em si, mas animado pelo perdão condescendente de Deus, ela poderá fazer o compromisso com o "velho século". O perdão representa assim, para o cristão, a possibilidade da ação cristã. Com o perdão a Ética torna-se possível.

Nos capítulos anteriores já fizemos ver a tragicidade e o risco da decisão cristã por causa da escatologia protelada. Por isso, como diz o teólogo de Hamburgo (I 212), a Ética é essencialmente escatológica porque ela não tem a possibilidade de ser realizada sem o perdão da justificação enquanto perdurar o "aion" do pecado.

## 5) CONCLUSÃO

Ainda uma conclusão a respeito da consciência. Apesar da dissociação entre lei e consciência causada pelo pecado, quando, então, ambas assumiram atividades diferentes do que no estado original, encontramos em Thielicke a consciência como a autora das decisões éticas. Isto evidentemente é algo distoante em relação às suas bases dogmáticas.

Este uso da consciência, que nesta dissertação convencionamos chamar pastoral, se diferencia apesar de tudo do uso e compreensão da consciência na teologia católica.

Assim, a decisão da consciência está muito mais relacionada à globalidade da pessoa, à sua opção profunda a favor ou contra Deus. Não existe, ao menos não aparece claro, a especificação da atividade da consciência como uma faculdade entre tantas outras. O homem está todo êle em jôgo em cada decisão ética, por isso, aparece melhor que esta decisão é fruto da pessoa tôda.

Também não se diz claramente que a consciência é uma faculdade intelectual, como também não se nega isto. Segue disto que também não encontramos a consciência como aquela que julga, que deduz, etc. Por isso, está ausente também tôda linguagem técnica como os católicos a conhecemos. Sempre quando deviam ser relacionadas lei e consciência, a linguagem e os termos de Thielicke se tornam muito cautelosos, evitando precisações. Contudo, é ela o centro da pessoa; é lá onde é percebida a Palavra de Deus; ela deve ser objeto de respeito da parte dos outros. É lá onde o homem afirma a sua autonomia. Pressuposto tudo isto, a consciência continua sendo o critério do agir ético do homem.

(Continua)