



Judaísmo, cristianismo e idealismo alemão: a propósito da correspondência entre F. Rosenzweig e E. Rosenstock sobre Hegel

Arthur Grupillo¹

Resumo:

Durante longos anos entre o final do século XIX e o início do XX, cujos debates são emblemáticos para a filosofia da história, o enfrentamento com a militância cristã, como é o caso de Franz Rosenzweig, significou ao mesmo tempo um combate à filosofia da história de Hegel. Na correspondência com Eugen Rosenstock, historiador e filósofo cristão, Rosenzweig é constantemente levado a estabelecer um contraponto quase maniqueísta entre judaísmo e cristianismo, de modo que a salvaguarda da ideia de redenção parece exclusiva do primeiro, enquanto o cristianismo aparece como a única religião para a qual o mundo é essencialmente movimento e mudança, reforçando assim a interpretação secularista de matriz hegeliana, e que Rosenstock tenta desfazer.

Palavras-chave: Redenção, judaísmo, cristianismo, idealismo alemão, filosofia da história

Abstract:

many years between the ends of the 19th century and the beginnings of the 20th, whose debates are emblematic for the philosophy of history, the intellectual struggle against Christian militancy, as in the case of Franz Rosenzweig, has meant at the same time a struggle against Hegel's philosophy of history. In the correspondence with the Christian historian and philosopher Eugen Rosenstock, Rosenzweig is constantly lead to establish an almost Manichean counterpoint between Judaism and Christianity, so that the safeguard of the idea of redemption seems exclusive to the former, while Christianity appears as the only religion for which the world is essentially movement and change, thereby reinforcing the secularist interpretation informed by Hegel, and whose tendency Rosenstock tries to dismount.

Keywords: redemption, Judaism, Christianity, German idealism, philosophy of history

81



1 Professor da Universidade Federal de Sergipe (UFS). Doutor em filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, ambos da UFS. Membro do Grupo de Estudos e Pesquisa em Filosofia da História e Modernidade. (NEPHEM).





Apresentação²

Gostaria de agradecer, inicialmente, a oportunidade muitíssimo honrosa de participar desta mesa com tema filosófico no âmbito das comemorações dos 90 anos de Dom Luciano Duarte, arcebispo emérito da cidade de Aracaju e professor emérito da Universidade Federal de Sergipe, onde atuou proficuamente no departamento de filosofia.³ Quero dizer que o mais interessante, neste evento, chamado também “Perfis”, em alusão à diversidade de saberes aos quais se dedicou Dom Luciano, é que ele forma sem dúvida uma unidade. Unidade esta muitas vezes questionada e de difícil compreensão para o homem comum, como a que existe, desde sempre, entre a filosofia e a fé cristã. O gnosticismo muitas vezes tentou reduzir esta àquela. O fideísmo tentou, por sua vez, o caminho oposto. E ambos constituem heresias retumbantes, tanto do ponto de vista filosófico quanto do ponto de vista da religião cristã. Muito mais precisa é a chamada “contradição equilibrada” de Pascal, quando afirma:

“A nossa religião é sábia e louca; sábia, porque é a mais sábia e a mais fundada em milagres, profecias, etc.; louca, porque não é tudo isso que nos faz o que somos; o que faz é condenar os que não o são, mas não crer nos que o são. O que os faz crer é a cruz, *ne evacuata sit crux*. E, assim, São Paulo, que veio em sabedoria e em sinais, disse que não veio nem em sabedoria nem em sinais”.⁴

O cristianismo, desde o início, procurou equilibrar-se delicadamente entre a sabedoria dos gregos e os “sinais” da profética judaica, apropriando-se de um e de outro, sem se deixar identificar nem com um nem com outro. Embora diferentes questões tenham rapidamente dominado o cenário da patrística no século II, principalmente em relação à filosofia grega, uma demanda que mais urgentemente teve de ser resolvida, em seu estágio inicial, fora a relação entre o cristianismo e o judaísmo. “As cartas de Paulo, no Novo Testamento, apontam a importância dessa matéria no primeiro século da história cristã, uma vez que uma série de questões doutrinárias e práticas passaram a ser consideradas. Os cristãos gentios

2 Texto apresentado no Seminário “Dom Luciano Duarte: Perfis”, comemorativo dos 90 anos do Arcebispo Emérito de Aracaju. A apresentação ocorreu no dia 28 de janeiro de 2015 no Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe.

3 Sendo sua obra filosófica mais conhecida: *A natureza da inteligência no tomismo e na filosofia de Hume*. Aracaju: J. Andrade, 2003, fruto de sua tese de doutoramento defendida na Sorbonne em 1957 e só tardiamente traduzida e publicada em língua portuguesa.

4 Pascal, G. *Pensamentos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p.182 (Pensamento 588)



(isto é, os não-judeus) deveriam ser obrigados a circuncidar-se? Os cristãos teriam que observar as leis judaicas sobre o que comer? E como o Antigo Testamento deveria ser corretamente interpretado?”⁵

