

A decisão ética na Teologia de Helmut Thielicke

EGON STROEHER

THE ETHICAL DECISION IN THE THEOLOGY OF HELMUTH THIELICKE

In this first part of our thesis we will write an introduction about the author studied, his work and his theological synthesis.

Then we begin with the dogmatic bases of Thielicke's theology. The state of man is one of total sinfulness, being his justification an exclusive work of God. Sin was total and radical, so that the original plan of God regarding to man and the world cannot be found any more. There is no more a natural right, but only a non-natural right.

A decisão ética da consciência foi e continua sendo um dos temas centrais e característicos da teologia protestante. O homem que decide livre e responsávelmente na sua consciência é, hoje, de modo especial, o centro da antropologia cristã.

Numa teologia que leva mais a sério as dimensões do pecado, a decisão ética apresenta mais características especiais. Escolhendo um autor luterano (Helmut Thielicke), nós iremos analisar, na sua teologia, a decisão ética da consciência. De que é composta, como surge e que traços característicos tem.

Diga-se que nós nos referimos à decisão ética como tal e desenvolveremos as suas bases teológicas na medida em que são necessárias para compreendê-la.

Como fonte usaremos, principalmente, a sua Ética Teológica que pode ser considerada como síntese sistemática de sua teologia. Na medida do possível também entramos em contato com os outros escritos seus. Sem perdermos de vista a Helmut Thielicke, vamos inserir outros autores, a título de melhor compreensão, que têm pontos afins.

PRIMEIRA PARTE

HELMUT THIELICKE E SUA OBRA

1) A colocação do nosso objetivo

Constata-se atualmente, tanto na teologia católica, como na protestante em geral, um grande interesse no que concerne os problemas morais da vida cristã. As Confissões cristãs se interrogam, e muitas vêzes juntos, sôbre o modo como cada cristão deve realizar a sua missão no mundo de hoje. Procuram aproximar-se e compreender-se mutuamente para poderem trilhar caminhos comuns.

Neste estudo temos como objetivo analisar, neste espírito ecumênico, o tema da consciência moral, ou seja, a decisão ética, que é um dos temas centrais no encontro teológico entre católicos e protestantes. Escolhemos um conhecido teólogo luterano, a saber, Helmut Thielicke

Bem cedo, nós nos demos conta que o referido tema em Helmut Thielicke exigia um estudo geral da sua teologia. Isto como uma necessidade para a sua plena compreensão. Sômente nesta perspectiva do todo é possível enquadrar de modo justo a problemática da decisão ética. Neste trabalho, nós assim prosseguimos:

a) A primeira parte trata de assuntos introdutórios, como seja, a vida e atividade de Thielicke, como também, o seu lugar e impositação teológica no grande concôrto da teologia protestante atual.

b) A segunda, a mais extensa, se ocupa dos fundamentos dogmáticos prôpriamente ditos da teologia do nosso autor. Escolhemos os temas centrais, já orientados pela perspectiva que nos propomos: a fundamentação e a realização da decisão ética na teologia do referido teólogo protestante. A preocupação para clarificar e compreender o surgimento e a composição da decisão ética está subjacente em todos os capítulos. Trata-se de uma exposição positiva da teologia do autor.

c) A terceira parte, enfim, se limita a um retrospecto crítico. Procuramos fazer uma avaliação crítica da teologia do nosso autor. Para isso escolhemos alguns pontos que julgamos centrais no seu pensamento teológico, procurando deixar enriquecer-nos, estabelecendo os possíveis pontos de contato com a teologia católica e os pontos que se afastam dela.

2) Dados biográficos *

Para a compreensão mais perfeita e exata de um teólogo, exige-se, além de um estudo sério de sua teologia, um conhecimento da pessoa, da sua vida e circunstâncias. É isto que vamos fazer aqui, analisando Thielicke como pregador e como teólogo. A seqüência, pregador e teólogo, parece-nos ter os seus fundamentos na sua própria teologia, como veremos.

Antes de tudo, alguns dados biográficos (1).

Helmut Thielicke nasceu aos 4 de dezembro de 1908 em Wuppertal, na Alemanha. Os seus estudos teológicos os fêz em várias cidades: Greifswald, Marburg, Erlangen e Bonn, tendo tido, neste percurso, famosos professôres teólogos como Schniewind, Althaus, Barth e Bult-

* Ver abreviações usadas no final do artigo.

(1) Cfr. autobiografia de H. Thielicke, *Begegnungen*, Hamburg 1957.

mann. Em 1932 conseguiu a láurea em filosofia e dois anos depois em teologia. Em 1936 habilitou-se em Erlangen e no mesmo ano tornou-se professor em Heidelberg. Em 1940 teve dificuldades com o regime nazista, com a proibição de falar, escrever e viajar. Foi então ser pastor em Ravensburg. Em 1942 êle foi chamado a Stuttgart, onde, já com fama, forjou-se como pregador renomado. Estes anos difíceis da História alemã, entre bombas, destroços e capitulação do país, aparecem espelhados e interpretados sob a luz do Evangelho nos seus sermões. O pecado, a fragilidade do homem e do mundo, a escatologia da vida cristã, são temas que marcaram profundamente a Thielicke. Em 1945 foi convocado para ser professor de teologia sistemática em Tübingen, onde tornou-se reitor da Universidade até 1954, quando aceitou o convite de organizar a Faculdade Teológica em Hamburgo, na qual ainda atualmente é professor. Também em Hamburgo êle continuou e continua sendo um pregador exímio. Fêz êle também várias viagens, dando conferências nos Estados Unidos, na América Latina, na Escandinávia, Japão, tornando-se entretanto teólogo mundialmente conhecido e suas obras foram e estão sendo traduzidas em muitos idiomas (2). Uma semelhante lista de livros pode-nos mostrar muito bem o trajeto de sua vida, de sua fé, de seu pensamento, de seu inquerir e de sua resposta.

3) Helmut Thielicke como pregador

É inegável a vocação de pastor e de pregador que podemos encontrar em H. Thielicke. Tôda a sua obra é profundamente inspirada nas preocupações pastorais, nas profundas e transcendentais interrogações do homem de hoje. Quer estar ao lado dêste homem que se interroga sôbre si mesmo, sua origem, o seu destino e o sentido da sua existência. Os anos 1933-1945 foram para Thielicke como pregador de grande importância, pois, nestes anos, por causa da guerra, estas perguntas eram especialmente agudas. Diz H. J. Quest que provàvelmente devemos encontrar em Thielicke como pregador o nervo central de tôda a sua obra teológica: Êle quer pregar e ajudar a pregar (3). Em meio aos destroços da guerra êle pôde sentir o poder e a eficácia espirituais da Palavra de Deus. Êle confessa claramente que êste período em Stuttgart foi o mais belo para êle.

Se alguém quisesse diminuir esta vocação e capacidade de proclamar a Palavra de Deus nos tempos de hoje, com o argumento que naquele tempo as situações concretas e psicológicas dos homens de então explicam o acesso aos sermões de Thielicke, deverá então mudar de opinião, quando constatar que também a partir de 1954, na igreja de São Miguel em Hamburgo, o afluxo de gente de tôdas as categorias, aos seus sermões mensais, continua e em proporções ainda maiores, reu-

(2) A lista bibliográfica de suas obras, dispostas cronologicamente, já existe. Por isso, aqui apenas indicamos onde pode ser encontrada: S. Spinner, *Bibliographie Helmut Thielickes*, in: Vv., *Das Leben angesichts des Todes*, Tübingen 1968, pp. 307—325; R. Haas e M. Haug, *Helmut Thielicke — Prediger in unserer Zeit*, Stuttgart 1968, pp. 109—119.

(3) Helmut Thielicke, in: H. J. Schultz, *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart—Berlin 1966, p. 553.

nindo duas ou três mil pessoas. É este um fenômeno notável na Alemanha, e, na Europa, precedido por C. H. Spurgeon (1834-1892) (4). Thielicke tem este último em muita estima e considera-o o seu mestre. De fato, ele escreveu livros sobre este Spurgeon (5).

Grande parte de sua obra é composta de seus sermões. Possui ele várias séries de sermões: sobre o Pai Nosso, o Sermão da Montanha, as Parábolas de Jesus, sobre os primórdios da História Bíblica, sobre a Confissão Apostólica, e assim por diante.

Para Thielicke, a pregação ou proclamação do Evangelho tem a primazia sobre a teologia. Primariamente é lançada a Palavra de Deus, à maneira de semente e depois, num segundo momento, se se interroga sobre ela para procurar entendê-la um pouco. Diz ele: "Estou antes convicto . . . que a proclamação tem o primado diante da teologia e que esta só a partir daquela deve interrogar-se. Parece-me uma perversão, como hoje sempre de novo a teologia é compreendida como um entendimento de examinar e determinar de antemão a possibilidade da proclamação e suas condições. Este pseudo-primado da teologia parece-me ser uma das causas fundamentais dos insucessos na proclamação" (6). Ele, portanto, tem as suas interrogações e difidências diante da hermenêutica em vista da pregação (EvGl I, p. 269).

Claro, também para Thielicke isto não é tão simples como se fala. Uma pura proclamação não existe, pois, sempre ela é perpassada por qualquer reflexão teológica. O próprio NT não é pura proclamação, mas já é reflexão (EvGl I, pp. 272ss). Diante disso, Thielicke conclui e se explica: "O que entendo com o primado da proclamação, não se resolve com um mero suceder cronológico de proclamação e teologia, mas trata-se da acentuação: que se lhe dá" (7).

Como é que um sermão chega a ser eficaz? Como é que o princípio da Reforma "solum Verbum" torna-se "viva vox evangelica" para os tempos de hoje? Como Thielicke imposta os seus sermões para que através deles não se trate somente do "Deus loquens", mas que realmente seja o "Deus **nunc** loquens"? Consciente que a proclamação da Palavra de Deus constitui ainda o centro do culto divino no protestantismo, Thielicke aproveita muito isto. Os seus sermões são longa e diligentemente preparados (8). São feitos num clima de oração. São "modernos", atuais, isto é, sabem realmente captar a situação espiritual dos seus ouvintes e, por isso, encontram ressonância. Com as interpretações e comentários da Escritura, ele consegue fazer uma ponte para a realidade. Pela leitura de seus sermões podemos notar o seu domínio da Escritura e sua estrutura, como também o conhecimento dos ouvintes e

(4) Inglês, batista, leigo e famosíssimo pregador na "Metropolitan Tabernacle" de Londres.

(5) *Vom geistlichen Reden. Begegnung mit Spurgeon*, Stuttgart 1961. Também no seu livro *Leiden an der Kirche. Ein persönliches Wort*, Hamburg 1965, Thielicke se ocupa explicitamente com a pregação.

(6) H. Thielicke, *Wie modern darf die Theologie sein?*, Stuttgart 1967, p. 99; ver a respeito, *Der Evangelische Glaube*, vol. I, Tübingen 1968, pp. 204 ss e 267 ss. (Usaremos a seguinte sigla: EvGl I).

(7) H. Thielicke, *Wie modern darf die Theologie sein?*, p. 100.

(8) H. Thielicke, *Leiden an der Kirche*, pp. 41—42.

dos problemas do mundo de hoje. O modo de apresentar é agradável e com um certo humor cristão (*risus paschalis*) (9). A sua preocupação é tirar o Evangelho e as verdades reveladas do seu ghetto e encarná-las nas realidades concretas dêste mundo. "Sòmente aquêle, a quem nada de humano é estranho, pode proclamar autênticamente a encarnação" (10). Sua experiência concreta, o seu contato com a gente na dor e na alegria, fazem dos sermões proclamação de verdades não sòmente pensadas, mas vividas (11).

A corrupção da humanidade começou pelo coração e é lá onde deve começar também a renovação (12). Por isso, Thielicke, nos seus sermões, apela muito ao coração de cada qual. A história da humanidade pecadora e salva em Cristo é a história de cada um em particular. Mas esta perspectiva não é unilateral, pois, êle também tem sermões sòbre a Confissão Apostólica e insiste muito na sua teologia, que o eu não é isolado, mas é um "in der Welt sein". Thielicke, portanto, faz a síntese entre o aspecto "coração" e "cabeça"; entre o eu e o mundo. Por isso, entre teólogo e pregador há muita unidade, como também entre fé e ciência, não sendo possível ser cristão no coração e pagão na cabeça (13).

Thielicke não é um homilético. Êle ainda não escreveu uma obra sistemática sòbre a teologia da pregação. Mas uma coisa, porém, é certa: êle é um pregador e se preocupa com o problema do Evangelho nos tempos de hoje. Vamos, mesmo assim, estudar a estrutura interna dos sermões de Thielicke. O Evangelho, segundo êle, se poderia reduzir a esta simples e compreensiva fórmula: "Êle é a boa mensagem do retôrno do homem e do mundo para Deus por meio de Jesus Cristo. O sermão é para êle não mais, mas também não menos, do que a continuação desta ação divina em todos os tempos e em todos os lugares, sob a moção e a promessa de Deus" (14). Segundo M. Haug ainda, a estrutura teológica da pregação de Thielicke se reduziria aos seguintes quatro pontos: a) Buscar o homem (*abholen*), b) Converter o homem (*herumholen*), c) Levar o homem para casa (*heimholen*) d) Acompanhar o homem (*begleiten*) (15). De fato, nestes quatro verbos pode-se encontrar tôda a teologia de Thielicke.

a) Antes de tudo, o pregador do Evangelho deve ir receber, encontrar e buscar o homem lá onde êle está e vive. Não esperar que êle venha por si. Êste ir ao encontro dos homens, muitas vêzes afastados e indiferentes defronte ao Evangelho, aparece no modo de falar, na participação de experiências e contatos, na observação de fatos da vida cotidiana, da arte, da filosofia, da literatura moderna, etc. Com isso, êle

(9) H. Thielicke, *Vom geistlichen Reden*, Stuttgart 1967³, p. 30: "Der Humor Spurgeons ist ein Modus der Erlösung, weil er geheiligt ist, weil er aus der Weltüberwindung stammt und darum auch als Weltüberwindung wirkt".

(10) H. Thielicke, *ibidem*, p. 31.

(11) H. Thielicke, *Begegnungen*, p. 9.

(12) H. Thielicke, *Das Gebet das die Welt umspannt*, Stuttgart 1963¹¹, p. 116.

(13) H. Thielicke, *Wie modern darf die Theologie sein?*, p. 38.

(14) M. Haug, *Die Predigt von Helmut Thielicke — theologisch beleuchtet und beleuchtet*, in: R. Haas e M. Haug, *Helmut Thielicke — Prediger in unserer Zeit*, p. 55.

(15) M. Haug, *ibidem*, pp. 55 ss.

quer atingir todos os homens, onde quer que se encontrem. O homem moderno não deve ter a impressão que a Palavra da vida, do Evangelho, tenha nada que ver com a sua vida concreta, por mais variada que seja.

b) O segundo passo é converter o homem. Ir buscar o homem para que ele se encontre com o Evangelho, o converta num novo ser, numa nova vida, num novo pensar. Não se trata simplesmente de adaptar o Evangelho aos homens e conviver pacificamente, mas confrontar o afastamento do homem com a mensagem do Evangelho e encaminhá-lo para uma nova vida, num novo caminho.

Para isto é necessário o confronto diante da radicalidade do Evangelho, colocando o homem na sua verdadeira situação, para que assim a fuga de Deus se transforme em refúgio em Deus. O encontro entre o Evangelho e o homem faz ver a este o seu nada. Isto para o pregador significa um risco, como o foi para São Paulo, de o homem afastar-se ainda mais, mas este é o risco do próprio Deus e pregar o Evangelho é participar deste risco de Deus.

c) Este encontro com o Evangelho que provoca no homem um outro modo de pensar e de viver, outras categorias, reconduz o homem à casa paterna, centro da mensagem do Evangelho: leva à salvação pela fé em Cristo. Se a cruz de Cristo, expressão da nossa culpa, é juízo divino, ela é também a nossa salvação (16). Deus destrói para construir; conduz o homem à angústia e sofrimento para depois transformar isto em fé, em salvação. O Sermão, portanto, deve reconduzir o homem à casa paterna. Para que isto seja possível, o pregador deve ir buscar o homem onde se encontra física e moralmente e encaminhá-lo, do caminho distante e afastado de Deus, para o caminho da fé, aquele que conduz para casa.

d) O caminho para casa não é fácil. Caminho é caminho e o objetivo ainda não foi alcançado. Por isso, é necessário que o pregador acompanhe o homem peregrino para a casa do Pai. A vida do homem é cheia de dificuldades, de angústias e perplexidades. O empenho temporal do cristão nas estruturas deste velho "aion", tão diferente do Evangelho, exige do pregador alusões e explicações dos conflitos e situações éticas difíceis que surgem. É esta, como veremos, uma das preocupações principais de sua Ética Teológica. Ele também procura dar linhas de orientação para o agir (17).

Esta estrutura dos sermões espelha a história do pecado e da salvação dos homens e do mundo, e, por isso, diz respeito a cada um. Está aqui a razão profunda do sucesso dos sermões de Thielicke porque apresentam um esclarecimento da situação humana e histórica do homem e assim mostram o acesso à vida pelo testemunho de um homem para quem o Evangelho é a coisa mais importante do mundo (18).

(16) "Gott richtet um aufzurichten". Relação entre julgar e salvar, dois aspectos da intervenção de Deus na História dos homens.

(17) H. Thielicke, *Das Bilderbuch Gottes*, Stuttgart 19642, p. 107 "..., dann möchte ich damit schliessen, dass ich ein kleines Rezept verrate, obwohl Rezepte in einer Predigt immer etwas Anrühiges haben".

(18) H. J. Quest, *op. cit.*, p. 554.

4) Helmut Thielicke como teólogo

a) Introdução

Se agora nos propomos considerar a Thielicke como teólogo, não quer isto significar separação, pois, sabemos dêle próprio que não se deve fazer separação entre a cátedra e o púlpito (19). Conscientes disso, vamos concentrar a nossa atenção ao seu pensamento teológico propriamente dito.

Ele se considera apaixonado pela missão de mestre e de educador, cuja missão êle realiza com imensa alegria e consolação (20). Ao lado disso, êle possui já uma imensa obra teológica, como pudemos ver. Sem dúvida, a sua obra mais importante, e, que lhe deu renome internacional, é a sua *Ética Teológica*, onde procurou estruturar sistematicamente o seu pensamento teológico. Ela consta de quatro volumes com mais de três mil páginas, fruto de 21 anos de trabalho (III p. VII). No I volume êle coloca os fundamentos dogmáticos e filosóficos. O II/1 trata da *Ética especial*, da relação do homem com o mundo com os seus casos de conflito e casos-limites, próprios da constituição dêste velho "aion". O II/2 trata da *Ética no domínio político*, como continuação da *Ética especial*. Por fim, no volume III, o autor se ocupa da *Ética da Sociedade*, do *Direito*, da *Sexualidade* e da *Arte*.

