

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

A Celebrado de Natal de 1806 [The 1806 Christmas Celebration]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Dreher, Luís H.
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-03 19:32:42
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/155679

A Celebração de Natal de 1806: Uma Introdução aos Princípios e às Raízes Sociais da Cristologia de Schleiermacher

Luís H. Dreher

Seria provavelmente imprudente considerar a cristologia de Schleiermacher como um sistema fechado. Muito antes, parece indicado abordar a mesma como um conjunto dinâmico de concepções constantemente refinadas ao longo da carreira do teólogo de Berlim. Isso também parece se aplicar ao resto da obra de Schleiermacher: mesmo seu *magnum opus*, a *Fé Cristã* - mais conhecida como *Glaubenslehre* -, não ficou imune a mudanças ao aparecer em sua segunda edição.¹

Todavia, a hipótese de trabalho subjacente a este artigo é que é possível obter uma visão condensada dos princípios formativos (e das raízes sociais!) da cristologia de Schleiermacher analisando a última seção de seu primeiro trabalho explícito nesta área, a *Celebração de Natal (Weihnachtsfeier)* de 1806.² E mais: talvez se pudesse mesmo sugerir que este escrito relativamente precoce contém

¹. Cf. Maureen JUNKER, *Das Urbild des Gottesbewusstseins*, Berlin/New York : Walter de Gruyter, 1990.

². O que não difere muito da opinião esposada por Karl Barth, *Theology of Schleiermacher : Lectures at Goettingen (Winter Semester of 1923-24)*, Grand Rapids : Eerdmans, 1982, p. 59. Barth até concorda com a interpretação de Wilhelm Dilthey de que o diálogo seria "a melhor introdução ao estudo de sua dogmática [de Schleiermacher]". Mesmo o favorável escrito de Martin Redeker, *Schleiermacher: Life and Thought*, Philadelphia : Fortress, 1973, p. 84-5, parece estar convencido de uma linha de continuidade na cristologia de Schleiermacher. Porém, talvez pressentindo que tal constatação deixaria o teólogo exposto aos ataques de estilo barthiano, Redeker acaba qualificando sua interpretação ao afirmar que a *Glaubenslehre* ultrapassou a equação feita em *Weihnachtsfeier* entre "autocompreensão humanista" e "vida de fé cristã".

como um todo, em linguagem poética, teses cristológicas semelhantes às que a *Glaubenslehre* mais tarde viria a apresentar em linguagem didática.³

1. O Pano de Fundo Hoje: Schleiermacher e a Natureza do Desafio Moderno

Parece já suficientemente estabelecida a opinião de que a *Weihnachtsfeier* ocorre, em termos retrospectivos, uma mudança significativa na visão schleiermacheriana da pessoa de Jesus Cristo. Se os *Discursos sobre a Religião (Reden über die Religion, 1799)* haviam tão-somente postulado Jesus enquanto um dos mestres-mediadores da relação religiosa entre o Infinito e o ser humano, o *Weihnachtsfeier* decididamente propõe Jesus Cristo como o único mediador possível, como a pessoa histórica em quem “o sentido e o gosto pelo infinito” era uma realidade plena e continuamente presente.⁴ De forma sistemática, o intento de asserir a *unicidade* de Jesus Cristo vem à tona na última parte do diálogo, que será objeto de nossa análise mais adiante.

Naturalmente, a pergunta que logo se impõe pode ser formulada desta maneira: consegue Schleiermacher realmente fundamentar a idéia da unicidade de Jesus Cristo, uma idéia que de uma ou de outra forma específica sempre foi um ingrediente necessário da cristologia? Ou acaba ele caindo na teia do que se convencionou chamar de “cosmovisão moderna”, em detrimento daquela unicidade, tradicionalmente tida como o *proprium* do cristianismo?