É nestes volumes onde praticamente encontramos o pensamento de Thielicke. Muitos de seus livros e artigos, escritos anteriormente, são ali reassumidos. E as suas idéias e linhas teológicas dos primeiros anos de seu magistério conservam-se fundamentalmente iguais. A leitura dêstes volumes, de modo geral, não apresenta grandes problemas. Antes pelo contrário, devemos confessar que sentimos um verdadeiro prazer em lê-los. Por outro lado, a grande variedade de problemas aí tratados, pois Thielicke aí não recusa confrontar-se com qualquer problema, e sobretudo em se tratar de um leitor católico, tudo isto dificultou um pouco a rápida compreensão. Apesar disso, porém, devemos reconhecer a H. Thielicke um pensamento vivo, claro, como também facilidade de expressão e o emprêgo de imagens adaptadas para exprimir as idéias mais filosóficas e abstratas.

Ao longo dêstes volumes encontramos seguidas vêzes a afirmação de Thielicke no sentido de que a sua doutrina corresponde à Bíblia, a São Paulo e a Lutero. Êle, de fato, se diz fiel seguidor de Lutero, porém, nem sempre também a nós não nos parece tão clara esta correspondência (21). Na verdade devemos dizer que Thielicke nos apresenta uma linha, uma interpretação de Lutero.

(19) H. Thielicke, *Wie modern darf die Theologie sein?*, p. 101: "Eine Theologie muss gepredigt werden können, weil sie selber aus der Predigt kommt".

(20) H. Thielicke, *Begegnungen*, p. 17: "Ich hatte eine grosse und verzehrende Leidenschaft des Lehrens und des erzieherischen Prägens, und noch heute und wohl immer ist die Stunde auf dem Katheder für mich der Höhepunkt des Tages".

(21) Cfr revista *Stimmen der Zeit* 150 (1952), p. 236 fazendo referência ao livro de H. Thielicke, *Theologie der Anfechtung*, Tübingen 1949, diz: "Manchmal kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass ihn seine Lust zu eigenwilligen Lösungen auch verführt hat, etwa in dem, was er über das Wunder sagt".

No I volume de sua *Ética*, Thielicke tem explícitas preocupações ecumênicas. Mantém constantemente de vista o seu partner católico, pois ele crê que, nos próximos decênios, o protestantismo e o catolicismo terão novos contatos justamente no campo da *Ética*. Esta previsão não ficou sem realizar-se, ao menos, de encaminhar-se. Ele admira o esforço da Igreja católica de compreender a Reforma e corrigir a figura errada de Lutero, e, conseqüentemente, determinar uma nova relação com o protestantismo (I pp. VII-IX). Thielicke reconhece ser "o destino da teologia da Reforma que ela somente pode chegar à certeza de si mesma na presença deste partner e sob o seu contrôle. Se o leitor não considerar a presença deste partner... então muita coisa lhe aparecerá supérfluo" (I p. IX). Esta presença do partner católico se torna menos explícita nos seguintes volumes, se bem que haja muito mais compreensão e até aproximação, se assim me posso exprimir, à doutrina católica. Talvez se poderiam reduzir tôdas as ocasiões onde Thielicke fala da teologia católica a um conceito fundamental, que, segundo ele, distingue a teologia protestante e a católica. Este conceito é o esquema personalístico-ontológico. A teologia católica teria uma impostação ontológica, ao passo que, a protestante está baseada numa visão personalista (I 956, 1096). Este parece ser o denominador comum da única alternativa: protestantismo ou catolicismo (22).

Outro fator, que aqui não queremos esquecer, é o uso freqüente que Thielicke faz de idéias-chaves da filosofia existencialista contemporânea para a exposição de seu pensamento teológico. Ao longo de nossa exposição estaremos atentos a este fato. Não é que, e nem o próprio Thielicke o quer, que estas idéias sejam tôdas aplicadas à risca como se encontram no seu autor. Ele as usa e reinterpreta e as aplica enquanto lhe podem servir de veículo, como linguagem do nosso tempo, para a transmissão das verdades evangélicas. Nesta preocupação, que em Thielicke assume características pastorais, devemos situar, sem dúvida, um de seus grandes méritos. E não há dúvida também que o pensamento existencial personalístico contemporâneo encontrou boa acolhida na teologia protestante. Citemos alguns exemplos: "In die Welt geworfen sein", "In der Welt sein", como definição da existência (Heidegger); "Grenzsituation" como modo contínuo do existir do homem (Jaspers); "Augenblick" para exprimir a riqueza e irrepetibilidade do momento (Kierkegaard); e a idéia de Tillich "Der Ort der Grenze ist der für die Erkenntnis fruchtbare Ort". Assim se poderiam citar outros ainda. Eles são relacionados com o Evangelho e assim inseridos na sua teologia. Veja-se também a relação da teologia com os diferentes modos de pensar da época atual (EvGl I).

(22) H. Thielicke, *Die Subjekthäftigkeit des Menschen*, in: Vv., *Das Menschenbild im Lichte des Evangeliums*. Festschrift zum 60. Geburtstag E. Brunners, Zürich 1950, p. 73; H. Fries, *Existencialismo Protestante y Teologia Católica*, Madrid 1961, pp. 150—151: "Tanto E. Brunner, H. Thielicke ("Ética Teológica") como G. Ebeling "La historicidad de la Iglesia y su predicación como problema teológico" y sobretudo, F. Gogarten ("Desmitologización e Iglesia") intentan enfrentar la categoría de lo personal contra la de lo ontológico, pretendiendo así reducir los puntos de divergencia entre el pensamiento católico y el protestante en una última categoría".

b) Na linha de K. Barth e E. Brunner

A uma pergunta de um de seus alunos já nos tempos da reforma da economia alemã (1947), no sentido de sua colocação no campo teológico e sobre a sua linha própria, Thielicke responde que êle segue Barth e Brunner, mas tenta conservar uma linha própria (23).

De fato, esta preocupação de seguir os dois referidos teólogos já aparece na sua tese de láurea (*Geschichte und Existenz. Grundlegung einer evangelischen Geschichtstheologie*, Gütersloh 1935), onde êle se preocupa de ver "como a dimensão vertical do evento da Revelação está em relação aos domínios horizontais da vida, nos quais nós homens nos encontramos, — em relação às ordens do Estado, da Cultura e da vida pessoal" (24). Não somente a origem transcendental e a peculiaridade da Palavra de Deus (Barth), mas também o seu destino e o problema da sua aceção, do seu acolhimento pelo homem e sua história (Brunner), constituem a preocupação do pensar teológico de H. Thielicke. Que êste procure constantemente aferir-se com Barth e Brunner, isto já é provado abundantemente pelas numerosas citações que dêles faz. Pelo fato de Thielicke pertencer a uma geração posterior à geração dialética, a sua teologia pode preocupar-se mais por uma síntese entre estas duas dimensões da Palavra de Deus.

Por longos anos, Barth exaltava a soberania de Deus, da Palavra de Deus, a sua absoluta transcendência, a sua total alteridade. Dirigia-se contra o liberalismo muito próximo e identificado com o homem, capaz de apreender a Deus pela razão. Daí a recusa de qualquer tipo de teologia natural (católica ou brunneriana), e da analogia do ser. Porém, nos últimos anos, o que já aparece nos últimos volumes da "Kirchliche Dogmatik", Barth se dá conta do perigo de sua teologia de cair no extremo oposto do liberalismo. Começa, então, a levar em consideração um outro aspecto do Evangelho, isto é, o aspecto da paternidade e da humanidade de Deus. Esta reconsideração da sua teologia, êle a fêz numa conferência sobre o tema "Humanidade de Deus", feita em Aarau (Suíça) em 1956, onde se retrata em relação às "posições extremistas", conferência esta que foi publicada e traduzida (25).

De Barth, Thielicke conserva a recusa total da teologia natural e da analogia do ser (26). A concepção luterana da corrupção do pecado em Barth e Thielicke andam, portanto, de mãos dadas. E tôdas as soluções que serão dadas diversamente do que Barth, não acontecem em prejuízo desta teologia luterana.

Mas Thielicke também se diferencia de Barth. Antes de tudo, como já aludimos um pouco acima, a preocupação de Thielicke, já presente na sua tese de promoção, é que êle concentra os seus esforços e leva em

(23) H. J. Quest, op. cit., p. 549: "Ich kreuze in der Kiellinie von Barth und Brunner und versuche einen eigenen Kurs zu halten".

(24) H. J. Quest, ibidem, p. 550.

(25) K. Barth, *die Menschlichkeit Gottes*, in: *Theologische Studien*, Heft 48, 1956. (Trad. francesa: *L'Humanité de Dieu*, Genève 1956).

(26) H. Thielicke, *Kritik der natürlichen Theologie*, München 1937; idem, *Theologie der Anfechtung*, Tübingen 1949.

consideração na sua obra teológica o eco, a repercussão da Palavra de Deus quando um homem é vencido por Cristo, quando um homem encontra-se com Deus e assim consigo mesmo. O que acontece e o que se transforma na vida do homem quando êle crê? Como a Palavra entra em contato com o homem e quais as suas condições e conseqüências? Esta preocupação o colega com Brunner e o afasta de Barth, pois, êste diz claramente não ter relevância o fato de o destinatário da Palavra de Deus ser homem e não um tronco de árvore, por exemplo (27). Thielicke, portanto, se interessa pela dimensão horizontal da Revelação, do seu destino e efeitos. Acusa a Barth de negligenciar êste aspecto e o problema do contato (I 1644, 1670). Deixemos, por ora, aberta a questão se Thielicke conseguiu realizar esta sua tarefa de fazer uma teologia e, sobretudo, a grande obra Ética Teológica, concreta, horizontal e aderente à realidade, sem ter implicitamente cedido ao rigor da negação da analogia do ser e teologia natural.

Mas existe ainda um segundo ponto, mais sutil e teológico, que faz Thielicke tomar um caminho próprio no campo da teologia. Trata-se da relação entre lei e Evangelho. Já no I volume Thielicke dedica muitas páginas (I 554-623) para colocar em águas claras esta problemática. Segundo êle, é uma das premissas fundamentais da teologia de Lutero conservar a nítida distinção e tensão entre lei e Evangelho. Como veremos, o homem somente se conhecerá, na sua situação existencial do velho "aion", se esta tensão fôr conservada. A lei, não cumprível pelo homem, é o juízo da ira divina e o Evangelho a graciosa aceitação do homem pecador. Não se deve ver uma conexão teológica entre lei e Evangelho, entre santidade e amor de Deus, como fêz Barth (I 614, 594ss, 588).

Se não se fizer assim, priva-se de fôrça tanto a lei como o Evangelho: "A lei é desprovida de sua essência; não significa mais um juízo total...; não se morre mais com ela. A graça se priva de fôrça, porque não mais nos arranca da morte, já que nós não morreremos" (I 597) (28). Não se pode considerar suficientemente a importância desta distinção entre Barth e Thielicke. A lei, fundamentalmente não podendo ser cumprida, acusa o homem e o prepara assim para a plenitude da graça de Cristo. Barth, mais de tradição calvinista, não acentua tanto êste aspecto do "usus elenchticus" da lei, mas para Thielicke é fundamental isto, como patrimônio da tradição luterana. Veremos mais adiante, com mais detalhes, a repercussão que esta impostação tem para a Ética (29).

(27) K. Barth, Nein! Antwort an E. Bruner, in: Theologische Existenz heute, Heft 14, 1934, p. 25.

(28) H. Thielicke, *Theologie der Anfechtung*, p. 83.

(29) Para Thielicke, o homem não pode cumprir a lei por causa da corrupção do pecado. Necessariamente peca e só pode viver sob o perdão. Para Barth, a lei pode ser cumprida, mas, Deus, livre como é, pode manifestar a sua vontade fora da lei ou contra a lei, frontalmente oposta a ela. A moral católica faz casuística aplicando a lei às condições e circunstâncias do homem, nas quais e segundo as quais, êle cumpre a lei, isto é, realiza assim a vontade de Deus. Cfr F. Böckle, *Gesetz und Gewissen*, Luzern-Stuttgart, 1966, pp. 61—71; B. Häring, *La Ley de Cristo*, vol I, Barcelona 1968, pp. 350—351.

Se, porém, Thielicke se aproxima a Brunner, nesta preocupação pela dimensão horizontal da Palavra de Deus, êle não vai tão longe quanto Brunner no sentido da teologia natural (I 1858), da imagem de Deus (I 1670) e do aspecto ontológico do homem considerado em si mesmo (I 438). Todavia podemos dizer que, no seu conjunto, existe muita afinidade entre êles.

c) A teologia de H. Thielicke

Com as suas reservas, tanto diante de Barth como diante de Brunner, Thielicke conseguiu, no contexto variado da teologia, uma voz própria e autônoma. Êle realmente procura construir um sistema teológico próprio, de sorte que nos é permitido falar em teologia thielickeniana. Nós vamos, neste parágrafo, fazer uma rápida síntese de seu pensamento teológico.

Thielicke gosta de chamar-se "ético protestante". Talvez diríamos melhor em afirmar que êle não faz distinção entre Ética e Dogma (I 170ss), pois, as duas coisas vão estreitamente juntas.

Como ético protestante, êle se preocupa sobretudo em fazer que a partícula "simul justus et peccator" de Lutero deixe de ser privilégio só da Dogmática. Ali ela não apresenta maiores problemas. Até o presente, (hoje já existem mais simpósios interconfessionais sôbre a Ética cristã), o diálogo ecumênico se restringia ao campo dogmático, ao passo que o problema da Ética cristã não se tratava (30). Thielicke, pelo contrário, quer decididamente levar para o campo do agir cristão o princípio luterano "simul justus et peccator" porque sòmente então há de se ver o que significa ser pecador "in re" e estar inserido dentro das estruturas dêste velho "aion" (II/1 p. 10). Êle, portanto, procura interpretar e levar o "simul justus et peccator" para a vida pública do homem, não só privada, para a sua vida profissional. O homem não é um ser privado, como o entenderam sempre a maioria dos éticos, mas inserido no mundo. É lá que a Ética deverá confrontar-se com a realidade e ser uma palavra esclarecedora da situação.

Por isso, a intenção de Thielicke na Ética Teológica consiste, não tanto em dar normas, mas consiste numa interpretação cristã da realidade humana e histórica (III pp. VIII-IX) (31). Êle antes se serve de "modelos éticos" que são situações paradigmáticas da existência humana, nos quais é mostrada e teologicamente analisada a realidade complicada e embaraçada dos conflitos éticos. Ora, isto exige que tôdas as realidades dêste velho mundo devem ser analisadas, não só fenomenologicamente, mas é preciso ver como estas estruturas estão em relação com Deus. Até que ponto são expressão da vontade de Deus. É o paraíso ou a tôrre de Babilônia, o modêlo da estrutura dêste mundo? Ou os dois? Qual então a sua relação mútua? (32). Na atual fase da História da salvação, os dois "aions", o velho e o nôvo, estão presentes, não de modo paralelo, ou

(30) F. Böckle, op. cit., p. 7.

(31) H. Thielicke, Einführung in die christliche Ethik (Sammlung Piper), München 1963, p. 9.

(32) H. Thielicke, ibidem, p. 9.

um depois do outro, mas êles se cruzam. Isto provoca uma zona de cruzamento, na qual surgem as situações de conflito, as situações-limites. É nestas situações, caracterizadas pela presença do nôvo e do velho "aion", que Thielicke vê a grande função da Ética. Como Luterano que é, a compreensão e a superação destas situações só pode ser dada pela doutrina da justificação (33).

A justificação é a parte central (Herzstück) da teologia. É o coração da doutrina de Lutero. Thielicke quer fazer que êste coração envie o sangue para todo o corpo. Sem figura, isto significa: a justificação (simul justus et peccator) deve ser estendida e aplicada a todo o campo da atividade do homem. Não só ao ser, mas ao agir, à Ética. É isto que Lutero justamente não fez. Êle tratou muito bem do coração, mas negligenciou a problemática da circulação do sangue (II/1 1116) (34). Com esta insistência, Thielicke quer declinar a doutrina da justificação em todos os casos da existência humana, pois, o homem, só justificado pela graça, não é um homem fora do mundo, mas nêle inserido. A justificação deve dar uma explicação da vida concreta, o que justamente significa a interpretação cristã da realidade.

O que, então, significa êste estender da justificação para o campo do agir do homem? A justificação significa que, em meio a situação de pecado em que me encontro, não podendo cumprir a lei, eu tenho a promessa de ter um Deus que não quer abandonar-me na minha miserável situação de conflito ético, mas me dá a possibilidade e a liberdade de poder tomar uma decisão, com a qual eu possa demonstrar o meu amor a Deus e ao próximo.

Disto tudo se conclui que também na Ética só existe fé-justificação, não podendo tratar do que devemos fazer porque contudo não podemos cumpri-lo. A Ética, então, me diz que eu posso, por graça e assistência de Deus, agir a partir da fé e viver sob o perdão de Deus, esperando que venham tempos melhores. Esta decisão, portanto, tem a estrutura do "simul justus et peccator", enquanto por graça sou liberado para uma ação, a qual "in re" permanece pecaminosa. "In re" não consigo realizar a vontade de Deus, mas a minha consciência consolada tem a promessa do perdão e da graça. A justificação é uma liberação, quase uma delegação, para eu me empenhar decididamente neste mundo. Aqui está fundamentada a sua tese do "cristianismo mundano" (35).

Thielicke, portanto, enfrenta todos os problemas da Ética cristã com a aplicação do princípio teológico da justificação. Só assim serão justamente interpretadas as situações de injustiça e de desordem dêste velho "aion", onde se deverá realizar e desdobrar o nôvo. O homem cristão é cidadão dêstes dois "aions" (I 182-202). Se pela corrupção do pecado não mais existem ordens estáveis da criação, pelas quais o homem se possa guiar com segurança, impõem-se por si o valor e a importância da decisão ética de cada qual dentro da complexidade do mundo maldito pelo pecado e redento pela graça do Evangelho de Cristo.

(33) H. J. Quest, op. cit., p. 551.

(34) H. Thielicke, Einführung in die christliche Ethik, pp. 10 ss.

(35) H. Thielicke, ibidem, p. 12.