Qualquer esforço teológico envidado *cronologicamente* depois da obra de Barth tem de colocar-se necessariamente este tipo de questão. Isso porque a polêmica de Barth contra o “liberalismo” teológico do século XIX - inclusive contra Hegel e especialmente contra Schleiermacher - é por todos conhecida. Ela foi até

³. A distinção entre diferentes formas de comunicar a verdade da religião - de resto uma percepção compartilhada com Hegel - remontam ao próprio Schleiermacher: “Schleiermacher distingue entre três tipos de discurso (poético, retórico e didático) e sustenta que a forma poética é a mais apropriada ao fenômeno religioso, ao passo que a didática, embora necessária, é menos apropriada”. (Cf. Daniel B. CLENDENIN, *Barth on Schleiermacher, Yesterday and Today*, p. 170.) No entanto, embora o *Weihnachtsfeier* como um todo tenha as características de discurso poético, uma análise recente como a de Dawn de Vries sustenta que já ali encontramos, claramente, as três modalidades da linguagem religiosa, distribuídas, respectivamente, nas últimas três seções. (Cf. Dawn de Vries, *Schleiermacher's Christmas Eve Dialogue: Bourgeois Ideology or Feminist Theology?*, *Journal of Religion* 69 (2): 172.)

⁴. Cf. Dietz LANGE, *Historischer Jesus oder mystischer Christus*, p. 33, 35. Lange sustenta que se deve aplicar a distinção entre *Einzigartigkeit* e *Einzigkeit* como aquilo que dá o tom específico, retrospectivamente, às abordagens das *Reden* e do *Weihnachtsfeier*. A centralidade mais acentuada da figura de Jesus Cristo no *Weihnachtsfeier* parece assinalar a emergência de um pensador bem mais preocupado com a doutrina e os problemas do cristianismo institucional, mas que *simultaneamente* não desiste de um programa de mediação entre a teologia e os discursos culturais de seu tempo.

mesmo mediada para setores importantes da teologia latino-americana, sempre tendo corrido o risco de ser apropriada literalmente e *in toto*, e sofrendo ademais o impacto ao menos ambíguo de uma leitura teológica popular do sentido de “liberalismo”, a saber, em chave proeminentemente econômica.

Diante disso, cabe ressaltar que este ensaio não pretende endossar a visão e juízo genéricos com que Barth arremete contra a teologia alemã do século XIX, mas antes apropriar, em um sentido um pouco mais específico, e num esforço por também fazer história *social* da teologia, elementos de sua crítica à cristologia de Schleiermacher. Na verdade, um dos prováveis resultados de um estudo de mais fôlego sobre Schleiermacher *visto a partir de si mesmo* seria de que a pergunta de Barth está mal posta. Ou seja: de que os “critérios objetivos” que possibilitam enunciar um inequívoco *entweder-oder* entre cultura e “dado cristão” não são de modo algum auto-evidentes, nem na cristologia nem alhures.

Contudo, obviamente existe pelo menos um sentido em que se pode dizer que a cristologia de Schleiermacher representa um esforço de acomodação às exigências de seu tempo. Esse esforço de acomodação é supérfluo à tarefa apologética no sentido cunhado mais contemporaneamente, entre outros, por exemplo, por Paul Tillich. Na linha de uma crítica mais social do que cultural, vale dizer que a cristologia inicial e fundante de Schleiermacher não representa tanto uma concessão à “cosmovisão moderna”. Antes, ela se acomoda, e nisso supérflua e erroneamente, ao novo *conceito de humanidade* sendo forjado no seio da *burguesia ascendente* da sociedade do começo do século XIX na Alemanha de então. Esse conceito específico de humanidade, concreta e socialmente situado, é que ainda pode ser alvo de uma crítica teológica latino-americana. Mas sua presença não invalida necessariamente o tão repisado - e tantas vezes caricaturado - ponto de partida “antropológico” e “subjetivo” da teologia de Schleiermacher. Para provocar via o artifício do exagero: *em última análise*, a realidade e o ideal antropológicos da humanidade burguesa só tem a ver com método teológico nas mentes de alguns brilhantes sociólogos da religião que *também* fazem, institucionalmente, teologia.

Isso significa que estabelecer as raízes sociais da primeira cristologia de Schleiermacher é somente o resultado de uma análise que, embora imprescindível, não é de natureza estritamente teológica. Estamos convictos de que uma apreciação positiva da cristologia de Schleiermacher não terá jamais como tarefa “explicar” ou “justificar” seu pensamento como o produto inevitável da consciência possível em termos históricos. Antes, caberá à real reflexão teológica no presente - também no novo momento eclesiástico e religioso latino-americano - pôr em relevo a *vitalidade* dos princípios formativos de sua cristologia, os quais certamente possuem uma eficácia que vai além de seu contexto gerador.