SEGUNDA PARTE

FUNDAMENTOS DOGMÁTICOS

I — O PECADO E A JUSTIFICAÇÃO

A) A situação do homem

1) O homem no mundo

Ao leitor da Ética Teológica de H. Thielicke facilmente salta aos olhos o uso abundante que êle faz de idéias fundamentais em correntes de pensamento do nosso tempo. É sem dúvida uma de suas eminentes qualidades em perceber em tais pensamentos um veículo e uma modalidade de apresentar aos homens de hoje o conteúdo do Evangelho. Êle sabe usar a linguagem do tempo para a sua finalidade.

Pois bem, para descrever a relação do homem com o mundo, a sua mútua interdependência, enfim, a própria situação do homem que vive no mundo, êle recorre ao existencialismo heideggeriano. Muitas vezes acontece que certas idéias devem ser completadas.

No caso, isto é, neste parágrafo, onde pretendemos ver como Thielicke explica a relação do homem-mundo, êle parte da definição de Heidegger do homem como quem está no mundo (*in der Welt sein*) (I 2144; II/1 30).

Para o autor, o conceito neotestamentário de "mundo" se diversifica na palavra "cosmos" e "aion". A palavra "aion" significa mais a transitoriedade do mundo, referindo-se ao período da criação até o fim da história. O mundo passa com as suas concupiscências e suas estruturas (1 Jo 2, 17; 1 Cor 7, 31; 13, 10) (II/1 113). Êste uso não é, porém, exclusivo, pois, para Paulo e para João a palavra "cosmos" também exprime a idéia de caducidade do mundo. Paulo até usa "c. ^{ss}smos" e "aion" como sinônimos neste sentido (II/1 114).

Em segundo lugar, "mundo" também significa o espaço onde todos nós nos encontramos e vivemos. Neste sentido entra o conceito "cosmos". Nêle também é incluído tudo o que o homem encontra diante de si: as várias instituições, a Pólis, a Economia, a Sociedade, o Estado e tudo que compõe a casa dos homens (II/1 115-116). É aqui também que se manifesta o lusco-fusco do poder maligno que se opõe a Deus, fazendo do "cosmos" o palco da decisão entre Deus e o maligno (II/1 118).

Em terceiro lugar, o autor interioriza o conceito de "mundo". O mundo é a forma macrocós mica do nosso coração babilônico e o nosso coração é a forma microcós mica do mundo (I 2159; II/1 1401). O mundo é o meu eu objetivizado, por isso, eu me compreendo e me encontro quando me confronto com o mundo (II/1 1371ss). Quando olho para o mundo, vejo a sombra macrocós mica do meu próprio egoísmo, do meu próprio eu interno e sou necessitado a dizer: isto sou eu (II/1 122). Portanto, o homem praticamente não está defronte ao mundo, mas êle é o mundo (I 2146) (36).

(36) H. Thielicke, *Begegnungen*, p. 15: "Das Neuheidentum des Dritten Reiches war für mich nur die gigantische Projektion und Objektivierung dessen, was mein "Blut" und meine "Seele" unablässig hervorbrachten".

Por último, o autor tem a grande preocupação de deixar claro que o mundo não se determina somente com sua relação horizontal com o homem, mas também com sua relação vertical com Deus. Isto se pode provar com os dois modos de amar o mundo. Existe um amor que é a realização do amor que Deus teve em Cristo (Jo 3, 16), que criou o mundo e o reconciliou (Col 1, 16s e 2 Cor 5, 19). Mas existe um outro amor do mundo que surge da oposição a Deus porque se o ama como fim em si mesmo (Jo 17, 16; Tg 4, 4). Portanto, o mundo traz em si esta ambivalência que também nos determina verticalmente (II/1 123-125).

Pela fé em Cristo, quando o homem começa a viver sob o perdão de Deus, esta identificação deixa de existir (II/1 774). Pelo perdão nós somos "in spe" orientados para Jesus Cristo, enquanto que "in re" permanecemos ligados com o passado pecaminoso do mundo (II/1 775).

O homem não somente é relacionado com o mundo. Não é somente isto que define a pessoa. Thielicke também relaciona a pessoa totalmente com Deus.

O conceito de pessoa é um conceito relacional. No volume I de sua *Ética Teológica*, o autor dedica uma parte importante a este tema (I 386-464).

Como teólogo protestante que é, não precisamos estranhar a sua ojeriza ao esquema ontológico-aristotélico, à analogia do ser, que são — ele o diz muitas vezes — característica fundamental do catolicismo. A esta impostação ele gosta de contrapor o esquema personalístico da teologia protestante, como dado proveniente da Escritura e da Reforma (I 768). Sabemos que é aqui precisamente onde devemos encontrar os problemas principais da discussão teológica entre católicos e protestantes. Se trata, pois, do modo geral de pensar e de fazer teologia.

É no volume II/1 onde mais se acentua o personalismo thielicke-niano. O mundo, as realidades, a pessoa não são realidades como existentes em si mesmas. Não são estáveis em si, mas se definem enquanto são relacionadas. No III volume da *Ética*, parece-me, que não é dizer demais, quando afirmamos que ali existe um certo repensamento da ontologia e da lei natural.

Ele rechaça, por conseguinte, o conceito de pessoa na filosofia secularista (I 391-422). Todas as vezes que a pessoa é definida em si mesma, independente de sua relação com Deus, ela se desencontra. Ou a pessoa se declara autônoma de toda e qualquer norma e autoridade vinda de fora porque isto seria uma invasão indevida na liberdade e perturbaria o autodesdobramento da personalidade (I 391ss — Nietzsche), ou ela, pelo contrário, procura livremente encontrar o seu dever, as suas normas, o imperativo ao qual se vincula (I 413ss Fichte-Kant). A pessoa somente começa a existir quando realiza este imperativo, quando atualiza o seu dever. Ela traz consigo somente esta disposição de, através do cumprimento fiel das normas, ela constituir-se a si mesma a alguém. Aqui se verifica a grande ilusão do homem natural, isto é, o que ainda não ouviu o Evangelho, ou que o transformou em lei, em querer

por suas próprias forças, pensando que pode, realizar a lei. Ingenuamente identifica a sua possibilidade com o seu dever. Teremos ainda ocasião de voltar a este ponto.

Estes dois conceitos de pessoa (Nietzsche e Fichte), do eu considerado em si mesmo e sem a sua relação para o tu, impossibilitam o encontro entre o indicativo e imperativo (I 389).

Com esta alusão rápida ao conceito de pessoa na filosofia, conseguimos uma boa introdução ao que realmente nos interessa: o conceito bíblico-teológico de pessoa (I 433-464). Invertendo o negativo pelo positivo, já poderíamos deduzir o que segue.

A afirmação fundamental é certamente a seguinte: A pessoa é constituída pela Palavra, pelo "alienum" (I 315, 443). "O caráter ontológico de nossa existência é determinado pela relação (Bezug), isto é, não pelo in me ipso, mas pelo coram Deo" (II/1 774). Todo o poder e força da pessoa devem ser procurados não nela mesma, não numa qualidade inerente a ela, mas no seu relacionamento com o outro, isto é, com Deus. Para ser alguém, o homem não pode olhar em si mesmo, não pode permanecer na "Incurvitas in se" porque aí só encontra a negação, o pecado, um modo negativo de existência. O pecado da humanidade justamente foi e é este: afastar o seu olhar de Deus, deixar de ver nêle a origem e a força poderosa de todo bem. Deixar de confiar totalmente em Deus, mas olhar sobre si, numa atitude de amor próprio, procurando ali a sua força e realização autônoma. É esta a não-fé, o pecado. Portanto, a pessoa humana é para a conceituação bíblica e para a Reforma um conceito relacional e ela somente se deixa determinar como uma realidade existente coram Deo. Negativamente isto significa que não é possível determinar quem seja o homem considerado "em si". Fora da Revelação do único Homem Jesus Cristo não existe nem essência, nem ciência do homem (cfr I 2088). E segundo Thielicke ainda, a rigor não existe uma antropologia para o cristão porque não pode existir fundamentalmente uma possibilidade para abranger o homem como "objeto" dentro de nossas categorias (I 435).

Atingimos aqui a razão, que, segundo o modo de entender da Reforma, explica porque a graça, o Evangelho, não se põem em contato com a natureza humana (I 331). O problema da união entre o divino e o humano; entre a graça e o homem é um dos problemas fundamentais da teologia protestante, do qual problema Thielicke, em todas as partes de sua obra, torna a falar (ver Anknüpfungspunkt). Mais adiante deveremos ocupar-nos detalhadamente sobre este aspecto. É impossível existir um contato porque isto suporia necessariamente algo com que conectar. E este algo não existe. Deste modo também se evita a cooperação do homem na obra de salvação. Por outro lado, é também impossível a fusão de natureza e graça porque isto diminuiria o milagre da total transformação antes da nova criatura. A graça produz uma nova criatura, o que cremos pela fé, sendo-nos velada a maneira como isto sucede, pois, como Thielicke diz muitas vezes, é o milagre da graça (I 331).

Precisamos adentrar-nos um pouco mais na problemática do conceito teológico de pessoa.

Vimos que o homem em si não existe. A partir dêle, prescindindo da relação com Deus, não podemos afirmar nada. Ou êle existe "katà pneuma" ou "katà sárka". Ou êle está sob o domínio das forças diabólicas, ou delas liberado, vivendo em paz com Cristo. Independentemente destas duas possibilidades êle simplesmente não existe (I 437). É, por isto, que não podemos considerar o homem e nem a sua consciência, como veremos mais adiante, neste trabalho, como uma forma ou realidade neutra já existente que possa ser preenchida com êste ou com aquêle conteúdo. É aqui que o autor se afasta de E. Brunner (I 438). O homem, portanto, independentemente do fato de ser agraciado ou não por Deus; de ser contra êle ou a favor dêle; de ser filho de Deus ou escravo do pecado, êle não é nada. Não existe uma continuidade, um fio único desde a criação até a redenção, mas intercalou-se uma verdadeira ruptura da identidade do eu (I 440; EvGl I, p. 196). O homem renascido em Cristo é real e totalmente um outro. Êle unicamente é determinado e compreensível pelo "alienum divinum". É esta a sua "dignitas aliena". Portanto, o homem, sendo criado do nada, depende em tôda a sua existência de Deus. A sua vida não se rege por leis insitas na sua própria criaturalidade, mas em cada instante recebe tudo das mãos divinas (I 758) (37).

O autor traz como argumentos para sua compreensão personalista da pessoa o comentário de Lutero à frase paulina de Gál 2, 20: "Não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim" (I 441). Acrescenta ainda dois exemplos de ordem histórica, cultural-sociológica que mostram que o eu sempre é determinado pelo "alienum" e pela Palavra de Deus (I 442-464).

O primeiro exemplo é tirado do Grande Catecismo de Lutero (38) e citado em (I 442; II/1 1306, 1310). O texto reza da seguinte maneira: "Falemos, pois, do ofício de ser pai e mãe e das autoridades do mundo. Se se quiser observar como êles têm nariz, olhos, pele, cabelos, carne e pernas, vemos que são semelhantes aos turcos e aos pagãos. Alguém diria então: por que devo eu considerar mais êstes do que os outros? Mas porque ajunta-se o mandamento de Deus: Tu deves venerar pai e mãe, então eu vejo (!) um outro homem, enfeitado e vestido com a majestade divina. O mandamento é a corrente dourada que êle traz ao pescoço, sim, a coroa sôbre a sua cabeça, a qual me indica, como e porque se deve venerar esta carne e êste sangue" (I 442). Com isto se pode concluir que a dignidade e a autoridade paternas e maternas vêm da Palavra de Deus e não do pressuposto biológico-natural da geração (II/1 1306). Thielicke, porém, se apressa em reconhecer também a dificuldade dêste argumento, principalmente, quando se trata de pagãos. A Palavra de Deus, dirigida no caso a um fato natural, realmente não

(37) H. Thielicke alude para exemplificar a P. Tillich, *Die Religiöse Lage der Gegenwart*, Berlin 1926, pp. 17 ss: o ser homem não reside em nenhuma "in sich ruhenden Endlichkeit".

(38) Bek.-Schr. DEK II, pp. 694 s.

encontra uma especial afinidade com este fato? (I 448). Como resposta a este problema, o autor acredita dever reduzir um pouco o exagêro de Lutero, que, por motivos pedagógicos, se opunha a uma corrente teológica contrária. Além disso, não é por acaso que Deus não dirige o quarto mandamento aos tios ou tias, etc. (II/1 1307). Como também não foi só por acaso que o pai recebeu o seu filho pródigo natural. A afirmação que é pura graça o acolhimento do filho na casa do pai não pode ser exagerada numa abstração doentia como se a filiação natural fôsse totalmente independente da graça (II/1 1308). É por isto, que seria errado se se quisesse absolutizar a força do "alienum" e declarar as formas naturais de existência totalmente sem interesse diante da Palavra constitutiva de Deus (I 448). Vê-se, pois, que há uma certa imprecisão e divergência, não suficientemente explicadas no que anteriormente já foi dito. Existe um certo nervosismo de conceitos, como Thielicke mesmo reconhece (II/1 1307 nota 1). "Assim existe "naturalmente" um sério motivo porque Deus tenha justamente aos pais, por meio do quarto mandamento, participado aquela reputação, em virtude da qual eles são providos com autoridade. É, porém, decisivo que esta autoridade não seja **derivada** daquela posição natural de ser pai na geração, mas é decisivo que esta autoridade seja **atribuída** a esta posição natural" (II/1 1307). Que a autoridade não possa ser simplesmente derivada, isto já a História das Religiões nos mostra, onde o fato natural de ser pai é deturpado ou simplesmente não é reconhecido como tal (I 449-455; II/1 1307).

O segundo exemplo, o autor o tira de Kierkegaard (39). Segundo ele, o homem é caracterizado por algo ou alguém fora dele. O homem não é um ser solipsístico. A única coisa importante é saber o que é este "extra se" da pessoa. A única relação válida para fundamentar a dignidade da pessoa é Deus, que, por sua vez, não é um ser abstrato, mas o Deus revelado em Cristo para mim (I 459-462).

A verdade bíblica (Gên 1, 26), segundo a qual o homem é criado à imagem de Deus, é explicada também por Thielicke longamente (I 763-846) conforme esta linha. O característico desta verdade é que todos os textos bíblicos sobre a imagem de Deus (Gên 1, 26; 5, 1; 9, 6; Sab 2, 23; Ecli 17, 3) não fazem nenhuma afirmação ontológica sobre qualidades inerentes à pessoa, mas somente exprimem um conceito relacional em confronto de Deus e do mundo. Imagem de Deus é mais teleologia do que ontologia (I 774, 779).

Tudo isto não nos assusta se temos em conta toda a impostação personalista da teologia protestante em geral e a de Thielicke em particular.

A imagem de Deus no homem se caracteriza como dom (Gabe) e como empenho (Aufgabe), isto é, enquanto é uma realidade relacional como dom divino, e que, por outro lado, deverá sempre mais ser realizada, devendo exprimir efetivamente o domínio sobre a natureza e evi-

(39) Krankheit zum Tode, Jena 19242, p. 74.

tar os impedimentos desta realização. Assim temos a imagem de Deus como indicativo (os textos bíblicos acima mencionados) e como imperativo (Col 3,10; 2 Cor 3,17s). O indicativo sempre está acompanhado pelo imperativo (Col 3, 5ss, 12ss; Ef 4, 24) (I 763; II/1 1261).

A imagem de Deus é, portanto, um conceito exclusivamente teleológico e não ontológico, exprimindo uma relação com Deus e com o mundo e não um modo de ser próprio do homem (I 705, 769). Em outros termos quer isto dizer que é ilegítimo afirmar que a relação especial do homem com o mundo e com Deus seja apenas uma consequência possibilitada a partir de faculdades já existentes "in re" no homem (I 781). Não é difícil perceber que o autor esteja pensando aqui no seu contínuo interlocutor: o teólogo católico. Mas se a imagem de Deus é algo que está fora do próprio homem (Aussenschaft) e não inerente a êle (Eigenschaft), o que se pode dizer então da razão, da vontade e da liberdade? (I 800). Sabemos que Lutero era decididamente contra qualquer atribuição ontológica à pessoa. A maior dificuldade para a aceitação ontológica da imagem de Deus era a objeção segundo a qual o demônio teria então em maior proporção a imagem de Deus do que o homem (I 805, 793). Por isso, Lutero coloca totalmente no plano da fé, da justificação, a solução do problema da imagem de Deus. E a razão, vontade e a liberdade não são consideradas como sendo já imagem de Deus, mas apenas como instrumentos que podem ser contra ou a favor daquela relação com Deus e com o mundo (indicativo), o que não é um habitus existente em si mesmo, mas uma comunhão que continuamente deve ser atualizada pela obediência do homem (imperativo) (I 811-812). Aquela é a promessa divina, por isso nunca pode falhar e existe sempre na mente de Deus (II/1 1260; EvGI I, p. 197). Esta é a resposta do homem.

Thielicke também reconhece abertamente que a imagem de Deus tem um aspecto ontológico (I 798-811, 1062ss, 1105ss). A questão importante é ver que valor teológico êle concede para êste aspecto ontológico do homem para o seu encontro com Deus. Tudo depende da posição dêste fato ontológico, diz Thielicke (I 1105). Êle, segundo muito mais a Barth do que a E. Brunner, bagateliza o ôntico. O ontológico não caracteriza o homem de jeito nenhum na sua relação com Deus. Êle é caracterizado, como a sua fé, pelo "alienum" da graça divina (I 1063). A realidade profana não tem nenhum sentido e significado teológico (I 1105). É isto, segundo Thielicke, o que distingue a teologia protestante da católica (ibidem). Assim as realidades humanas, como a razão, a liberdade, sendo desprovidas de significado teológico, são reduzidas a serem meros instrumentos.

Mas, se de um lado, o homem é caracterizado só pelo "alienum" da justiça divina, não significa isto a supressão da pessoa. "A doutrina da Reforma sôbre o homem consiste sobretudo nisto, que, Deus, que fundamenta a relação Deus-homem, **permanece** também o sujeito desta comunhão, isto é, que a sua graça, que chamou o homem, continue sendo realmente a **sua** graça e que ela não seja uma espécie de infusão, de hábito do homem" (I 1118).

O problema da perda da imagem de Deus é um problema muito importante para a teologia católica e protestante. Para a teologia católica a imagem de Deus não foi totalmente destruída, só diminuída. Thielicke, considerando a imagem de Deus como relação, também não quer falar em desaparecimento desta relação pelo pecado. Isto porque uma relação interrompida permanece sendo uma relação. Só que agora se fala de relação em modo negativo, em forma de protesto. Neste sentido, quer no sentido positivo, quer negativo, ela tem um caráter indelével. Não devemos esquecer de notar que mesmo assim o homem se encontra em situação privilegiada em relação ao resto da criação que nem mesmo isto tem (I 792). Pascal e Kierkegaard viram nesta miséria do homem ao mesmo tempo a sua grandeza, a miséria e a grandeza de um rei destronado (I 823; II/1 1268). Pelo pecado, se nos é permitido antecipar um pouco, o homem perdeu a imagem de Deus, isto é, a sua relação positiva com Deus. Mas Deus, sempre fiel, não perdeu a imagem do homem. Guardou-a na sua mente. O homem não pode apresentar mais nada diante de Deus para testificar a sua relação com Ele, assim como o filho pródigo, chegando em casa, não ousou chamar-se filho (Lc 15, 19. 21). Portanto, a imagem de Deus no homem consiste pròpriamente na imagem que Deus tem e conserva do homem: "Meu filho era morto e agora vive" (Lc 15, 24). A imagem de Deus exprime, portanto, um genitivo subjetivo e não objetivo. E porque é algo que está em Deus e não se encontra fora d'Ele, a imagem é objeto da fé (I 817).

Aqui nós nos estamos aproximando do problema do contato da Palavra de Deus com o homem decaído. Apesar de o homem não ter mais aquilo que deveria ter, êle é interpelado por Deus justamente naquilo que êle "in re" não é mais. Neste modo do existir negativo diante de Deus é que se oferece a base única de continuidade entre a justiça original e a justiça final, isto é, entre a relação de comunhão com Deus inicial e a restauração desta situação pela graça. Trata-se do problema do contato do divino com o humano que veremos mais profundamente ainda. Baste-nos, por ora, mencionar o problema.

É justamente a "dignitas aliena", isto é, aquilo que o homem é, não em virtude de qualidades inerentes, mas sim, em virtude da misericórdia divina, em que está fundada a intocabilidade da pessoa humana. Sòmente quando consideramos o homem como adquirido por um grande preço (I Cor 6, 20; 7, 23); quando avaliamos que "não é por bens perecíveis, como a prata e ouro, que tendes sido resgatados do vosso vão procedimento" (I Ped 1, 18); quando sabemos que Jesus Cristo morreu por êle (Rom 14, 15; I Cor 8, 11; 2 Cor 5, 15), então compreendemos o sacrossanto valor do homem. Êle é propriedade de Deus, o seu representante imediato. Como Deus é fiel nas suas promessas, será esta "dignitas aliena" que protegerá sempre o homem contra tôda opressão atéistica e ideológica e também quando as suas capacidades humanas não forem mais úteis à sociedade (II/1 1064, 1275, 1844, 2050, 2051; EvGl I, p. 560).

Nesta altura se nos apresenta uma objeção. Vimos que o homem se determina na sua relação com o mundo, e, agora dissemos que é pela sua relação com Deus. Não está nisto uma contradição, enquanto sabemos, além disso, que o cristão é justamente chamado do mundo para fora? (II/ 132). A isto Thielicke responde com dois argumentos: O primeiro é que eu não posso estar **coram Deo** sem estar também **coram mundo**, no qual aquêle se atualiza. Assim também não existe amor a Deus que não se atualiza no amor ao próximo (Mt 25, 37-39). A relação do cristão com o mundo não é somente consequência da sua relação com Deus, mas o lado inverso desta (II/1 1396-1400). O segundo argumento está no fato, como já vimos acima, que o mundo é o meu eu objetivizado. Trata-se da mútua correlação entre mundo e eu (II/1 1400-1402). Também já no I volume (2151-2152) o autor se refere à problemática desta identificação para cuja solução deve-se apelar ao famoso "simul" luterano. "In re" o homem continua identificado com a ambigüidade pecaminosa dêste século, mas "in spe", o homem é essencialmente determinado pela justiça de Cristo. Esta identificação com o mundo, enquanto vivemos neste século, deverá permanecer sempre na nossa frente. Manter vivo em nós a nossa responsabilidade na culpa pela situação do mundo, então é que vivemos de fato dentro dêste lusco-fusco do século e de suas instituições. Será a lei de Deus a nos conservar nesta situação.

Já aludimos que o homem vive num mundo que não é mais aquêle mundo como saiu das mãos de Deus. É um mundo profundamente marcado pelo pecado do homem que o fez sair das intenções divinas originárias a seu respeito. No mundo atual, com as suas leis e instituições, já não mais vemos a verdadeira e inicial vontade de Deus; ali não mais podemos encontrar a obra de Deus. Não existe mais um fio condutor que proceda com continuidade desde o estado original. Ali e aqui a situação é "totaliter aliter" (I 2078, 2030, 2056). Tudo isto foi causado pelo pecado do homem. Como já vimos, o homem não existe de frente ao mundo, mas êle mesmo é, em forma sintética, a realidade mesma do mundo. Diante dêste mundo decaído, no qual êle vê a manifestação do pecado a partir da lei e do Evangelho, êle é levado a dizer: isto sou eu (I 1632; II/1 122).

É, porém, neste mundo, tão transformado e tão diferente daquilo que Deus espera do mundo, é ali que deverá desenvolver-se a vida do cristão. Êle é consciente pelos mandamentos de Deus que êste mundo é praticamente uma farça, uma mentira e, portanto, transitório e que seu agir se move continuamente entre o pecado e o perdão. É a situação-limite (Grenzsituation) em que deverá querer pecar responsavelmente, tomando sôbre si voluntariamente a culpa (II/2 2301, 2304), para ser tanto mais agraciado pelo perdão divino. É esta a sua colaboração com a história da salvação em que Deus, por sua infinita paciência, vem levando adiante êste mundo com a ajuda das instituições de emergência que são o Estado, a Economia, a Política, a Autoridade, etc. (Notordnung), e que constituem a "voluntas aliena" de Deus, a fim de possibilitar

até o fim dos tempos a oferta a cada homem do kairós salvífico da penitência (I 1827-1828). É neste mundo, sob o signo do pecado e da graça, que o homem deve viver. Nós ainda explicitaremos com mais detalhes esta situação própria do homem cristão que vive nesta tensão, nesta zona de cruzamento (Überschneidungszone) entre o juízo divino e a graça; entre o pecado e o Evangelho.

Por ora, baste-nos saber que o homem vive num mundo decaído, isto é, totalmente outro com respeito à vontade originária de Deus. O homem não vive fora ou defronte dêste mundo decaído, mas êle é êste mundo. É assim que soa uma das principais teses de H. Thielicke.

Antes de terminar êste parágrafo sôbre o homem no mundo, é importante ver com que atitude de liberdade e de despreocupação o cristão vive no mundo. Vamos considerar o que Thielicke diz sôbre a liberdade do cristão no mundo e para o mundo.

Se a realidade da criação não se pode mais determinar na sua base ontológica devido à corrupção causada pelo pecado, e se a minha ação, por conseguinte, para ser de acôrdo com o Deus criador, não pode mais ser deduzida de leis imanentes da criação, mas unicamente e exclusivamente a partir da Palavra de Deus, então é preciso encontrar uma outra fundamentação do nosso agir no mundo. Esta fundamentação é a justificação, a reputação (II/1 1292). Para o nosso teólogo protestante não existem teolôgicamente coisas e realidades com significado e valor em si mesmas. Elas recebem a sua determinação e definição a partir da minha relação com elas. Eu, por minha vez, sou determinado teolôgicamente pela minha relação com Deus. As coisas em si não me dizem nada, o importante é o que eu sou (II/1 1298-1299).

Em conseqüência, o cristão não está obrigado a atender às coisas, não pode nelas procurar a sua justificação e perfeição, mas deve estar atento consigo mesmo, para que esteja unicamente informado pela Palavra de Deus. É, por isto, que não existem lugares mais santos, mais ou menos perto de Deus, não existem graus de santidade ou de santificação como no catolicismo (II/1 1282), como também não existem os chamados estados de perfeição cristã, mas tudo depende da reputação divina. Sômente a justificação, a fé, em resposta fiduciosa, muda fundamentalmente a essência do mundo para mim (II/1 1325). É sômente a partir desta justificação e na proporção em que eu viver sob o manto protetor do perdão divino, que eu posso realmente viver a liberdade dos filhos de Deus neste mundo (II/1 810).

O cristão é um escolhido do mundo, um chamado do mundo, mas continua a viver neste mundo (Jo 17, 6. 15). Isto significa que a sua relação com o mundo se transformou, enquanto as forças diabólicas e o príncipe dêste mundo não têm mais poder sôbre êle porque está sob a proteção de Cristo vencedor do mundo e não sob o domínio do mundo (II/1 132; EvGl I, p. 493). Ora, isto significa não outra coisa que ser livre diante do mundo enquanto inimigo de Deus. O mundo torna-se livre "para mim" e não "em si" (II/1 1319). Dêle o homem foi arrancado a custo de grande preço, isto é, pelo sangue de Cristo, para de ora em

diante viver livre de suas amarras e pertencer ao seu reinado. O homem deixou o espírito do mundo para viver do espírito de Deus (1 Cor 2, 12). Agora o homem tem outra sabedoria a qual é estultice para o mundo (1 Cor 1, 24); tem outros critérios que não são os do mundo, mas são os de Cristo. Ele se rege no mundo não mais com os princípios e com as vozes que este lhe continua gritando, mas pelo espírito de Cristo. Ele é soberanamente livre e despreocupado diante do mundo enquanto se mantiver unido com o seu Cristo.

O homem em Cristo, portanto, é livre diante do mundo. "Tudo é vosso . . . , mas vós sois de Deus" (1 Cor 3, 21-23). É decisivo a gente notar para a justa compreensão da liberdade cristã, segundo H. Thielicke, que aquilo que nos liberta do mundo não é do mundo. Não pode ser do mundo, porque se fôsse, então eu seria novamente escravo das vozes falazes da serpente que me promete a liberdade. Eu somente sou habilitado para agir no mundo e engajar-me nêle por uma realidade que transcende o próprio mundo (EvGl I, pp. 496-497; 504). A minha liberdade radica e participa da liberdade daquele que é o Senhor do mundo (II/1 262).

Mas o homem cristão não é somente livre do mundo, mas também para o mundo. Antes, devemos dizer, porque ele é livre do mundo, ele o é para o mundo. Thielicke repete várias vezes que o cristão não é um homem de segunda categoria no empenho no mundo (EvGl I, p. 508). Ele não pode refugiar-se na transcendência, dando as costas aos homens que vivem imiscuídos nas realidades dêste mundo. Ele deve levar a sério o mundo assim como Deus quer, isto é, não num exagerado afastamento, deixando as realidades mundanas aos filhos dêste mundo. (Aqui H. Thielicke interpreta e corrige a doutrina de Lutero dos dois reinos e polemiza contra os que vêm nesta a explicação do retraimento do interêsse teológico protestante diante do mundo (I 1798, 1803, 1807-1814; II/2 4018-4034). O máximo que se pode encontrar em Lutero para a autonomia do mundo diante do Evangelho é apenas uma insinuação (Ansätze) (I 1810). Nem tão pouco é da vontade de Deus reduzir a radicalidade do juízo divino sobre o mundo, querendo já neste mundo instalar-se e realizar as exigências do Sermão da Montanha. É precisamente sobre este último ponto que Thielicke faz as suas objeções aos teólogos da secularização, como D. Bonhoeffer, H. Cox, F. Gogarten (EvGl I, pp. 508-535). O último, isto é, a realização escatológica do mistério cristão, não pode motivar um indiferentismo diante do mundo, como também o penúltimo, isto é, o empenho temporal, não pode prescindir e dispensar da Palavra de Deus que coloca em crise total este mundo. É possível ser fanático no sentido protológico, como também no sentido escatológico (III 2672). Ambos os extremos devem ser evitados. Deve, portanto, existir uma tensão entre estes dois polos (EvGl I, p. 531), na qual o cristão deve viver em forma de contínuo compromisso, sem nenhuma preocupação casuística e certo do perdão divino (II/1 774, 936, 1096, 251-252). Naturalmente, um compromisso sem a consciência da necessidade do perdão seria falso (Cfr II/1 684).

Ainda não dissemos tudo. A liberdade do cristão do mundo e para o mundo, expressa no "tudo é vosso" não desemboca, segundo H. Thielicke, no libertinismo. Segundo êle, a teologia de Lutero oferece suficientes garantias a partir do "... mas vós sois de Deus", para que a liberdade do cristão não desmorone na vida sem lei ou no antinomismo (II/1 1285). Isto quer dizer que a liberdade não significa fazer o que se quer, mas querer aquilo que se pode (I 1355, 656, cfr 1372). Por isso, também não é correto pensar que Adão e Eva tornaram-se livres depois do pecado (I 1365). A única possibilidade que êles tiveram era a de fazer a vontade de Deus (I 1556). Como então se explica a liberdade dos nossos primeiros pais? Ou mais simplesmente, como entrou o mal neste mundo? Para esta dificuldade não vamos encontrar uma "solução". Na teologia continuamente encontramos problemas dos quais somos libertados em vez de encontrar as suas soluções (I 1375).

As razões porque não podemos encontrar uma solução, são: a) trata-se de um problema do estado original e b) estamos no domínio da pessoa (I 1378-1383). Por isso, perguntar porque o mal entrou no mundo, é uma pergunta teològicamente mal feita (I 1375, 1389). Única coisa que se pode perguntar é: por que eu sou mau?. A resposta, porém, não sairá do mistério da minha personalidade (I 1389).

Voltemos à nossa questão da liberdade do cristão que não é libertinismo. O cristão não é livre, mas é ligado pela lei de Cristo (I Cor 9,21), ligado por aquêle mesmo que nos deu a liberdade (II/1 143, 262-263, 258). A liberdade cristã, portanto, não é gôsto pessoal e arbitrariedade no agir, mas uma nova ligação com Cristo que deverá ser vivida com nova obediência. (II/1 1936). "Com êste sim ao mandamento de Deus foi dado o não ao pecado, o esforço à obediência e a disciplina para os atos. Assim, simplesmente, é bloqueado o caminho para o libertinismo" (I 1641).

2) O pecado do homem e do mundo

O pecado possui na teologia de H. Thielicke uma importância fundamental. Nisto, sem dúvida, êle incorpora fielmente o patrimônio de Lutero e da Reforma em geral. Deve-se, porém, notar, como faremos ver mais adiante, que a doutrina do pecado em Thielicke, possui muitas características próprias, principalmente, no seu aspecto existencial na vida do homem no mundo, marcado pelo pecado. Como o leitor já deve ter percebido, e há de perceber mais ainda, o tema do pecado volta mais ou menos implicitamente em todos os capítulos desta dissertação. Mesmo assim, vamo-nos ocupar agora diretamente com a doutrina thielickiana sobre o pecado.

Uma das afirmações capilares a respeito é que o pecado significa, antes de tudo, um "status", uma situação na qual o homem se encontra, um dado de fato (I 1393-1394). O que o homem faz, êle faz pecaminosamente. Êle é pecador e por isso êle faz pecado (I 1415-1416). É

aqui que o autor vê a explicação para a formulação negativa do Decálogo. O homem não deve adúlterar porque êle já é adúltero (I 1415, 2162ss). Êle, portanto, já está dentro de um fluxo pecaminoso e êle não pode não fazer aquilo que êle é "in re", isto é, pecado. Isto se explica a partir da radicalidade do pecado original do homem. É a queda total do homem. "Pecado significa alheamento do homem do Senhor de sua vida; significa ruptura da comunhão. Esta ruptura da comunicação entre Deus e o homem significa, no plano do conhecimento de Deus, a perda da analogia e, por isso, também a perda do conhecimento de Deus" (EvGl I, p. 293). Pecado, portanto, é esta relação rompida com Deus, é sinônimo de incredulidade e não uma ou outra ação má. O pecado é algo que o homem faz, ou melhor, aceita sôbre si responsávelmente, vivendo no mundo. É, por isto, que Thielicke nunca fala em cometer um pecado, mas em aceitar o pecado (II/2 2304). Exige também de todo cristão que deve estar preparado para tomar sôbre si culpa (II/1 745; II/2 2432). Não aceitar egoísticamente, mas sob o perdão de Deus (II/2 2301).

É sômente esta transubjetividade do pecado que Thielicke conhece, o que, porém, não exclui a responsabilidade na subjetividade (I 1394-1440). Como se explica esta famosa questão ainda veremos. Esta transubjetividade da culpa do homem que apenas caracteriza o ser e o agir humanos e ali se atualiza, dia após dia, em atos particulares, é que se chama pecado original. "Pecado original significa que o pecado nunca pode ser entendido como possibilidade, mas que nós sempre viemos do pecado. Como tal êle é uma situação que está à base de todos os pecados particulares e nêles é eficaz. Assim o dogma do pecado original diz que o sujeito qualifica as suas ações, como também o "status" o "actus" " (I 1394). "Não outra coisa quiseram os teólogos significar desde sempre com a doutrina do pecado original, quando por ela quiseram exprimir que a culpa não está sômente nos atos, mas ao mesmo tempo naquele status da nossa existência, o qual precede todos os atos — sim, que ela de igual maneira está vinculada com o status dêste século, o qual, por sua vez, precede a nossa existência individual. A doutrina do pecado original desde sempre quis exprimir êste background da culpa" (III 2780). Em relação à justificação, isto equivale a dizer que a pessoa faz as obras e não as obras a pessoa (I 267). O homem afastou-se de Deus e de seu amor (I 1395). Decaiu num estado de tanta inimizade com Deus em que "deve pecar". Caiu no "non posse non peccare" (I 1365). A concupiscência não sômente é fonte de pecado enquanto inclina para o pecado, mas ela em si mesma é pecado (I 1074). Assim tôda pessoa ficou trans-tornada na sua razão e na sua consciência, como ainda vamos demonstrar precisamente (I 677 e 1685 respectivamente).

O pecado, porém, não permanece sômente na esfera do homem. Êle passa para fora e "assume aspecto secular"; se torna a estrutura do mundo (II/1 772). É aqui que Thielicke tem-se mostrado mestre, enquanto alarga a conseqüência deletéria do pecado em dimensões cósmicas.

Já vimos acima que o mundo é o reflexo, a objetivização do meu eu (I 2144; II/1 171). Eu sou o meu mundo, é fundamental para o autor. É uma tese que êle já vem sustentando desde os anos de sua juventude (40).