Perceber a vigência desta eficácia por si só revelará a importância da contribuição de Schleiermacher à cristologia (eclesial ou filosófico-religiosa) e ao pensamento religioso hodiernos, uma importância que a consideração feita unilateralmente em termos de uma “história da decadência” (*a la Barth*), ou em termos meramente histórico-ideológico-sociais, não alcança descartar. Esperamos que nossas conclusões sobre a cristologia de Schleiermacher vista a partir do *Weihnachtsfeier* ofereçam algumas pistas quanto à atualidade de sua abordagem.

2. Uma Tentativa de Análise Imanente

Como muitos estudiosos já observaram, há razões de sobra para dizer que o *Weihnachtsfeier* é tributário de um significativo platonismo literário. Além das semelhanças formais com os diálogos de Platão - que Schleiermacher estava traduzindo nesta época! -, a própria estrutura do diálogo pressupõe uma visão dialética do assunto em pauta. Essa visão não foi contemplada pelas abordagens convencionais que, mais ou menos até a época de David F. Strauss, tratavam de vincular a posição de Schleiermacher a apenas uma das vozes que se expressam no diálogo. Pode-se, evidentemente, falar de um “mais” ou de um “menos” na identificação do autor com os personagens. Somente este falar pode, no limite, ser conclusivamente aplicado ao gênero do diálogo. Outros diálogos, como *Os Diálogos sobre a Religião Natural*, de David Hume - de quem, aliás, Schleiermacher, apesar de uma única e substancial diferença não está tão longe -, demonstram a mesma dinâmica.

Assim, mesmo apesar da ênfase hermenêutica schleiermacheriana na intencionalidade da autoria, não se pode concluir sem mais que a autoria que se expressa é simples e unívoca. Ela própria é dialética. Como bem observa Richard R. Niebuhr, “o diálogo não é um mero apanhado de opiniões discordantes, mas sim uma totalidade viva”.⁷ Assim sendo, a posição do próprio Schleiermacher no que diz respeito à razão última da autenticidade do evento de Natal não pode ser deduzida automaticamente de qualquer uma das vozes que emergem em meio à conversação.⁸

Se é que se pode usar adequadamente esta expressão, o núcleo sistemático ou “tratado cristológico” contido no diálogo aparece explicitamente na parte IV. No lugar da ênfase na experiência, que marcara as narrativas femininas sobre o evento

⁷ Cf. Richard R. NIEBUHR, *Schleiermacher on Christ and Religion*, London : SCM Press, 1965, p. 29.

⁸ Em período mais recente, Terrence N. Tice sustenta a mesma opinião em um argumento bastante complexo. Para ele, é Eduard quem *melhor* encarna o espírito de Schleiermacher. Cf. Terrence N. TICE, *Schleiermacher's Interpretation of Christmas: "Christmas Eve", "The Christian Faith", and the Christmas Sermons*. In: *Journal of Religion* 47: 108-9.

natalino, o foco da conversa dos homens se move claramente para a questão (teórica) da possibilidade da cristologia. Na conversa onde prepondera a fala masculina, adentramos no terreno da linguagem didática, do menos essencial (no sentido de derivado) para o teólogo de Berlim.

Após aceitarem o tópico de discussão proposto pelas mulheres - a saber, o *sentido do Natal*⁹ -, os homens de imediato substituem a linguagem evocativa pelo debate teológico.¹⁰ Transposta ao nível da “linguagem didática”, a pergunta pelo sentido do Natal necessariamente levanta o tema fundamental da unicidade e caráter imprescindível de Jesus Cristo para a fé.

3. Leonhardt

A primeira interpretação do evento natalino é a defendida pelo racionalista Leonhardt. Poder-se-ia defini-la como uma crítica iluminista das supostas origens históricas da festividade cristã do Natal. Como tal, essa crítica tem seu ponto de partida em uma consideração que adota plenamente a moderna exclusão secular dos elementos miraculosos da narrativa evangélica. Através de Leonhardt nos deparamos com a aceitação schleiermacheriana básica das conseqüências antitradicionais do quadro de referências moderno, no qual a justificação sobrenaturalista da encarnação deixa de ser possível.

Embora Leonhardt esteja consciente da dificuldade de precisar o “realmente acontecido” (*wie es wirklich gewesen*) da narrativa evangélica, parece-lhe igualmente óbvio que os elos causais que conduziram à idéia cristã do Deus-homem não são de natureza histórica. Em sua opinião, historicamente teria existido sempre antes dúvida e confusão como resultado de opiniões contraditórias:

Pois a divergência entre os registros é tão grande que, por mais que possamos especificá-los, cada uma das afirmações ou relatos anula os restantes. Ou poderá alguém sustentar que a ressurreição ocorreu sem deixar em aberto que outros interpretem a morte de Cristo como jamais tendo acontecido?¹¹

⁹. Cf. Friedrich SCHLEIERMACHER, *Die Weihnachtsfeier*, pp. 45-62.

¹⁰. Cf. *idem*, p. 45: “Zwar das Erzählen ist nicht die Gabe der Männer...”. Existe toda uma discussão sobre o papel do feminino e do masculino na teologia de Schleiermacher, e especialmente no *Weihnachtsfeier*. Embora não seja nosso objetivo aqui discutir este tema diretamente, cabe assinalar que autores se dividem. Alguns afirmam que Schleiermacher relega as mulheres a um papel de marginalidade na sociedade e na teologia, segundo o espírito convencional da burguesia alemã que se auto-afirmava em sua época; neste caso caberia às mulheres apenas fornecer o “condimento religioso” ao materialismo e à insensibilidade da sociedade burguesa (e patriarcal) emergente. Nesse campo encontramos Marilyn Chapin MASSEY, *Feminine Soul: The Fate of an Ideal*, p. 136 e seguintes. Já outros afirmam que a posição de Schleiermacher é profeminista, provendo inclusive as ferramentas para uma reconstrução feminista da cristologia. Esta é a posição de Dawn de Vries em seu já citado artigo.

¹¹. Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER, *Die Weihnachtsfeier*, p. 49.

A estratégia de Leonhardt consiste em defender a tese de que, longe de ter sua causa em raízes históricas que se poderiam remontar ao próprio Jesus, a comemoração cristã do que veio a ser entendido como a encarnação de Deus é uma *projeção* sobre os fatos históricos. A resposta ao elemento contraditório presente na pretensão de historicidade de uma narrativa sobrenatural radica em uma simples inversão dos termos: em vez de ter suas raízes em causas históricas, é o próprio festival que produz história. Na festa de natal,

*demonstra-se um poder ligado ao que já mencionei, a saber, que algumas vezes é só através de tais tradições que a própria história vem a ser feita.*¹²

O lado *positivo* da tese de Leonhardt consiste em que, através desta história, a humanidade teria recebido algo de bom que deve ser louvado *como tal*. A idéia mítica do Deus-homem, que forma o núcleo do festival, é útil como *símbolo* que comporta a plena reconciliação da humanidade com Deus. Não obstante, não se pode afirmar esta reconciliação como um acontecimento literal em termos históricos; antes, a mesma deve ser vista como um evento que cresce a partir da vida moral dos indivíduos. Daí o fato de a excelência da festividade central do cristianismo manifestar-se quando, por meio dela,

*atitudes que não teriam poder de persuasão pelo puro contar tornam-se dominantes quando unidas a algo apresentado aos sentidos, sendo que sua prevalência é continuamente fortalecida da mesma maneira.*¹³

Como para todo bom *Aufklärer*, para Leonhardt o que em última análise importa no fenômeno religioso são as atitudes que este pode fomentar. Porém, se estas atitudes puderem ser despertadas no ser humano sem o auxílio do imagético, sensual e miraculoso, tanto melhor.¹⁴ O fato de que Leonhardt reprova a educação religiosa de Sophie, a imaginativa filha do anfitrião e teólogo Ernst, demonstra isso claramente: um entendimento *racional* do evento de Jesus Cristo é a única forma inequívoca de conceber sua verdade e preservar, ao mesmo tempo, o princípio da autonomia.¹⁵

¹². ID., *ibid.*, p. 50.