Como o eu separou-se de Deus e caiu no pecado, assim também o mundo é um mundo perdido e por isso deve ser salvo (1 Jo 4, 14). "Êle é a projeção da queda do homem que atinge tôda a criação que geme e sofre (Rom 8, 22); tôda a história da humanidade e o poder cósmico das trevas (Col 1, 13). O mundo é um mundo "post lapsum" para o qual veio o Cristo salvador. Por isso, o mundo não é um campo neutro para o acontecimento salvífico, ou um ponto de contato neutro para a ação libertadora de Cristo, mas êle está em infinita oposição qualitativa diante de Cristo e, por isso, tudo que nêle acontece de salvífico é um chamar para fora; um arrancar do mundo" (II/1 129-130). Eu sou sujeito e objeto ao mesmo tempo desta situação de culpa (II/1 797).

Com uma doutrina assim, é claro que não tem mais sentido falar em direito natural. Neste mundo nem se podem constatar inequivocamente as injustiças porque não existe um critério do que é justo (I 2072). Nós vivemos neste mundo, nas suas estruturas provisórias, que são um presente da paciência divina, dadas com a finalidade para que o mundo não pereça diante da cólera divina (II/1 653; III 1290). Ainda um último texto claríssimo sôbre êste assunto: "A Ética da Reforma sabe que não sômente o nosso agir pessoal, mas também as leis e a ordem do universo estão contagiadas pelo pecado. Isto simplesmente porque êste século é o mundo do homem e, por assim dizer, representa a sua objetivização. A estrutura dêste mundo, como também o nosso coração, não oferecem uma justiça absoluta" (II/1 237).

Ao leitor católico isto tudo não passa de tragédia. Esta necessidade de pecar, esta culpa suprapessoal, esta necessidade de assumir forçosamente culpa pessoal em situações limítrofes da existência humana (II/2 2294-2316), tudo isto se opõe à moral católica. Mas Thielicke responde a isto dizendo que não é tragédia (moira) como os gregos a conheciam porque, em primeiro lugar, a culpa é merecida (II/2 3032). E depois, porque ela é vivida e aceita sob o perdão de Deus, pois, "tôdas as coisas concorrem para o bem daqueles que amam a Deus" (Rom 8, 28) (II/1 810) (41).

É neste sentido que a fé em Cristo, o qual tomou sôbre si as nossas culpas uma vez por tôdas, nos liberta para agir neste mundo. "O perdão nos permite ser realista. Êle nos mantém "sãos" " (II/1 808). A maravilha do perdão é o que distingue a Ética cristã da Ética natural. "O mistério

(40) H. Thielicke, *Der Glaube der Christenheit*, Göttingen 1942, p. 151: "Alles was die Welt an Grossen und Grausigem, an Göttlichem und Satanischem gebiert, ist nur eine gigantische Spiegelung des menschlichen Herzens". Não se erra em dizer que Thielicke está pensando na catástrofe da última guerra, vendo nela a manifestação da graça e do pecado.

(41) Thielicke na sua pequena biografia pessoal não esconde que o problema do trágico o tem ocupado e preocupado muito. *Begegnungen*, p. 9. Ver também *Schuld und Schicksal. Gedanken eines Christen über das Tragische*, Berlin, 1936.

do perdão consiste no fato que nós somos livres, tirados do nexa de culpa e que, por conseguinte, nós não somos mais determinados **pelo passado do mundo**, mas **pelo futuro de Jesus Cristo**. "In re" somos ainda incluídos nesta concatenação de culpa e **nesta proporção** (!) "ainda" peccatores. Mas "in spe" somos orientados para um nôvo futuro. Nós realmente **somos** o que somos aos olhos de Deus. E para Deus nós não **somos** mais "en Adam" " (II/1 775). O perdão de Deus faz que estejamos de acôrdo com a "voluntas aliena" de Deus a respeito do mundo, o que não significa estar de acôrdo com a realidade do mundo decaído em si, mas com o motivo de Deus enquanto assim se acomoda à situação de fato causada pelo pecado (II/1 1123).

É interessante que esta insistência sôbre o estado de pecado, de culpa do mundo, é sensivelmente amenizada em outra parte que parece dizer o contrário (II/1 770-771; II/2 1676). Parece tirar a culpa do mundo, fazendo tudo depender da bondade ou da maldade do homem. Não seria o mundo então um campo neutro para o contato da graça?

Um pouco acima, nós nos referimos ao problema do livre arbítrio. Se de um lado, o homem necessariamente peca e deve estar preparado para tomar sôbre si a culpa (II/1 745, 1004; II/2 2432), enquanto êle é executor de uma culpa cósmica (II/1 797), e por outro lado, êle é responsável diante disso, como então Thielicke explica êstes dois pontos? Em relação ao pecado e no plano religioso, a vontade é realmente "servus". É assim que se deve entender o "De Servo Arbitrio" de Lutero (I 1689-1690). Por outro lado, o próprio autor escreve uma imensa obra com o título de "Theologische Ethik", isto, ao menos, quererá dizer que existe uma responsabilidade.

Como então se explica esta responsabilidade? Depois de discorrer sôbre uma poesia de Göethe, onde aparece a identificação entre transsubjetividade e subjetividade, para dizer que já no homem natural isto está presente, e já sendo, como diz Kant, um postulado para a sua compreensão, o autor apela ao mistério da personalidade e diz que a solução dêste problema é objeto de fé (I 1397-1414). Se é um mistério êste problema, êste do pecado necessário e responsabilidade, então, assim parece, não adianta discutir muito. De fato, o autor termina mais ou menos improvisadamente o parágrafo sôbre o pecado original e responsabilidade com a indicação da problemática que dá a desejar a mais: Com isto trata-se também do problema da relação entre predestinação e Ética, ou predestinação e responsabilidade. Gira-se em tórno do mesmo problema do subjetivo e transsubjetivo (cfr I 1440).

Com relação ao livre arbítrio, podemos concluir dizendo que com as bases da teologia protestante, não existe outra saída. Acrescenta-se ainda a concupiscência já pecaminosa antes de atualizar-se nos atos. A possibilidade de todo homem ser tentado é pecado. Como então se resolve a tentação de Cristo, homem igual a nós, porém, não no pecado? Lógicamente não podemos mais entender isto (I 1381). Estamos defronte a um mistério. É o mistério do pecado. A única coisa que sabemos é que nós somos pecaminosos e que somos obrigados de atribuir-

nos a culpa na sua integridade, pois, ela não pode vir de Deus (I 1413). Mas como isto é possível nós não sabemos. Nós nem devemos inquirir sobre a origem do pecado, mas o que podemos perguntar é o porquê de eu ser pecador. A resposta a esta pergunta só se encontra em mim mesmo (I 1389). "Lá onde o mandamento radical de Deus é levado a sério — como na incondicionalidade do mandamento do amor ou das exigências do Sermão da Montanha — lá o homem deve, não somente conceder que existe algo que é contra "êle" . . . , mas que êste "algo" é êle mesmo e que, portanto, nenhum outro senão êle próprio se opõe, isto é, permanece firme fundamentalmente na situação de oposição por meio de sua existência dividida" (I 1373).

O pecado e a culpa, na sua forma pessoal e suprapessoal, é, portanto, um mistério. O homem natural vive continuamente no engano e na ilusão a respeito de seu verdadeiro ser e de suas possibilidades diante de Deus. Êle não sabe do abismo que separa o dever-ser do ser de fato. Êle identifica o raio de ação com o dever. Êle pensa diante de Deus que êle pode realizar o adágio: "Eu devo, logo posso" (Kant) (42). Êle se esforça então para realizar aquilo que deve, através de obras e sacrifícios, e, não chegando a realizar tudo, êle cai na angústia. O homem natural não somente não sabe a sua culpa e situação de pecado, mas possui uma verdadeira cegueira diante de seu estado (I 1680). Em vez de reconhecer-se doente (pela Revelação da Palavra de Deus) e esperar confiantemente que seja curado aos olhos de Deus, êle se crê são e forte. "Porque a consciência natural possui um falso conceito de Deus, ela também tem um falso conceito de pecado e de culpa. . . . Por isso, Lutero afirmou que a consciência não somente não tem conhecimento da profundidade da perdição do homem, mas também afirmou que é justamente tal a profundidade da perdição que o homem não é capaz com o seu lumen naturale de reconhecer esta sua perdição" (I 1678).

Se êste estado de culpa e de pecado, onde o homem se encontra, é um mistério, êle só poderá ser conhecido quando fôr revelado por Deus ao homem. "O pecado é conseqüentemente algo . . . em que eu devo crer. . ." (I 1683). O homem não tem em si capacidade para um auto-conhecimento, para um conhecimento como êle realmente é diante de Deus. O homem natural, isto é, aquêle que vive fora do influxo da Revelação, não somente tem um falso conceito de si coram Deo, mas também uma atitude mais defensiva e não aceita tão facilmente uma contestação de fora, diante de seu estado e de suas forças. Êle se defende contra todo aquêle que queira colocar em crise a bastilha de sua força ética correspondente ao seu imperativo. Êle afirma que pode cumprir a lei e as exigências de Deus e assim arrogar-se ser justo (I 1685). A consciência natural mantém-se senhora da situação, não quer desaparecer e ser minimalizada. Ela diante de Deus se afirma. Ou desaparece a consciência natural com o seu otimismo, ou Deus com a radicalidade de

(42) H. Thielicke tirou da Ética kantiana o tipo do homem natural, como modelo do frontalmente oposto à Ética evangélica. A Ética dêste homem natural se chama filosófica, secularizada, ou intramundana, etc. (I 203 ss).

sua lei, expressa no Decálogo e no Sermão da Montanha, quando se encontram no homem. Uma espécie de analogia ou um meio termo não existem (I 1695).

O uso teológico (mais tarde *usus elencticus*, por Lutero chamado *praecipuus* e *proprius*) é de fundamental importância para Thielicke, como para a teologia protestante em geral. Em síntese a sua finalidade é acusar e condenar o homem pecador para levá-lo assim a confiar totalmente em Cristo, única fonte da justificação do homem.

Por causa desta sua mútua relação, nós vamos falar agora sobre a lei e o pecado. Por lei entende Thielicke, neste contexto, o Decálogo, depois radicalizado no Evangelho e no Sermão da Montanha (I 204, 1607). Eles foram dados para desvelar ao homem o mistério do pecado no qual se encontra. Para dizer-lhe que ele não é mais assim como Deus o fez. É um sinal de acusação divina e da sua ira. A lei deve manter o homem consciente desta sua realidade pecaminosa, estar presente nele como um espinho, a fim de que não se convença do contrário, caindo no orgulho. Para que não chegue a pensar que ele pode fazer algo diante de Deus. A lei deve ensinar ao homem para que ele deixe de olhar para si, considerando-se alguém, mas que dirija seu olhar para Deus (I 887).

É, pois, importante para a Reforma e para Thielicke esta convicção: Deus não nos deu em primeiro lugar a lei para que nós a cumpríssemos, para assim aparecer santo e justo diante de Deus e dos homens, mas para mostrar-nos que nós somos incapazes de cumprí-la (I 1607). O "eu devo, logo posso", como o homem natural o diz, é transformado no contrário: "Eu devo, mas não posso" (I 830). O homem é forçado a reconhecer esta sua impotência: "Para ele surge, diante da exigência radical do Sermão da Montanha, a necessidade de reconhecer o "eu devo, mas não posso". Esta confissão para a Ética kantiana, como para qualquer Ética intramundana, é simplesmente irrealizável" (II/1 170). A lei tem, neste sentido uma função pedagógica, enquanto faz reconhecer ao homem a sua situação de pecado e o conduz para Deus pelo Evangelho. Este lhe permite dizer que a sua situação de pecado não tem mais sentido e validade, enquanto pode atribuir-se a justiça de Cristo (I 526).

Considerando assim a lei de Deus, ela é um protesto diante do homem. Ela contesta o pecado do homem; o coloca em crise (EvGl I, p. 183; I 204, 832; II/1 171). Não somente a ele, como também a todo este mundo com as suas estruturas e leis, que já não são as da vontade originária de Deus. "O Sermão da Montanha pronuncia com a incondicionalidade de seus mandamentos uma condenação sobre o mundo. Esta condenação diz que o mundo na sua situação concreta **não** é aquele mundo que saiu das mãos de Deus, mas que ele é uma forma **perversa** desta criação" (II/1 171).

A situação de pecado e do mundo, porque alheia à verdadeira vontade de Deus, também aparece no fato que o Sermão da Montanha **ainda** exige do homem um comportamento correspondente ao estado antes da queda e **já** um comportamento como se o reino de Deus já es-

tivesse realizado. Exige do homem uma resposta que ele não pode dar. Exige dêle algo que ele não é "in re" (I 204, 831, 1758; EvGl I, p. 499).

Nisto aparece o caráter escatológico do Sermão da Montanha. "Isto significa: que ele (Sermão da Montanha) interpela o homem em relação à sua origem e ao seu destino; em relação à *justitia originalis* e sua *justitia finalis*; em relação a isto, portanto, que, neste ínterim, ele não tem mais ou não tem ainda. Enquanto eu não posso "in re" responder a estas duas exigências, torna-se-me claro que e como me separei de ambas" (I 831). Isto vale do Decálogo, enquanto êle pressupõe uma ruptura, pressupõe a queda original. Isto já se pode ver na sua formulação prevalentemente negativa (I 2167). Não devemos ser aquilo o que de fato somos. A Ética secularizada ou intramundana, que se esforça para realizar um determinado ideal, não conhece imperativos negativos, mas só positivos. Ela tem uma base ontológica em vez de personalista (I 2177). Ela afastou-se da seriedade da queda do homem na sua compreensão em Paulo e na Reforma. Restam ainda possibilidades de o homem imaginar-se um ideal e realizá-lo com normas correspondentes (I 213-236; 2170-2177).

Como já aludimos acima, o homem natural tem dificuldade de aceitar o radicalismo do Sermão da Montanha. O esquema da consciência natural "eu devo, logo posso" entra em choque com o da lei de Deus: "Eu devo, mas não posso". A consciência natural procura então os mais variados modos para interpretar segundo o seu esquema a lei de Deus, reduzindo a dureza das suas exigências. Encontra desculpas e acomodações à sua situação. Estas múltiplas reações diante da lei de Deus, no Decálogo, e principalmente, na sua radicalização do Sermão da Montanha, Thielicke procura explicar exaustivamente e apresenta várias tentativas da consciência de diminuir a força de choque do Sermão da Montanha:

1) A historização do Sermão da Montanha (I 1697-1709). Relativiza o Sermão da Montanha enquanto vê a sua validade somente num determinado tempo da história da salvação, quer interpretando-o como sendo uma forma de polêmica de Jesus contra os teólogos rabinos exageradamente legalistas e formalistas. Por isso, para saber o que hoje ainda é válido, precisamos despolemizar o Sermão da Montanha. Outra forma de historizar é o exagerado escatologismo (Johannes Weiss e Albert Schweitzer). Perdeu o seu rigor, hoje, já que a *parusia* não se verificou.

2) A relativização do Sermão da Montanha com a ajuda do princípio quântico (I 1710-1753). O autor vê aqui um perigo acentuado para o catolicismo por causa de seu esquema ontológico, com seus vários graus e formas de graça e de mérito. Isto aparece em a) o amor próprio como critério do amor ao próximo, b) a distinção dos mandamentos em preceitos e conselhos, c) os graus do amor a Deus, d) a distinção entre *intentio* e *actio*.

3) O radicalismo fanático (Die Schwärmer) (I 1754-1770). Eles pensam que podem realizar o Sermão da Montanha neste mundo decaído. Diminuem a sua tensão e o julgam adaptado a este mundo, em vez de ser do mundo futuro. Esquecem-se da transitoriedade deste século e das suas estruturas (Tolstoi).

4) A redução do Sermão da Montanha a um modo de pensar ou um sentimento (*Gesinnung*) (I 1771-1782). O Sermão da Montanha não se deve entender literalmente, mas ter o seu espírito. A partir deste espírito, agir. Reduzido à interioridade, êle não mais coloca em crise o mundo que não pode cumprir as suas exigências.

5) Limitação do Sermão da Montanha à vida privada (I 1783-1851). Os dois reinos, o reino de Deus e o reino do mundo, dispostos um ao lado do outro em forma paralela, insinuam independência entre si, em Lutero. Daí distinção entre vida pública e privada. O mundo se esquia da palavra radical do Evangelho e se refugia na sua própria autonomia, e o cristão pode até no mundo agir com "boa consciência". Segundo Thielicke, contrariamente a Barth, Lutero, com as suas garantias objetivas e subjetivas para que os dois reinos não se instalem separadamente, deixou de ser a causa direta desta autonomia do mundo, se bem que tenha dado facilmente ansa para semelhante interpretação (I 167-168, 1828). A missão da Igreja, pelo contrário, é proclamar a atualidade dos mandamentos de Deus, também no domínio político e opor-se à privatização da fé (II/1 2079-2080). A doutrina dos dois reinos, segundo a Reforma, reconhece uma certa independência do mundo e da razão, mas mantém igualmente firme a sua relação com o reino de Deus (EvGl I, p. 470).

Devemos, portanto, concluir que a lei de Deus veio acusar o homem e o mundo de seu pecado. Entre os mandamentos de Deus e a realidade não existe mais nenhuma afinidade, e, por isso, são fundamentalmente irrealizáveis neste século. Este abismo não foi provocado por Deus, mas o homem e o mundo se afastaram d'êle (II/1 912, 1992). E neste ínterim, enquanto esperamos a plena restauração da obra de Cristo, não devendo amenizar a lei de Deus, só nos resta, nesta espera, viver continuamente sob o perdão e com a prece do Cristo: "que venha o teu reino" (II/1 179, 1162).

B) A obra de Deus

1) A "sola fide" e a "sola gratia"

Assim como na doutrina do pecado, também na doutrina da justificação, Thielicke mantém-se em estreito contato com Lutero. Se a corrupção do pecado foi tal que tirou toda a liberdade do homem diante de Deus, a sua justificação só poderá ser exclusivamente obra de Deus pela fé. O homem será justificado *sola gratia*. Vamos, portanto, ver, neste parágrafo, em que consistem a fé e a justificação em H. Thielicke.

Pelo uso teológico da lei, o homem tomou conhecimento de seu estado pecaminoso, de sua situação de total contraste diante de Deus. Foi-lhe assim revelado que êle se afastara de Deus e que caíra em profunda separação e abismo entre êle e Deus. E este estado era tal que lhe era totalmente impossível, por sua própria força, voltar e reconciliar-se com Êle. Por isso, somente Deus pode ser a causa única e última deste retôrno.

Mas a misericórdia divina, não poupando o seu próprio Filho (Jo 3, 16), vem ao encalço do homem para retomá-lo à sua casa paterna. Na revelação de seu amor em Cristo, êle oferece a sua misericórdia e o seu perdão. O testemunho do Espírito Santo provoca a fé, chama, ilumina e santifica o homem (EvGl I, pp. 172, 174, 167-169). É êle que o conduz a um nôvo nascer; a uma nova criatura (ibidem p. 234).