¹³. *Ibid.*

¹⁴. Neste sentido, o advogado Leonhardt parece estar mais para o *Aufklärer* clássico do que para quem, à semelhança de um Lessing, já basicamente desconfia da insuficiência da posição racionalista.

¹⁵. SCHLEIERMACHER, *Die Weihnachtsfeier*, p. 19: "O elemento mítico necessariamente deixará solta a sua imaginação (*Phantasie*), e nesta inevitavelmente se fixarão estranhas imagens sensíveis ao lado das quais nenhum conceito razoável (*gesund*) poderá encontrar lugar (...)". Para Leonhardt, essa compreensão "mítica" fomenta a superstição e implica a "fraude imposta por um sistema inculcado desde o exterior".

Em suma: o discurso de Leonhardt pressupõe a *absoluta contingência* do acontecimento a que a festa natalina pretende fazer referência. Isso porque a posterior elaboração de seu componente válido pelo poder imaginativo da tradição e da Igreja não depende *necessariamente* da unicidade de Jesus Cristo defendida de forma clássica no dogma cristológico. A verdade que o Natal pode comunicar de uma maneira particularmente persuasiva está desvinculada, em última análise, de qualquer particularização histórica da mesma verdade. O evento de Cristo torna-se, kantianamente, apenas uma ocasião inessencial à qual uma verdade universal - e atemporal - foi e é vinculada em função de sua melhor *comunicação*.

O *Aufklärer* Leonhardt reconhece que o “cristianismo é uma vigorosa força contemporânea”,¹⁶ e para ele isso é razão suficiente para não descartar a dogmática rápido demais. Ao mesmo tempo, ele tem como premissa a aceitação básica da normatividade dos tempos modernos. Não seria possível supor que, em e através de Leonhardt, temos o diagnóstico genérico de Schleiermacher em relação à sua época?¹⁷ Pois o próprio autor do diálogo parece estar consciente do fato de que, negando a bandeira da autonomia e recusando os desafios da “razão” ao sobrenatural, o cristianismo estaria inevitavelmente prestes a perder sua força histórica. Mas Schleiermacher sabe ainda mais que Leonhardt: tampouco a ênfase na moralidade pode garantir por muito tempo a vigência histórica da fé cristã. Esta aporia necessariamente suscita um novo passo na dialética do *Weihnachtsfeier*.

4. Ernst

Se Leonhardt é o representante de uma classe média paulatinamente enterrando seu passado cristão, na fala de Ernst nos deparamos com o “burguês” que opta pelo imaginário cristão. Isso porque, em seu modo de ver, o cristianismo aparece como *o melhor instrumento* para articular a cosmovisão emergente. E embora a figura tradicional do cristianismo seja radicalmente transformada, o mesmo é apropriado como um todo coerente - e não como mero veículo que, em sua plasticidade persuasiva, serviria de propedêutica a uma existência mais nobre calcada, esta sim, em ideais “puramente” racionais.

¹⁶ ID., *ibid.*, p. 48.

¹⁷ Não é de surpreender que a intervenção de Leonhardt seja duas vezes maior do que as de Ernst e a de Eduard. Na verdade, ela parece oferecer o *background* dentro do qual se sugerem as correções que se seguem. Isso leva a pensar que a própria estrutura do diálogo evidencia a veracidade da tese de Dieter Schellong, segundo a qual a posição de Schleiermacher diante da ciência e cultura burguesas seria de apologia da fé *no marco* da cosmovisão historicamente triunfante: “A religião cristã está ligada à tradição, que como tal não tem diretamente nada a ver com a burguesia, que é essencialmente atesta. O teólogo se encontra em um espaço no qual a religião cristã mal pode respirar. Ele não pode atuar de modo criativo: foi colocado na defensiva. E Schleiermacher (...) viu sua tarefa na tentativa de reconciliar o dado cristão com a burguesia moderna em evolução.” Cf. Dieter SCHELLONG, *Buergetum und christliche Religion*, p. 33.

Para Ernst, a condição prévia para reclamar a unicidade de Jesus Cristo consiste em derivá-la da “experiência de uma existência elevada” subjacente à origem do Natal, e não de um começo sobrenatural no contexto da *exterioridade histórica*:

*Por mais insatisfatórios que possam ser os traços históricos de sua vida [de Jesus] quando a examinamos criticamente - em um sentido baixo -, mesmo assim o festival não depende disso. Ele tem sua base na necessidade de um Redentor, e portanto na experiência de uma existência elevada, a qual não pode ser derivada de um começo que não seja ele.*¹⁸

A maneira de aceder à unicidade de Jesus Cristo não tem seu ponto de partida na aceitação imediata da “positividade” do evento histórico, mas sim na *alegria produzida por um elemento de universalidade que pode ser remontado ao próprio evento*. Que o sentimento de alegria produzido pelo Natal radica em um acontecimento redentor universal é auto-evidente: ele traz em si a marca do eterno, sendo por isso mesmo totalmente distinguível e distinto da alegria típica do Ano Novo e de festas de aniversário.¹⁹

A Festa de Natal não é qualquer festa, assim como a experiência religiosa não é qualquer experiência. A partir da análise de um estado mental presente, que na verdade é descrito como um irredutível “sentimento de admiração” no qual se percebe o milagre da *existência do redentor*, Ernst busca garantir de uma nova maneira a unicidade de Jesus implícita no dogma cristológico. Ao mesmo tempo, está claro que a experiência que funda essa unicidade não equivale a um júbilo genérico. Ela está emaranhada - *de facto* e não *de jure*! - à experiência histórica e socialmente arraigada do sujeito burguês em vias de assegurar na Alemanha de então, em termos práticos, o *seu* direito à autonomia. Isso por si só redefine a unicidade redentora do mediador: Jesus Cristo já não é entendido como quem salva da condenação eterna $\frac{3}{4}$ e quiçá terrena! $\frac{3}{4}$, como nos tempos medievais, e sim como o mediador de um “poder inexaurível” destinado a dar forma a uma nova vida e a um novo mundo:

Faz parte da natureza distintiva deste festival o fato de que, através dele, deveríamos tornar-nos conscientes daquele fundamento assaz íntimo desde o qual surge uma vida nova e irrefreável, bem como de seu poder inexaurível. (...) Por

¹⁸. Cf. SCHLEIERMACHER, *Die Weihnachtsfeier*, p. 55, itálico meu. Cabe observar que Ernst não nos conta por que o “princípio da alegria” (54) depende necessariamente da redenção, à parte de qualquer outra causa.

¹⁹. ID., *ibid.*, p. 53-4.

*mais inconsciente que ele possa subsistir em muitas pessoas, nosso sentimento de admiração somente pode alcançar uma resolução nesta visão concentrada de um novo mundo, e de nenhum outro modo.*²⁰

Naturalmente surge a indagação sobre o que precisamente poderia ser, aqui, a “visão” deste “novo mundo” e “vida” mediados pelo redentor. Com uma pitada de hermenêutica da suspeita, e pensando somente em termos das raízes sociais da cristologia, talvez se pudesse propor a hipótese de que, na fala de Ernst, o teólogo da unicidade de Jesus Cristo é garantido pelo expediente de torná-lo em poderoso símbolo para a *Bildungsbuergertum* que outrora buscava despertar a Alemanha de seu atraso histórico.²¹ Tomado em si mesmo, o argumento de uma experiência *sui generis* conduzindo à necessidade de um redentor como particularização suprema do milagre da individualidade ainda poderia deixar os *gebildete Veraechtern* do cristianismo em dúvida. Acrescente-se ao argumento de uma prova pela experiência o *conteúdo concreto* da experiência emancipatória burguesa e logo se obtém um lugar negociável para Cristo *na cultura*.

5. Eduard

A terceira transição no diálogo, introduzindo a fala de Eduard, surge como tentativa de apresentar uma *justificação especulativa* da unicidade do mediador. Assim, o lance de Eduard parece, ao menos à primeira vista, transportar-nos a um nível superior no movimento dialético da conversação. Mas longe de desenvolver o argumento qualitativamente, a intervenção de Eduard apenas expande o apelo prévio à autoconsciência burguesa emergente. Sua resposta ao problema cristológico não envolve, em termos estritos, um procedimento de prova, e sim remete a dois critérios fundamentais da *intelligentsia* burguesa: os critérios da *humanidade* e da *cosmovisão científica*. E quando Eduard descreve a Igreja como a comunidade dos que foram congregados pela visão do “ser humano em si” - daquilo que todos somos potencialmente -, ele faz questão de satisfazer aqueles critérios:

*Por conseguinte, todo aquele em quem surge esta autoconsciência genuína da humanidade acaba entrando nos limites da Igreja. É por isso que não pode possuir verdadeira e vitalmente os frutos da ciência quem não está dentro da Igreja, e é por isso que um tal forasteiro só pode negar a Igreja externamente, mas não do fundo de sua própria alma.*²²

²⁰. Ibid., p. 54-5; itálico meu.