É, pois, pela fôrça do Espírito Santo que o homem sente-se chamado por Deus. O juízo, a lei, a condenação do homem por causa de seu pecado se transforma em acomodação, em amor, em misericórdia por parte de Deus. O amor de Deus é maior que a sua justiça. A sua ira se transforma em graça. Deus vence-se a si mesmo enquanto oferece ao homem o Evangelho da graça. É um milagre que a razão humana não pode exigir e entender (II/1 673-674). Sòmente sabemos o fato (o was) pela Revelação, sendo o modo (o wie) para nós um mistério reservado ao Espírito Santo (I 1647). "Ao milagre do Evangelho e à sua decorrente transformação pertence de minha parte e admiração **que** Deus quer ser o "meu Deus", que êle em Cristo se dirige a mim e pelo Espírito me quer chamar, iluminar com os seus dons e conservar-me na reta fé" (EvGl I, p. 227).

O que é a fé, então, para Thielicke? Devido ao esquema tomístico-aristotélico do catolicismo, baseado na ontologia e na analogia do ser, a fé para a teologia católica tem um forte acento cognoscitivo. Daí a sua orientação para as verdades objetivas da Revelação, isto é, o seu aspecto contentutístico. Os protestantes, ao invés, têm um conceito de fé mais personalístico e orientam-se prevalentemente para a confiança, para a "fides fiducialis" (II/1 2144). A fé é um voltar-se, um entregar-se, um confiar em Deus. O homem se submete ao juízo divino e deixa Deus agir sôbre êle e sua existência. Crer, portanto, não é fazer alguma coisa, mas deixar que Deus faça. "Exatamente isto é a máxima expressão **da fé**: confiar que no caminho aparentemente sem saída, esteja o caminho de Deus; que sob o contrasenso esteja um sentido e que sob o inimaginável para nós, Deus tenha "pensamentos mais altos" (II/1 1156). Crer é a atitude de confiança na obra de Deus e esperar contra tôda a esperança (Abraão). A fé não é uma base psíquica; uma fôrça, um hábito ou uma qualidade própria inerente ao homem (I 564; EvGl I, p. 240). Não é uma virtude humana (I 890). O homem com a fé dirige o seu olhar para o Deus misericordioso, nêle esperando o perdão e a graça. Não lhe interessa mais o passado; não dá mais importância à sua situação "in re", que continua sendo pecado, mas que, êle o sabe, aos olhos de Deus não é mais. As suas deficiências e os seus pecados são de secundária importância. O que conta é saber que êle foi aceito por Deus e que Êle quer ser o seu Deus. A fé do homem justificado provoca nêle uma outra orientação e perspectiva. "O mistério da "justificação sòmente pela fé" consiste numa determinada perspectiva (Blickrichtung): eu não mais preciso dar-me importância, mas tôda a questão se concentra no fato: o que Deus faz por mim" (43). Só pela fé o homem encontra o seu Deus misericordioso.

(43) H. Thielicke, Gespräch über Himmel und Erde, Stuttgart 1965², p. 134.

A função noética da fé é secundária. Ela não precede a fé, mas a sucede (EvGl I, p. 404). A fé não é o resultado, não pode ser conquistada por métodos hermenêuticos e por obras humanas, se bem que, depois de gratuitamente dada, ela tenda às obras e a estes métodos (EvGl I, p. 130). Neste sentido, a Palavra de Deus, a sua proclamação e anúncio precedem a teologia. A teologia vem depois da fé (ibidem pp. 267-278). Também neste sentido os cristãos estão na frente dos teólogos (ibidem p. 159) (44).

Se a fé, no seu aspecto de aceitação de verdades objetivas, é secundária; se a fé da Reforma não é um "für-wahr-halten" de determinadas verdades, mas antes um deixar de olhar sobre si e entregar-se totalmente a Deus, não podemos, porém, exagerar este aspecto, deturpando o pensamento de Lutero.

Com este "für-wahr-halten" ele não quer dizer: 1) Ele não queria dar à dúvida racionalística "onda verde". 2) Nem queria contestar a referência da nossa fé a realidades históricas objetivas, nas quais Deus agiu. A polêmica de Lutero contra o "für-wahr-halten" é mal interpretada se dela se conclui a tese (como fez Lessing) que nós não precisamos ater-nos a realidades históricas (45). Positivamente isto quer dizer que a fé não surge do "für-wahr-halten". Não é que primeiramente devo esforçar-me para aceitar determinadas verdades. Pelo contrário, "só quando tiver dito um "sim" confiante a Ele, então já foi dado o passo decisivo: então procuro descobrir também este aspecto do salvador, o que dêle foi narrado ou o que foi transmitido pela Igreja no ensino dogmático" (46).

A fé também está numa contínua tensão. De um lado eu creio em alguém, em alguma coisa (woran), isto é, na Palavra justificadora de Deus segundo a qual eu sou justo diante dêle, apesar do que de fato sou. Por outro lado, eu creio contra o pecado, contra a ira, contra a lei (wogegen). Devo crer contra a ira e o juízo divino, contra a minha consciência natural que me quer ocultar o milagre da misericórdia de Deus. Thielicke descreve muito bem este objeto (wogegen) da fé: "Contra que crê a fé? Ela crê **contra** o nexa entre culpa e juízo. A razão exige

(44) Com isto Thielicke não quer dizer uma separação entre o anúncio e a teologia; entre púlpito e cátedra. Pelo contrário, ele se esforça para superar este dualismo: "Wir drohen eine Theologie ohne Kirche, eine Kirche ohne Theologie zu werden, weil beide aneinander vorbeireden: Die Theologen denken vielfach nicht daran, dass sie Predigern (und zwar solchen, die Laien zu predigen haben) ihr Rüstzeug geben müssen. Die Laien ihrerseits stehen der theologischen Logistik fassungslos gegenüber und verfolgen sie mit Misstrauen. Die Kirchenleitungen fühlen sich von der Theologie im Stich gelassen und wursteln in rebus theologicis auf eigene Weise. Darüber rümpfen dann sie Fachleute wieder die Nase und erregen sich über diesen pragmatischen Diletantismus kirchlicher Bürokraten, die **terribles simplificateurs** seien und unbequemen Fragestellungen wie etwa der existenzialen Bibelinterpretation aus dem Wege gingen, um ja keinen Sand in den Routinelauflauf des Apparates kommen zu lassen. So spinnst jeder an seinem eigenen Faden..." H. Thielicke, *Leiden an der Kirche*, p. 47. Ver a respeito ainda: *Auf Kanzel und Katheder. Aufzeichnungen aus Arbeit und Leben*, Hamburg 1965.

(45) H. Thielicke, *Gespräch über Himmel und Erde*, p. 115.

(46) H. Thielicke, *ibidem*, p. 116-117.

êste nexu, a consciência deve desejá-lo, a experiência o vê continuamente. . . A fé, porém, crê **contra** esta axiomática jurídica e moral, ela crê **contra** a experiência quando ela agarra em Cristo o perdão e aceita o Deus gracioso. Ela crê **contra** a aparência: a aparência só vê o pecador "in re", mas não o justificado; não vê a Igreja, a comunhão dos santos, mas somente uma caterva de hipócritas e de beatos. . . Ela crê contra o destino, contra o medo e a tentação. Simplesmente, ela crê contra tudo, com exceção Deus" (I 534).

Esta situação em que o homem continuamente é tentado de olhar para trás, ao seu estado de pecador "in re", em vez de olhar para frente, para o seu novo estado de justo "in spe", é superada quando vive uma fé que sempre tende para Deus, uma fé que é uma fuga de mim para Deus. "Fuga do Deus juiz, do Deus acusador para o Deus misericordioso em Cristo; fuga do Deus absconditus para o Deus revelatus" (I 564). A fé, portanto, só se pode descrever com êste movimento de fuga da lei que nos acusa para o Evangelho que nos salva. A fé não é um ter, mas um correr atrás. O justo não se pode converter em beatus possidens (I 1586).

Sola gratia. Sola fide. O homem se justifica somente com a fé. Com a fé éle participa da justiça daquele que é justo e pode justificar. Por isso, a fé não justifica como obra humana, mas sim, porque pela fé eu confio e me entrego a alguém que me pode justificar (I 894).

A justiça pela qual o homem é justo é a justiça divina. A justiça da pessoa humana só pode ser definida a partir da pessoa divina e é, de jeito nenhum, uma qualidade, um hábito, mas é algo extrínseco, isto é, a misericórdia de Deus (I 1089). "O meu amor a Deus é somente o seu amor para mim, o seu correlato subjetivo" (EvGl I, p. 248). "Nosso amor e boas obras, breve: o nosso ego actuosus é o espaço no qual a operatio Dei se torna acontecimento" (I 285). A justiça do homem, portanto, não é um ser justo nos pensamentos e ações, cumprindo os mandamentos. Nesta perspectiva éle permanece pecador. Mas a justificação consiste exclusivamente neste aceitar a justiça e a misericórdia divinas pela fé. O homem é justo pela justiça alheia, isto é, de Deus, que éle pode atribuir-se a si. Esta justiça cobre o pecador "in re" com o seu manto de perdão e o chama justo. Nesta proporção, enquanto éle fôr justo aos olhos de Deus, éle é justo realmente. Mas somente nesta proporção. O homem deve continuamente deixar que esta justiça lhe venha atribuída por Deus. Éle é justo pela mesma justiça pela qual Deus é justo (47). Trata-se do aspecto dialético da vida do "simul justus et peccator". É um movimento entre a lei e o Evangelho; entre o juízo e a graça. Da perspectiva do meu ser pecador para a perspectiva do Evangelho pelo qual aquilo não tem mais importância (I 526).

(47) "Cor. . . credentis in Christum, si reprehenderit eum et accusaverit eum contra eum testificans de malo opere, mox avertit se et ad Christum convertit dicitque: Hic autem satisfecit, hic justus est, hic mea defensio, hic pro me mortuus est, hic suam justitiam meam fecit et meum peccatum suum fecit. Quod si peccatum meum suum fecit, jam ego illud non habeo et sum liber. Si autem justitiam suam meam fecit, jam justus ego sum eadem justitia, qua ille". Citação de Lutero (Rm II, 44, 3 ss) em EvGl I, p. 258, nota 1.

A justificação deve-se, portanto, procurar exclusivamente no lado de Deus porque o homem permanece "in re" pecador. O próprio fato de ser homem coincide com o fato de ser pecador. Por isso, a justificação não pode anular o aspecto de pecador "in re", pois, isto significaria tirar o homem de sua existência. A justificação se restringe então à imputação externa e não é qualidade própria. Tudo aquilo que seria pecado sem o perdão de Deus e que como tal permanece "in re", não é mais visto como tal, isto é, como pecado no estado de justificação.

A justificação é obra exclusiva de Deus. O homem não pode ser parceiro de Deus nesta obra. A proporção do pecado lhe impediu a possibilidade de colaborar. Assim como na criação Deus agiu sozinho e fez tudo do nada, assim também na segunda criação Deus age sozinho. Em nenhuma destas o agir divino depende ou é determinado por pressupostos (EvGl I, p. 502).

A famosa questão entre católicos e protestantes, se a justificação é somente uma justiça forense, isto é, uma sentença absolutória de Deus, à qual não corresponde a justiça "in re", ou se, pelo contrário, a justificação significa realmente justiça do homem — a esta questão H. Thielicke não dá importância (I 873).

Somente se se considerasse o homem isolada e solipsisticamente, teria sentido inquirir sobre a justiça como algo inerente a ele (genitivo objetivo), ou como justiça divina imputada ao homem (genitivo subjetivo), ou seja, em outros termos, entre propriedade do homem e propriedade de Deus. Como já vimos, o homem é somente uma realidade relacional. "O homem, como imagem de Deus, somente é existente enquanto está relacionado com Deus positiva ou negativamente. O que se poderia designar como propriedades suas, são somente as propriedades desta **relação**, e Lutero tem razão, quando, em última análise, mantém somente "duas propriedades": a fé e a não-fé. Nisto se exprime melhor o caráter relacional do homem" (I 873). Aqui realmente vale o "ut credis, ita habes". Também a possibilidade de amar a Deus não é uma propriedade minha. Ela mantém-se ligada a Deus que nos amou primeiro e do qual é um reflexo. Deus nos amou primeiro (I Jo 4, 19). Nisto está radicada a possibilidade do meu amor (EvGl I, p. 247). Com uma afirmação delicada se poderia dizer: Não se trata de uma afirmação do eu, mas sim, da transformação de Deus que de "auctor legis" se transforma em "auctor Evangelii" para nós (I 289, 297).

O homem justificado permanece, porém, pecador. Nêle nada se transforma, pois continua pecador e peca. A justificação é realmente uma justiça estranha, a "dignitas aliena". Ela vem da misericórdia e do perdão de Deus. Deus permanece para ele o juiz irado, que pela sua lei continua mostrando ao homem que ele de fato é pecador. Enquanto ele peregrina por este mundo, o homem não se pode libertar da lei acusadora para que ele não caia na tentação de instalar-se e considerar-se santo. Por outro lado, pela fé no Deus misericordioso do Evangelho da graça, em que o Deus-condenação se muda em Deus-perdão, o homem sabe que o seu ser pecaminoso não tem mais importância e pode

atribuir-se a justiça de Cristo. É o "simul justus et peccator"! Veremos, ainda mais adiante, como a consciência está intimamente ligada à justificação. Ela como que é quase o seu termômetro, enquanto indica o "justus" ou o "peccator".

2) A justificação e a santificação

Quando a justificação se realiza só pela fé, como vimos, então deve existir um outro sentido para as obras, para a vida de santificação. Nunca a doutrina luterana da "sola fide" significou um desprezo ou exclusão das boas obras (48). Antes pelo contrário, Lutero e, principalmente, Melancton e Calvino insistem sobre a necessidade da lei para o homem justificado (o *tertius usus*), contra os antinomistas (Agrícola) e algumas seitas da Idade Média (Os Irmãos do livre espírito, os amalricianos, os papalardos, os bizzocos e os beguardos, etc). Nunca tiveram dúvida sobre a necessidade de boas obras. A pergunta que eles se colocavam era a seguinte: As boas obras são fruto ou pressuposto da justificação? O dom da justificação é conquistado com a ajuda de obras, ou estas brotam daquela? Vamos ver aqui qual é a relação da santificação para a justificação; do imperativo para o indicativo, assim como Thielicke a apresenta (I 237-385).

No Artigo VI da Confessio Augustana (1530) lê-se o seguinte: "Item docent, quod fides illa debeat bonos fructus parere et quod oporteat bona opera, mandata a Deo, facere propter voluntatem Dei. . ." (I 246). Nesta frase aparecem duas idéias fundamentais. A primeira: a fé deve dar bons frutos. A segunda: Devem-se fazer boas obras por causa da vontade de Deus. Ali os frutos surgem espontaneamente da árvore e aqui trata-se de uma ordem: por causa da vontade de Deus. Para resolver esta aparente contradição, Thielicke fala primeiro do tema dos bons frutos (I 254-303); depois da ordem divina de fazer boas obras (I 304-314); da relação do imperativo para o indicativo (I 345-364) e, por fim, do significado dos proibitiva na pastoral (365-385).

a) O tema dos bons frutos (*bonos fructus parere*)

Na Sagrada Escritura aparecem muitos textos que falam deste tema. Jesus usa analogias da ordem botânica para ilustrar isto. Em Mt 7, 16-20 fala da árvore que dá bons ou maus frutos. Em Jo 15, 4ss fala da videira e dos ramos. E ainda em Jo 12, 24 onde se refere ao grão de trigo que cai na terra e morre. Não era difícil aos ouvintes de Jesus compreenderem que se tratava de um processo natural ao qual não tinha sentido ordenar que desse bons frutos. Isto vinha por si, espontaneamente. São Paulo tem expressões semelhantes, por exemplo em Gál 5, 19-24, onde enumera os frutos da carne e do espírito. Não devemos pensar que este automatismo das boas obras seja fruto do homem justificado, mas sim, são obras do Espírito Santo em nós. Isto é importante notar para evitar uma espécie de colaboração humana ou alguma autonomia (I 263, 317).

(48) J. L. Witte, art "Antinomismus", in: LThK, vol I, Freiburg 19572, col 642-646.

Lutero e a Reforma em geral falam com muita abundância destas boas obras como frutos que surgem espontaneamente. Também Thielicke dedica grande espaço a esta relação do "automatismo" dos frutos e a justificação (I 267-303). Isto certamente porque ocasionado, como o foi Lutero, pelas discussões da época em que se dirigia com veemência contra a "römische Werkerei". Seu ponto de saída era a afirmação que a justificação é que produz bons frutos, ou, em outros termos, que a pessoa justificada produz bons frutos e não vice-versa. "Item opus non facit personam, sed persona facit opus, lex non facit opus, sed **monstrat opera**" (I 267) (49). Com esta afirmação Lutero quis dizer que é a pessoa que faz as obras, e não as obras a pessoa.

Lutero ainda continua: "Fatemur opera bona fidem sequi debere, immo non debere, **Sed sponte sequi**, Sicut arbor bona non debet bonos fructus facere, Sed sponte facit" (50). E ainda: " "voluntas" hic non ut in scholis accipitur, sed pro **libentia sponteaque promptitudine** et voluntario beneplacito, non prout distinguitur contra intellectum vel actum voluntatis, sed omnino **pro voluntate omnium virium**: ita quod omnes vires, **omnia membra volenter sint** in lege Domini et **libenter**" (51). A vontade significa aqui a expressão total do homem. Thielicke diz que este automatismo da nova obediência se apresenta como uma necessidade (necessitas). O homem cristão não pode não agir assim enquanto quer aquilo que Deus quer. A agulha magnética "deve" e "quer" indicar para o norte (I 277). O homem está no lado de Cristo. Eu não sou mais "eu". A minha identidade comigo, enquanto estou em Cristo e não no pecado, se rompeu (I 347, EvGl I, pp. 256-257). Nestas citações de Lutero aparece claro que as obras são algo, frutos, que surgem espontâneos, naturalmente da justificação. Não precisam de um imperativo ou de uma lei. São que nem uma pedra que, quando está no sol, não necessita de ordens para que se esquite (I 658). O coração renovado, agora, quer aquilo que antes devia. A lei não é algo externo, não somente um indicador do novo caminho, mas também "fôrça nas pernas" na expressão de Lutero (EvGl I, p. 237).

Também aqui Thielicke procede coerentemente com a imposição personalista de pessoa. Ela é determinada exclusivamente pela fé ou pela incredulidade. Com isto está conexo Rom 14, 23, onde se diz que tudo é pecado se não procede da fé. Daí o autor poder afirmar que "se um adultério pudesse acontecer na fé, então não seria pecado" (I 268). Isto significa que o aspecto externo, um pecado concreto é de somenos importância por causa de sua fundamental ambigüidade. A respeito, o exemplo de Sonja em Dostojewski "Raskolnikow" (I 342; II/1 234, 1053). A serpente maligna só a atinge por fora, externamente.

As obras não podem justificar porque pressupõem a justificação. Como vimos, a imagem de Deus não é uma propriedade própria da pessoa (Eigenschaft). Assim também a imagem recuperada não é um hábito

(49) WA 39, I, 283, 9. (Citado por Thielicke, I. c.).

(50) WA 39, I, 46, 28 (citado por Thielicke, I 275).

(51) WA 3, 30, 9 (citado por Thielicke, I 276).

inerente que se desenvolve com obras em vista a um ideal. A pessoa é um conceito relacional e, por isso, as suas obras não têm valor próprio, mas apenas recebem o seu valor a partir da pessoa que faz estas obras. Se crê, é uma obra boa e, se não crê, é má. Por isso, toda Ética filosófica que se propõe um ideal e depois procura atingi-lo com as suas ações, inverte o processo. Parte dos frutos para a árvore; do imperativo para o indicativo; das obras para a pessoa; do dever para o ideal; do empenho (Aufgabe) para o dom (Gabe) (I 213-236). E toda a impostação ontológica que separa as obras da pessoa e lhes dá valor próprio se afasta desta perspectiva personalista e evangélica. É fora de dúvida que o autor aqui pense no seu interlocutor católico (I 272).

A Ética evangélica, ao invés, procede inversamente. Parte do fato da justificação para as obras, sendo estas uma conseqüência lógica, se bem que relativizadas na sua importância porque vêm depois da justificação e dela são apenas um sinal demonstrativo (I 238-241).

b) Os mandamentos de fazer boas obras

H. Thieliicke apresenta muito bem a aparente contradição da Confessio Augustana quando fala que as nossas boas obras têm um caráter de ordem, de imperativo. Não existe realmente aqui uma contradição? Não é uma restauração da lei? Além do automatismo, precisa-se ainda de um mandamento? Não quererá isto dizer que a justificação não foi total, que permanecem ainda na nova obediência restos judeu-legalísticos? (I 301). As obras então não brotam naturalmente, pois que é necessário uma cooperação? "Não surge, por acaso, de novo, toda a "Werke-rei", a qual se supôs superada na teologia da Reforma, como sinal talvez, (e por cima, bíblicamente autorizada!) de que a "sola fide" é um princípio unilateral absolutizado e que se julga a si mesmo enquanto exige corretivos quando apela aos imperativos?" (I 304).

De fato, o NT está cheio destes imperativos que valem para o justificado. Ao lado do indicativo, isto é, da justificação, está intrinsecamente vinculado o imperativo. E esta conexão é de propósito (I 308). Também Jesus exige que os seus discípulos amem os inimigos, que perdoem ao seu irmão, etc. É uma clara indicação que tudo isto não vêm tão espontaneamente como se pensava (I 304).

c) Relação do imperativo para o indicativo

Encontramo-nos agora diante do problema importante e decisivo para a Ética protestante: a relação da lei para o Evangelho. Como se explica a presença do imperativo que parece estar em oposição ao indicativo? Ao surgir espontâneo das obras? Por que os cristãos estão obrigados a cumprir os mandamentos? Thieliicke sabe desta questão-chave: "Esta questão é idêntica com a problemática da nova obediência e contém a questão-chave da Ética evangélica na sua totalidade. Pois, esta Ética existe ou não existe conforme ela entende o sentido das obras, do agir e da própria existência" (I 315).

Vamos, pois, à explicação de Thielicke a êste problema obscuro (I 311), o da relação do imperativo para o indicativo na vida cristã. Todo dom, todo indicativo tem a sua missão, o seu empenho, o seu imperativo (II/1 1565).

Para explicar esta relação, nota Thielicke, devemos fazer as devidas distinções da palavra imperativo em São Paulo (I 316). Êstes imperativos têm uma dupla relação para o "pneūma". Antes de tudo, eu sou a modo de imperativo pôsto diante da alternativa de escolher entre o "pneūma" e "sarx". Ser chamado para decidir diante disto sempre inclui um sentido de imperativo (I 319). Não se trata de imperativos para que eu faça boas obras, mas sim, para que eu entre numa justa relação com o Espírito em virtude da qual o acima mencionado automatismo possa entrar em ação (I 320). O importante é que eu tome água da fonte acertada (I 327). Por isso, o imperativo não é algo estranho, algo que se acrescenta ao automatismo de boas obras, mas apenas um pressuposto para que êste possa entrar em ação.

A segunda relação do imperativo para com o "pneūma" consiste no fato que eu devo tirar do caminho os impedimentos que impedem o meu acesso a êle. Dêstes impedimentos, assim chamados proibitiva, Thielicke apresenta três (I 336-357) e são a fornicação (Ef 5, 5), sentar-se à mesa dos demônios, pois, "não podeis beber ao mesmo tempo o cálice do Senhor e o cálice dos demônios. Não podeis participar ao mesmo tempo da mesa do Senhor e da mesa dos demônios" (I Cor 10, 21), e por último, é a negação do Senhor conforme Mt 10, 33; Lc 12, 9. Êstes proibitiva não são compagináveis com a fé. Não andam juntos com o "simul". Não que a fé não seja compaginável com erros e pecados — pois nós cremos justamente contra êles — mas a fé não se coaduna com a programática da incredulidade, como aparece no consenso diante dêstes proibitiva (I 351, 358, 365 b, c).

Por isso, êstes proibitiva não se podem considerar como atos particulares, mas antes como atitudes vitais de vinculação idolátrica que se podem exprimir de muitos modos bloqueando a vinda do reino (I 343-344). Se pelo primeiro tipo de imperativo sou exortado a beber da verdadeira fonte, no segundo sou exortado a não fechar a bôca, evitando os proibitiva (I 363). O resultado é que isto não é causa do surgimento do nôvo homem, mas "conditio sine qua non" para que êste nôvo homem possa surgir (I 362)!

Lutero, explicando o Decálogo, evita tôda casuística de casos concretos e diz que devemos cumprir o primeiro mandamento com temor e amor, resultando disto também a observância dos outros mandamentos (I 312). Só quando cumprimos o primeiro mandamento, então existe o automatismo da nova obediência. Isto quer dizer que o dever do primeiro mandamento é condição preliminar do automatismo dos outros (I 313).

Com esta explicação desaparece o caráter de antinomia entre indicativo e imperativo. "O imperativo não tem sentido de interferir no automatismo das obras e assim declarar incapaz o fato da justifica-

ção... , mas o imperativo se refere à exortação de preparar a possibilidade do automatismo. E isto acontece de duas maneiras: uma pela qual somos exortados a beber da fonte verdadeira. A segunda maneira é que não devemos fechar a bôca (Prohibitiva)" (I 363).

Fica, porém, claro que não depende de nossa iniciativa e operação aproximar-nos a esta fonte e abrir a bôca. Tudo isto depende do chamamento do Espírito (I 328). Mas os impedimentos podem bloquear a ação do Espírito. Por isso, o NT. tem o imperativo para que êstes proibitiva desapareçam. Tirando do caminho êstes proibitiva, não existe então uma influência da parte do homem? Thielicke responde: "Da existência dos proibitiva negativos não se pode concluir que, tirando-os, isto seja causa positiva da salvação (I 333). O NT não conhece disposições determinadas para a fé, mas conhece anti-disposições com as quais a fé é incompatível (I 360). As anti-disposições devem ser tiradas como "conditio sine que non" da fé.

Resta ainda uma última dificuldade. Uma vez que o pecado só se conhece a partir da fé, não será então que a "pornéia" desaparece só quando o homem crê? Não seria então o afastamento da "pornéia" consequência em vez de ser condição? (I 365a). O autor responde genericamente que não devemos fazer um princípio do fato que só conhecemos o pecado e os proibitiva pela fé no Evangelho. Ponto firme é somente êste: "que a fé e a programática da incredulidade não podem coexistir" (I 365c).

É, pois, esta a explicação de H. Thielicke para a aparente contradição que surge do fato da própria existência da lei como imperativo ao lado da justificação. Vamos agora continuar, vendo o sentido e a finalidade da lei na vida cristã, segundo Thielicke.

3) O uso pedagógico ou didático da lei (*tertius usus legis*)

Nós já vimos o "usus theologicus" da lei. Vimos também que êste era o principal para Lutero, ao passo que o "usus paedagogicus", como norma e regra para o cristão, foi especialmente enaltecido por Melanchton e por Calvino. Para Calvino êste foi até o "usus praecipuus et proprius". Aqui Barth segue muito mais a Melanchton e Calvino do que Lutero. Também hoje em dia, êste tema da lei e o cristão, ou melhor, lei e Evangelho, é assunto de viva discussão entre os protestantes (52).

Segundo a doutrina de Thielicke sôbre o pecado e a corrupção da liberdade pelo pecado, nós não podemos esperar muita importância para o "tertius usus legis". Com a sua antropologia em oposição frontal à teologia católica, vimos a fundamental impossibilidade de a lei ser cumprida pelo homem. Porém, não assim como Lutero, Thielicke também conhece e tem em alta estima o "tertius usus" da lei (I 624-664). Antes de ver como Thielicke fundamenta êste tipo de lei, vamos ver as suas razões porque Lutero não teria insistido sôbre esta função da lei. Em

(52) J. L. Witte, art "Antinomismus", in: LThK; H. H. Schrey, Glaube und Handeln, Bremen 19612, pp. 146—173; Herder Korrespondenz 8 (1953/54) p. 287.

primeiro lugar, porque se dirigia contra a teologia romana de então. E depois, porque no tempo de Lutero, não havia necessidade. Era uma época mais calma, sem a separação entre ser cristão de um lado, e político ou econômico, do outro. No século XX, época da "discontinuidade" (Max Piccard), em que se é cristão (modo christiano) e se é político (modo político), é muito mais necessária a existência de leis para indicar-nos o que devemos fazer (I 646).

Além de vivermos hoje numa época diferente da de Lutero, Thielicke tem um outro argumento, mais importante, pelo qual êle fundamenta a existência do "tertius usus". É o progredir, o avançar, o tornar-se cada vez mais cristão. A vida cristã "não consiste no ser, mas no tornar-se; não na vitória, mas na luta; não na justiça, mas em ser declarado justo; . . . ela não consiste em ser piedoso, mas em tornar-se; não no descanso, mas no exercício" (EvGl I, p. 259, nota 1 com citação de Lutero). Aparece, pois, claro que a vida cristã não somente tem o aspecto qualitativo, mas também o quantitativo. Qualitativamente nós estamos dentro ou fora da comunhão com Deus. Terceira possibilidade não existe, como seja, estar mais ou menos perto de Deus. Isto só existe lá onde se parte de um esquema ontológico, mas não no personalístico. Por isso, o estado de justificação, por parte de Deus, é total, completo e não pode crescer (I 627). Além dêste aspecto qualitativo, existe um outro aspecto, o quantitativo, do estado de justificação. Êle consiste exatamente no progredir, no amadurecer do ser cristão. Surge quando olho a obra que Deus fez de modo perfeito em mim e quando me vem a pergunta do como eu devo, agora, de minha parte, exprimir na minha vida êste fato da justificação (I 629). Eu devo tornar-me sujeito daquilo de que fui objeto (I 686). Eu devo realizar em mim a morte que eu morri em Cristo e a sua ressurreição na qual fui introduzido. É esta a penitência da vida cristã (I 634).

H. Thielicke não se faz esperar em acentuar que êste aspecto quantitativo é apenas um modo de ver (Betrachtungsweise), caso não se queira cair em contradições (I 628). Só posso ser mais cristão se já sou cristão. Só posso ser mais filho quando já sou filho. Êste aspecto quantitativo não traz nada de nôvo, mas exprime apenas o que já é, assim como acontece com o imperativo em relação ao indicativo (I 637). Por isso, só podemos falar em quantitativo depois do qualitativo, isto é, depois que se realizou o fato da justificação. Êste crescimento nunca se refere, em Lutero, à justiça imputativa (qualitativa), mas à justiça formal (quantitativa) (I 638).

Portanto, o cristão precisa da lei. Êle está progredindo, avançando, está em estado de peregrinação. Não ainda totalmente em Cristo. "Só quem já estiver totalmente em Cristo não precisa mais da lei. Mas nós já estamos totalmente em Cristo?" (I 640). Já que isto não acontece, nós precisamos da lei. É necessário que nós tenhamos, ao longo do caminho, sinais vermelhos que nos digam que não podemos ir nem à esquerda nem à direita. Nós somos filhos redentos de Deus, mas temos partes não redentas em nós. Eu devo referir tôdas estas partes à minha filiação

e. estas luzes ou sinais, ao longo do caminho, são uma lembrança para isto (I 642, 644). H. Thielicke ainda usa uma outra imagem sugestiva para exprimir a presença da lei na vida do cristão. Ele fala do cachorro de pastoreio (Schäferhund), que tem como finalidade recordar ao rebanho o caminho que o seu pastor quer seguir. O rebanho também quer e deve seguir o pastor. Ele se sente seguro pelo guia e orientação de seu pastor. Mas existe o cão de gado, ou como já dissemos, o cachorro de pastoreio, que evita e protege o rebanho contra os perigos fora do caminho do pastor. O cachorro de pastoreio não é um lobo que dispersa as ovelhas, mas as mantém unidas em torno de seu pastor. Não é ele que guia, mas é o pastor que guia o seu rebanho (I 644, 652). Sem imagem, isto significa que na vida cristã a lei tem a função de manter-nos no caminho de Deus. Devido aos instintos e à complexidade do eu, nós precisamos da lei a recordar-nos a vontade de Deus (I 645).

Dizer, portanto, que o justificado não precisa da lei, é uma certa abstração (I 640). Pois, como vimos, uma justificação sem lei só pode chegar no fim dos tempos, mas não agora, quando estamos em pleno caminho. A lei mantém a sua autoridade, agora como antes. O que mudou é a minha atitude diante dela. Já não mais como escravo, mas como filho. Não como alguém que se opõe à lei do Senhor, mas alguém que livremente quer o que o seu Pai quer (I 656, 655). O cristão, portanto, "não é sem lei diante de Deus, mas "na" lei de Cristo (I Cor 9, 21) (I 657).

4) A casuística

Em base ao que vimos sobre a doutrina do pecado, como Thielicke a apresenta, não existe mais lugar para a casuística como a teologia católica a entende. Com a natureza totalmente corrupta, sem livre arbítrio e sem normas fixas universais, a casuística não pode existir. O risco e a insegurança são a glória e a miséria da teologia protestante (II/2 4358).

É, principalmente, no II/1 volume onde podemos encontrar o que Thielicke diz sobre a casuística. Ali está a mais clara e decisiva oposição ao sistema ontológico. O agir humano se deve desenrolar na situação limítrofe, isto é, na situação onde não existe uma solução justa devido à descontinuidade qualitativa, causada pelo pecado, entre o estado original da criação e o atual. "O lusco-fusco entre a criação e a queda que pervade o mundo e as suas ordens, não possibilita objetivizações imediatas da vontade de Deus" (53). O cristão se encontra na situação limítrofe do mundo, enquanto sabe dos mandamentos divinos e da realidade que é bem diferente (II/1 709). É ali que ele deve comprovar a sua Ética (II/1 689) e agir sob o constante perdão de Deus. Ora, tudo isto está em total oposição à casuística. Thielicke mesmo dá três razões explícitas porque não se pode proceder casuisticamente (II/1 1079-1082):

(53) H. Thielicke, *Einleitung*, in: H. H. Schrey, *Christliche Daseinsgestaltung*, Bremen 1962³, p. XVI.

1) Normas fixas e pré-estabelecidas só podem existir dentro do direito natural fantasma (*Naturrechtsphantom*), dentro de uma ordem hierárquica e cósmica. Isto pressupõe uma doutrina do pecado correspondente (I 1080).

2) Prestabelecer normas é próprio de uma mentalidade legalística, onde o homem não é sujeito, mas objeto de vontades alheias. Ele se torna mero executor de normas que ele já recebe preparadas. Torna-se um funcionário ético (II/1 1081).

3) Este argumento é conexo com o segundo. Se a lei só move o homem externamente, isto significa então, que o homem não a cumpre totalmente. Existe, portanto, uma dualidade. Uma parte quer, a outra não. O que une é o amor e este só vem da espontaneidade e da prontidão e não de normas prefixadas (II 1082).

Além disso, Thielicke desenvolve uma verdadeira Ética da improvisação (cfr II/1 938, 1096). O concreto imperativo surge no momento. É o momento irrepetível que me diz sob a inspiração do Espírito Santo o que devo fazer. Thielicke dá muita importância à riqueza do momento, do *kairós* (II/1 1088-1108). Usa os seguintes textos bíblicos; Mt 10, 19-20 e Rom 8, 26 como ponto de partida de sua análise (II/1 1088-1147). De um lado eu sei que o Espírito Santo me ajuda em cada situação e, por outro, sei que ele me substitui: "A certeza de que a ação realizada sob a assistência do Espírito Santo, apesar de sua forma "torta", pode ser realizada em nome de Deus como a **sua** coisa, e que, contudo, se realiza sob o signo da necessidade do perdão e da **graça** do perdão, esta certeza se baseia numa mais profunda imagem de Deus" (II/1 1131). Todas as decisões éticas surgem do encontro concreto com Deus. Não se podem fazer normas. Elas surgem da improvisação (II/1 1571).

A legítima Ética evangélica da improvisação significa que eu sei, na procura do meu agir, na fé, que eu fui liberado da lei e estou sob a liberdade do Evangelho. Em mim é Deus que age. Não quer isto dizer, que, como protestante, eu possa "inventar" princípios à toa, mas posso "encontrá-los" dentro da mensagem bíblica (II/2 4364). Não se trata tanto de eu fazer cálculos. Exatamente isto significa a minha libertação, a minha justificação (cfr II/1 1130). A minha salvação não depende mais de condicionais como este: "Se tu, nesta situação, agires assim ou assim, estás em comunhão com Deus" (II/1 1099). Pois "assim como se correspondem a lei e preocupação. . . , da mesma maneira correspondem fé e liberdade. Daí o ditado de Agostinho: "dilige et fac quod vis" e o de Lutero: "Pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo" (II/1 1100). E ainda continua Lutero: ". . . qui (Christus) victor est peccati, mortis et mundi. Peccandum est, quamdiu sic sumus; vita haec non est habitatio iustitiae, sed expectamus, ait Petrus, coelos novos et terram novam, in quibus iustitia habitat" (II/1 252).