²¹. Para a centralidade dos temas *atividade e criatividade* na revolução cultural e filosófica alemã na virada do século XIX cf. Dieter SCHELLONG, *Buergertum und christliche Religion*, p. 40 f.

²². Cf. SCHLEIERMACHER, *Die Weihnachtsfeier*, p. 59, itálico meu.

Este quadro referencial fornecido pela normatividade do ideal de humanidade e da cosmovisão científica vem a ser a prisão em que se move a cristologia de Eduard. Sua cristologia “desde cima”, elaborada com base no prólogo do Evangelho de João,²³ é na verdade também um cristologia “desde baixo” - ao menos enquanto calcada na “imanência normativa” daquela classe e ciência que se tornariam determinantes na sociedade alemã (e européia) do século XIX.

6. *Josef e o Desfecho*

A aparição de Josef, o tão esperado convidado,²⁴ apenas confirma o diagnóstico feito até aqui. Pois, em vez de apresentar qualquer *argumento*, Josef encerra o diálogo diluindo o problema cristológico de maneira definitiva. Com efeito, a idéia de um “problema cristológico” só faz sentido quando se permanece no nível lingüístico didático e não se retorna ao nível poético da linguagem originária da fé. Mas Josef retorna, junta-se às mulheres e remete o “problema” cristológico ao seu *locus* apropriado, a esfera da “alegria indizível”.²⁵ Mas esta alegria não é precisamente a alegria derivada do ideal de progresso burguês, que, incrustado no imaginário cristão, faz entrar em colapso total a tensão entre história presente e reino vindouro? Em boa parte sim. E é por isso que Josef já se sente como que “nascido de novo no interior de um mundo melhor” apenas com respirar a atmosfera da cultura de salão berlinense.²⁶ Mas em parte, e talvez numa parte crucial, talvez não. A experiência religiosa, supondo que ela exista, tem sua autonomia, e aqui *certos* argumentos não convencem nem demovem. Eles precisam ser de um outro *certo* tipo, e precisam desvelar mais do que convencer.

É bem verdade que, ancorada como em Schleiermacher no porto protegido da consciência burguesa, a questão cristológica deixa de ser estritamente falando, um problema meramente teórico. Mas ao mesmo tempo ela permanece sendo um problema desse tipo, e nisso Schleiermacher tem ainda uma grande contribuição a prestar, também na América Latina. Sobretudo porque a questão cristológica tem de passar por uma discussão da questão da experiência religiosa, mesmo que não precise, necessariamente, deixar-se normatizar por ela - espaço para os barthianos.

²³ *Id.*, *ibid.*, p. 57-8.

²⁴ *Ibid.*, p. 45, 60.

²⁵ *Ibid.*, p. 61.

²⁶ *Ibid.* Josef parece fazer menção a Apocalipse 21.4, uma passagem que certamente não pode ser corretamente interpretada à parte de seu forte componente escatológico.

Para a teologia, trata-se de pensar a unicidade de Jesus Cristo e sua possível justificação teórica em novas e inauditas formas. Para isso Schleiermacher e seus inúmeros herdeiros “liberais” poderiam quiçá contribuir, sem que se necessite sempre vetar seu pensamento, cristológico ou não, como justificação de uma burguesia que teria ainda gosto pelos sentimentos religiosos. Como é bem sabido, a própria burguesia se tornou autônoma e freqüentemente dispensa a religião. Caso não o faça, ela exige bem mais que uma cristologia *a la* Schleiermacher para alimentar seus sentimentos religiosos.