Este mundo, portanto, radicalmente mudado pelo pecado, impossibilita uma Ética com normas prefixadas. Antes, a Ética não é aplicação

de normas, mas a sua tarefa é, como muito bem diz Thielicke, "analisar as situações na sua estrutura fundamental, preparando assim os pressupostos para uma decisão pessoal, à qual sempre estará inerente o caráter de risco" (II/2 2890). Não é papel da Ética cristã dar normas, mas somente "mostrar em que consiste aquela tensão" (I 212) proveniente do cruzamento dos dois "aions" (I 1847). A Ética é essencialmente um procurar pela norma para a situação concreta, e não a aplicação da norma em cada situação (II/2 4341-4381).

Gostaria ainda de acentuar que é o pecado a explicação desta Ética da improvisação. Não posso mais agir segundo normas da criação porque esta não mais existe. Por isso, o meu agir é essencialmente "in re" pecado. Agora eu sou orientado pela nova lei do espírito. Deus me aceita como sou e como fico: pecador "in re". A minha situação, Ele a fez sua. As minhas ações serão aceitas e, por isso, agradáveis a Deus. "Por isso eu posso caminhar este caminho tão problemático do meu agir depois de um exame de consciência, depois de ter pedido a luz do Espírito Santo e posso então dizer: agora me arrisco seguir em nome de Deus. Posso correr este risco na confiança de que Deus o faz seu" (II/1 1130). Mas a problematidade do agir permanece, por isso, carece sempre do perdão gracioso de Deus (II/1 1108). Com esta fé é que posso agir em nome de Deus que me aceita assim mesmo, me dá uma consciência "consolidada" e não simplesmente uma consciência "boa" (II/1 1125).

Por estranho que pareça, Thielicke também sente que não pode levar às últimas conseqüências a sua doutrina do pecado e justificação, recusando tôda e qualquer norma absoluta.

Também êle se decide por normas absolutas, assim como faz a teologia católica. Isto Thielicke nos diz em (II/1 1057-1078). "Se bem que a partir da justificação "tudo seja possível" . . . a partir do homem existem determinados limites que não podem ser transgredidos, nem nas formas mais agudas de conflitos de situação. Não existe uma casuística, mas existe um "mínimo casuístico"; não existem normas casuísticas, mas existem limites estabelecidos casuisticamente" (II/1 1057). Estes limites se justificam porque "em determinados pontos da existência existem certos confrontos com a transcendência" (II/1 1058). Sem explicar em que consiste esta transcendência, (o que seria interessante para nós!), Thielicke passa a enumerar os casos em que esta transcendência parece ser critério e, por isso, limite do agir. 1) Não pode existir um caso concreto em que devo difamar e caluniar a Deus. Isto seria fazer consistir o reino de Deus em mim e não em Deus (II/1 1061-1062). 2) A intocabilidade da pessoa, que é a imediata representação da transcendência como portador da "dignitas aliena", é limite do nosso agir (II/1 1064). Daí Thielicke rejeitar tôdas as formas de depressão, de coerção física, psíquica ou moral no tratamento com as pessoas (II/1 1065ss).

Vê-se, pois, que Thielicke, em oposição aos seus pressupostos dogmáticos, se decide por normas universais, ainda que um pouco vagas.

II — O DIREITO NATURAL COMO CRITÉRIO OBJETIVO?

Poucos teólogos como H. Thielicke levam tão a sério teologicamente o problema do direito natural. Para êle isto é um problema sério e urgente. Mas esta seriedade e urgência estão longe de identificar-se com a verdade, diz êle (I 1979). O fato que depois das duas últimas guerras mundiais se procura desesperadamente um direito natural; o fato de um pensador como Emil Brunner se esforçar para restabelecer um direito natural evangélico, e ainda, em terceiro lugar, o fato de a igreja romana apresentá-lo em forma tão imponente, tudo isto, diz Thielicke, nos leva a ocupar-nos do tema (I 1858).

De fato, o autor dedica ao tema grande parte do primeiro volume de sua *Ética Teológica* (I 1852-2204). Também poucos teólogos como êle se opõem tão radicalmente ao direito natural, a êste fantasma natural (*Naturrechtsphantom*) (II/1 1080). Correspondentemente à negação do direito natural, segue também a negação da teologia natural (EvGl I, p. 293). Esta só seria possível se nós víssemos a realidade e as coisas com os "óculos normais" (II/1 692).

Pensamos poder reduzir a três as causas fundamentais porque Thielicke se opõe à existência do direito natural: a doutrina do pecado, a falta de analogia do ser, e, por fim, a impossibilidade da razão de conhecê-lo. A radical corrupção causada pelo pecado, fora e dentro do homem, é a causa fundamental subjacente a tôdas. Na conclusão faremos um balanço geral, vendo como o autor, ao longo de sua *Ética Teológica* se exprime mais positivamente em relação ao direito natural.

1) **Contra a existência do direito natural (54)**

O autor rejeita a existência do direito natural. Resta, portanto, ver as razões que êle aduz. É o que vamos fazer. Antes de começar, precisamos ver qual o conceito de direito natural que êle rejeita. É o aristotélico-tomista que êle assim define: "O direito natural é o direito que se atribui ao homem não segundo o seu "bios", mas segundo a sua essência, e por isso, êle é válido para todos. É independente de qualquer influência externa, isto é, as legislações positivas, mas estas são normas por êle, isto é, o direito natural. É fundamentado na relativa semelhança entre o criador e a criatura, e finalmente, pode ser conhecido por todos e assim constituir-se em norma que a todos "naturalmente" diz respeito" (I 1895). Esta definição contém substancialmente as razões porque o autor não aceita o direito natural, como agora vamos analisá-las.

Para Thielicke, "a própria história do direito natural é a sua crítica mais expressiva" (I 2087). Para afirmar isto, êle analisa as diversas manifestações e teorias variadas sôbre o direito natural (I 1920-2009).

(54) Em correspondência ao desejo de Thielicke (I, p. VIII), a teologia católica já se ocupou expressamente do direito natural segundo êle. A resposta mais completa foi dada por H. Wulf, *Das Problem des Naturrechts in der Theologischen Ethik von Helmut Thielicke*, in: *Die Neue Ordnung* 14 (1960) pp. 15—28 e pp. 100—110. Segue Karlheinz Peschke, *Das Naturrecht in der Kontroverse*, Salzburg 1967, pp. 100—126 (dissertação no Alfonsiano).

a) A doutrina do pecado

A conseqüência do pecado é que tudo foi atingido por êle. Não existe nada que tenha permanecido intato desde a criação até agora. Não existe mais, por causa do pecado, um contínuo desde a criação, passando pelo pecado e vindo até nós (Thielicke fala de uma espécie de heresia do contínuo, EvGl I, p. 550). O estado do mundo decaído é "totaliter aliter" do que o do mundo original. Êste é totalmente pecaminoso (I 2080). O homem também não pode mais entender êste estado original simplesmente porque não existe mais. "Pois no mundo decaído não somente é impossível fazer o bem, mas também reconhecê-lo. E isto não só porque a nossa função de conhecer seja diminuída, mas antes de tudo porque o bem, neste "aion", não se encontra mais" (I 2130). Neste mundo pecaminoso, também a estrutura objetiva do mundo, como já vimos, ficou mudada. "Pois esta estrutura é perpassada pela culpa e não permite mais situações "puras" como o pensamento tomístico da ordem e da natureza deve aceitar" (I 2073). A realidade dêste mundo não mais pode ser subsumida pelo direito natural porque êste não mais existe. A Reforma não entende o pecado original como algo que aniquila ontologicamente a realidade da criação, mas a atinge profundamente e totalmente. Por isso, não existem partes intatas ou não intatas. Também a criação é um conceito relacional, neste sentido, ou ela é totalmente positiva ou totalmente negativa. Entre o estado da criação e a queda existe uma diferença qualitativa (I 2086) e não quantitativa. É isto que impossibilita estabelecer normas que sejam universais e válidas para todos. Segue que não podemos ler a vontade de Deus na criação. O que existe é o mundo com as suas estruturas em pecado, carecente de redenção. E estas estruturas espelham o "meu eu", como vimos.

Thielicke, porém, excetua o matrimônio que continua sendo uma realidade da criação, mesmo no estado post-lapsário. (II/2 1805ss; III 1812).

b) A falta da analogia do ser

Por causa do "totaliter aliter", motivado pelo pecado original, não existe mais uma semelhança, uma analogia do ser entre Deus, o criador e o homem; entre o criador e a criatura. A analogia do ser é um conceito filosófico importantíssimo, apto para o dado teológico (55). Só com êste conceito básico podemos falar em direito natural (I 1887). "O direito natural se relaciona, portanto, nesta medida à essência do homem... enquanto êste homem fôr, na sua essência, na sua origem e na sua finalidade, caracterizado pela sua semelhança com Deus" (I 1888). Entre o criador e a criatura não existe nenhuma semelhança. "A doutrina da criação do nada mantém separados sem compromisso a criatura e o criador... Deus é antes sujeito soberano e superior a tôda a criaturalidade... e não pode ser pôsto numa escala entre o criador e a criatura, mesmo sendo Êle o ens summum e bonum... Êle não é membro da

(55) Cfr Y. Congar, *Chrétiens en dialogue*, Paris 1964, pp. 508 s.

ordem da criação, mas é o criador desta ordem" (I 749). Thielicke, portanto, se põe radicalmente contra a analogia (I 954ss; 1178). Por êstes mesmos motivos êle rejeita o direito natural.

Conexa com a analogia do ser é a impositação personalista de Thielicke. O homem é sòmente relacional (I 435). Independentemente do fato de ser pecador ou agraciado, êle simplesmente é nada (I 440). Não existe algo no homem "in se", independentemente e fora da fé: "A relação Deus-homem extra fidem não se pode observar. Por isso, não pode existir nunca um direito natural constante e válido para "todos" (I 2092). Sòmente o esquema ontológico supõe a natureza e o "em si" da realidade e do homem e, só com êle se pode falar de direito natural. "O homem" fora de Cristo não existe. Êle é o único homem (I 843).

Vê-se, pois, que sem a analogia do ser, que o autor rejeita, êle não pode aceitar o direito natural porque isto seria desconhecer a influência radical do pecado que provocou uma ruptura entre o estado original e o atual; entre Deus e o homem.

c) Impossibilidade de conhecer o direito natural

Agora tratamos da razão como órgão de conhecer. Ela, segundo Thielicke, não é algo ahistórico, mas também profundamente atingido pelo pecado (I 677). "Neste problema do direito natural, isto é, da pergunta da possibilidade ou impossibilidade de reconhecer uma ordem do ser, eu vejo uma fundamental discrepância entre a teologia romana católica e a da Reforma" (I 1914). Ê, portanto, esta situação da razão após o pecado que impossibilita uma doutrina sôbre o direito natural. Para o autor não existe "no plano do conhecimento humano, isto é, fora da Revelação do Homem Jesus Cristo (ecce homo) nenhum conhecimento sôbre a essência do homem" (I 2088).

"Real conhecimento da natureza só existe a partir da Revelação... da Palavra" (I 1305). Tôda a crise do direito natural surge da impossibilidade de conhecer uma ordem do ser (I 2128). "Neste mundo decaído não sòmente não podemos fazer o bem, mas também não podemos conhecê-lo" (I 2130). De per si, êstes poucos textos são suficientemente claros para mostrar que não podemos conhecer um direito natural, universal e válido para todos.

Conexo com o problema do conhecimento é a distinção do direito natural primário e secundário. O natural primário é o direito do estado da natureza original. E o secundário é o direito do estado postlapsário. Esta distinção é usada pela teologia católica (56). Ela se baseia na corrupção não total. Passar do direito primário para o secundário, tendo assim em conta o pecado original, é possível só quando não existe uma distinção qualitativa entre o estado original e o atual (I 2016). Isto Thielicke chama "fórmula de transformação" (I 2023; 2086). Para transpor (57) o direito original para o mundo post-lapsário, a teologia católica serve-se

(56) Cfr. J. Fuchs, *Theologia moralis generalis*, (Pars prima), Roma 1963, p. 79; B. Häring, *La Ley de Cristo*, vol I, p. 300.

(57) Na teologia católica não se fala de transpor, mas de aplicar o direito natural às circunstâncias postlapsárias. Cfr. H. Wulf, *Das Problem des Naturrechts in der Theologischen Ethik von Helmut Thielicke*, in: *Die Neue Ordnung* 14 (1960) p. 105.

de duas chaves: o conceito de conclusio e o das circumstantiae (I 2034-2086). Mas em base da doutrina do pecado, como a Reforma a entende, esta fórmula de transformação não pode existir (I 2086). Também o problema do "suum cuique" (I 2087-2143), em última análise, só é do conhecimento de Deus (I 2115) e somente o juízo final mostrará o que é de cada um (I 2116). Thielicke, porém, não tanto se opõe à existência do "suum cuique", mas ao seu conhecimento e determinação. "Somente nos dirigimos contra a suposição que este suum possa ser concretamente averiguado no sentido que se possa lê-lo na escala de uma ordem" (I 2121).

d) Conclusão

Apesar de sua forte oposição, Thielicke tem também expressões positivas a respeito do direito natural. Não só isso, pode-se até constatar uma certa evolução, ao longo de sua Ética Teológica, no sentido do direito natural. Vamos aqui acompanhar um pouco este desenvolvimento.

No primeiro volume, tratando explicitamente do direito natural, o autor o rejeita em virtude de seus "fundamentos dogmáticos" (I 2122). É, porém no volume II/1 onde, ocupando-se com os problemas-conflitos da existência cristã, a crítica ao direito natural chega ao extremo. No volume seguinte, II/2, ao tratar do Estado e Política, o autor se aproxima mais ao direito natural. Mas as expressões mais positivas sobre o direito natural encontramos no volume III que trata da Ética da Sociedade, do Direito, da Sexualidade e da Arte. Ele fala "do significado permanente do direito natural como instância normativa, que em todo caso segundo a intenção — é uma autoridade não manipulável por cima dos interesses contrários" (III 1009 e cfr II/2 400). Existe uma lei eterna superior às relatividades do tempo e situações para a constituição do direito (III 1013). A justiça é uma norma "sobre" o homem (III 1021). Assim se poderiam continuar as citações do volume III.

É positivo também o que Thielicke diz sobre a razão como instância competente na ordem política e técnica do mundo (I 671). Isto reconhece algo comum aos cristãos e não-cristãos quando se encontram no mundo (II/1 1323).

Além disso, o autor insiste que devemos respeitar o tema do direito natural no convívio dos homens no mundo. Isto como ato simbólico no qual aparece aquela anamnésis, e, que, por outro lado, recorda ao homem que existe algo que transcende a sua autonomia (I 2133). A Igreja deve pregar este direito natural (I 2135), sabendo que ele tem sentido na escala de valores a quem o prega, embora ela não acredite nele (I 2140-2141). E isto não é tática somente porque a tática também tem afinidade com a Ética (I 2143). O autor também lamenta que a teologia protestante não se tenha ocupado com o direito natural com a intensidade como fez a teologia católica (I 2035). "Apesar de toda a impossibilidade de reconhecer uma ordem do ser e apesar da crise que disso surge para o direito natural, é muito importante que a questão daquela ordem permaneça viva, para que, por assim dizer, exista sempre um impulso para o direito natural" (I 2128).

Ainda uma última citação mostrando o esforço de Thielicke para entender o direito natural: "Se nós tivéssemos de escolher, tomaríamos preferivelmente as analogias que fundamentam o direito natural católico. Pois aqui . . . se fazem conclusões que evitam, de alguma maneira, a arbitrariedade, e por isso, podem conduzir a um consensus maior do que as arbitrarias manobras de pensar das analogias barthianas" (II/2 4104). Sobre o direito dos homens, Thielicke diz: "Mesmo se este tenha origem no direito natural racionalístico e possua, por conseguinte, pensamentos antropológicos, dever-se-á dizer que é uma herança da tradição greco-cristã e nesta medida se oferece como base necessária e provisória. Mesmo se se aceita com suspeita a fundamentação natural dos direitos do homem, a qual para o teólogo da Reforma é impossível, deve-se ainda dizer que ele (este conceito) contém um conhecimento imprescindível, se bem que em forma problemática: isto é, que existem valores que estão autoritativamente sobre nós e se recusam estar sob o nosso domínio e apresentar-se-nos como simples "meio" (II/2 400). O mesmo respeito se encontra diante das encíclicas papais fundadas no direito natural (II/1 2021).

Podemos, pois, dizer que em Thielicke encontramos considerações positivas sobre o direito natural. Estas evidentemente vão contra as suas premissas dogmáticas, característica esta que acompanha toda a obra Ética Teológica de Thielicke.

(Continua)

Abreviações usadas:

- AAS — Acta Apostolicae Sedis. Roma 1909ss.
- Art — Artigo.
- Col — Coluna.
- KD — Kirchliche Dogmatik de K. Barth.
- DS — Denziger-Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum, Barcinone 1967³⁴.
- EvGl I — Helmut Thielicke, Der Evangelische Glaube, vol I, Tübingen 1968.
- EKD — Evangelische Kirche Deutschland.
- G. S. — Gaudium et Spes: Constituição pastoral sôbre a Igreja no mundo de hoje do Concílio Vaticano II.
- L. G. — Lumen Gentium: Constituição dogmática sôbre a Igreja do Concílio Vaticano II.
- LThK — Lexikon für Theologie und Kirche, 2.^a edição. Editado por J. Höfer e K. Rahner, Freiburg 1957ss.
- P. (PP.) — página(s).
- P. O. — Presbyterorum Ordinis: Decreto sôbre o ministério e a vida dos presbíteros do Concílio Vaticano II.
- RGG — Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3.^a edição. Editado por K. Gallig. Tübingen 1956ss.
- S. C. — Sacrosanctum Concilium: Constituição sôbre a sagrada Liturgia do Concílio Vaticano II.
- Vol — Volume.
- WA — M. Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe ("Weimarer Ausgabe") Weimar 1883ss.
- ZEE — Zeitschrift für Evangelische Ethik (Studien — Kommentare — Dokumente), publicada por W. Schweitzer, K. v. Bismarck, F. Karrenberg, H. v. Oyen, H. D. Wendland, Gütersloh 1957ss.
- ZThK — Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen 1891ss.

A obra *Ética Teológica* de Helmut Thielicke a usamos no texto com a indicação do volume e com a numeração interna. Por exemplo: (I 315).