Last but not least : a dificuldade em referir a cristologia ao seu objeto como a uma realidade dotada de um irrevogável caráter histórico - ou *Gewesenheit* -, socialmente localizada na Palestina do século I d. C. , parece ser a aporia mais significativa da cristologia embrionariamente contida no *Weihnachtsfeier*. Nele o conteúdo histórico do evento de Jesus Cristo, junto com os possíveis desafios que coloca aos crentes, é totalmente perdido de vista, em parte porque Schleiermacher não está discutindo os temas - secundários e derivados do sentimento religioso - da ética teológica.²⁷ O mérito principal do pensamento cristológico latino-americano esteve justamente em resolver este tipo de aporia com base em outros modelos, como o do “seguimento” - por exemplo em Jon Sobrino. Mas somente apontar a aporia parece injusto, ainda mais se se considera que esta estratégia de argumentação não ataca o cerne da posição de Schleiermacher em seu ponto de maior vigor: conceder ao momento da *apropriação* e da *experiência religiosa* seu devido lugar no discurso sobre Jesus Cristo, como de resto em toda a teologia.²⁸

²⁷. NIEBUHR, *Schleiermacher on Christ and Religion*, p. 69, admite que “a tendência a acomodar-se ao *ethos* do presente”, uma tendência que em sua opinião “se deve a um exame demastadamente rápido dos evangelhos ‘míticos’ ou sinóticos”, está “presente de uma maneira desconfortável no próprio ambiente do diálogo”. Mas Niebuhr não viu como sua tarefa (ou não achou necessário, em termos estritamente *teológicos!*) desenvolver uma análise extensiva da base social do *Weihnachtsfeier*.

²⁸. Não é preciso realçar ainda mais a importância de Schleiermacher nesse respeito; é notório o fato de que ele foi o primeiro a seriamente trazer à atenção da teologia o problema hermenêutico, tornando-o, simultaneamente, um ingrediente da *própria tarefa construtiva* em termos sistemáticos. Também na cristologia, isso significa que o “objeto” é inevitavelmente abordado *enquanto mediado* pela tradição e, mais significativamente, pela experiência presente. NIEBUHR, *Schleiermacher on Christ and Religion*, p. 44-5, esclarece bem este ponto, ao contrastar Schleiermacher e Kierkegaard: “Não há nenhum traço aqui da noção kierkegaardiana de uma contemporaneidade atemporal ou direta com o Deus-homem (*sic!*). Na medida em que ainda se pode falar de contemporaneidade, em *Christmas Eve* (= *Weihnachtsfeier*) ela ocorre com o Cristo refletido e refratado nas inúmeras facetas da experiência socialmente mediada.”

Bibliografia

CLENDENIN, Daniel B. Barth on Schleiermacher, Yesterday and Today. In: James DUKE, Robert F. STREETMAN. (Eds.) *Barth and Schleiermacher : Beyond the Impasse?* Philadelphia, Fortress, 1988, p. 169-77.

DE VRIES, Dawn. Schleiermacher's *Christmas Eve Dialogue: Bourgeois Ideology or Feminist Theology?* In: *Journal of Religion* 69 (2): 169-83, 1989.

JUNKER, Maureen. *Das Urbild des Gottesbewusstseins : Zur Entwicklung der Religionstheorie und Christologie Schleiermachers von der ersten zur zweiten Auflage der Glaubenslehre.* Berlin/New York : Walter de Gruyter, 1990.

LANGE, Dietz. *Historischer Jesus oder mystischer Christus : Untersuchungen zu dem Gegensatz zwischen Friedrich Schleiermacher und David Friedrich Strauss.* Gütersloh : Gerd Mohn, 1975.

MASSEY, Marilyn Chapin. *Feminine Soul: The Fate of an Ideal.* Boston : Beacon Press, 1985.

NIEBUHR, Richard R. *Schleiermacher on Christ and Religion.* London : SCM Press, 1965.

SCHELLONG, Dieter. *Buergertum und christliche Religion : Anpassungsprobleme der Theologie seit Schleiermacher.* München : Chr. Kaiser, 1975.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Die Weihnachtsfeier : Ein Gespräch.* Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, 1953.

TICE, Terrence N. Schleiermacher's Interpretation of Christmas: "Christmas Eve", "The Christian Faith", and the Christmas Sermons. In: *Journal of Religion* 47: 100-26, 1967.