Pois bem, algumas vezes as duas delimitações estão tão intimamente ligadas, que é impossível tratá-las separadamente. O que me proponho aqui é indicar uma das fisionomias possíveis da tensão entre filosofia e fé cristã a propósito da filosofia da história. Para isso, tomei a iniciativa de apresentar sucintamente o diálogo entre um pensador judeu, Franz Rosenzweig, e um pensador protestante, Eugen Rosenstock,⁶ como parte da tentativa de acomodar uma perspectiva mais ampla a que eu chamo ousadamente “ortodoxia cristã”, e que inclui, obviamente, o melhor da teologia católica e o melhor da teologia protestante, segundo penso. Digo isso inspirado pelo apologista cristão G.K. Chesterton, membro da Igreja da Inglaterra por mais de vinte anos e convertido à Igreja de Roma aos 48 anos de idade. Na verdade, a correspondência entre Rosenzweig e Rosenstock é apenas um capítulo, a ser ainda desenvolvido, na pesquisa que venho empreendendo sobre as aproximações e divergências entre idealismo alemão e cristianismo ortodoxo, particularmente entre Hegel e Chesterton. Com efeito, a crítica da filosofia da história hegeliana constituiu uma das frentes principais do pensamento judeu. Minha suspeita é a de que, se for possível mostrar as afinidades do pensamento cristão ortodoxo com o pensamento judeu, obviamente sem identificá-los, teremos uma boa chance de demarcar os limites desse mesmo cristianismo ortodoxo em relação à filosofia de Hegel. *Acredito que uma certa postura em relação à história é capaz de delimitar bem as duas coisas.* E o diálogo com a temporalidade sagrada do judaísmo é, por sua vez, também capaz, por uma afinidade eletiva, de apoiar essa distinção.

Portanto, não chego como protestante, que de fato sou, a uma festividade católica, propondo um diálogo entre judaísmo e protestantismo, completamente deslocado, como um convidado deslocado numa festa de poucos conhecidos. Não. É inicialmente na condição de professor e entusiasta da filosofia que me permito esse diálogo; depois, na condição ainda mais profícua da fraternidade cristã, que diante dos complexos desafios contemporâneos, tanto no contexto nacional quanto no transnacional, mais nos une do que divide; e se mesmo esta ainda não bastasse, há ainda a própria condição humana, que São Paulo chamou de “indesculpável”, por naturalmente conhecer a Deus e à lei do coração. (Epístola aos Romanos 1.20 e 2.14-15)

Antes de mais, no entanto, preciso dizer algumas poucas palavras sobre os pensadores aqui em discussão. Franz Rosenzweig (1886-1939), nas-

5 McGrath, A. *Christian Theology: an Introduction*. Chichester, England Malden: Wiley-Blackwell, 5.ed., 2011, p.70

6 Devemos a Stéphane Mosès a exploração filosófica dessa correspondência.



cido na cidade de Kassel, na Alemanha central, é um dos mais eminentes filósofos e teólogos judeus entre os séculos XIX e XX, tendo influenciado grande parte do pensamento judaico contemporâneo, nas figuras de Walter Benjamin ou Emmanuel Lévinas, por exemplo. A experiência da Primeira Grande Guerra leva Rosenzweig a uma redescoberta do judaísmo, herdado de uma família meramente assimilada à nação alemã, cujas práticas judaicas eram tidas como “frouxas” pela geração seguinte mais “radical”. Desde sua participação efetiva na guerra, Rosenzweig antecipou seus sentimentos em relação à filosofia da história de Hegel, na qual o Absoluto, sujeito da história, cobra quaisquer custos necessários, principalmente na forma de vítimas humanas, à consecução dos mais altos fins do Espírito. Seu contemporâneo, Eugen Rosenstock (1888-1973), historiador e filósofo de fortes incursões teológicas, provém, assim como Rosenzweig, de uma família de origem judaica assimilada; porém, em vez de radicalizar-se judeu, converte-se ao cristianismo e se torna uma das mentes mais conscientes dessa tensão, que se expressará de forma exemplar na correspondência entre os dois.

84



Cristianismo e idealismo alemão: afinidade eletiva por contraste ao pensamento judaico

Depois da morte de Hegel, em 1831, a filosofia alemã entraria, segundo Herbert Schnädelbach, numa crise de identidade da qual não sairia até o presente.⁷ Slavoj Žižek vai além, ao colocar essa situação na base da filosofia contemporânea. Para ele,

poderíamos considerar que a filosofia dos últimos dois séculos constituiu-se por um distanciamento de Hegel. Hegel encarna o monstro do “panlogicismo”, da mediação dialética total da realidade, da dissolução total da realidade no automovimento da Ideia; frente a esse monstro, afirmou-se de maneiras diversificadas o elemento que supostamente escaparia à mediação do conceito.⁸

Digo isto para tornar compreensível por que não é raro relacionar-se certa imagem da história com o modelo teleológico que caracteriza o pensamento histórico do ocidente, “tanto na forma religiosa da teodiceia cristã como na forma secularizada de uma dialética da razão imanente à história”.⁹ Sem querer ainda entrar nos detalhes da contraposição entre tal modelo teleológico da história e o modelo alternativo da esperança messiânica judaica, associado a pensadores judeus como Rosenzweig ou

7 Cf. Schnädelbach, H. *Philosophie in Deutschland 1831-1933*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

8 Žižek, S. *O mais sublime dos históricos: Hegel com Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991, p.13

9 Mosès, Stéphane. *El Ángel de la Historia: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Madrid: Cátedra, 1997, p.23



Benjamin, também esta tendência de vincular a filosofia teleológica da história com a teodiceia cristã ou, em sua forma secularizada, com uma dialética da razão, já de imediato identifica, está-se a ver, o cristianismo com o idealismo alemão de modo demasiadamente apressado.

É que durante longos anos entre o final do século XIX e o início do XX, cujos debates são emblemáticos para a filosofia da história, o enfrentamento com a militância cristã, como é o caso de Rosenzweig, significou ao mesmo tempo o combate à filosofia da história de Hegel. O cristianismo é visto como o princípio fundador de uma civilização que se apresenta como o último representante histórico do Absoluto. A história como a “religião do século dezenove” – expressão de Rosenzweig – era uma consequência inscrita no próprio destino do cristianismo, a saber, secularizar-se, como já havia diagnosticado o jovem Hegel.¹⁰

Na correspondência com Rosenstock, Rosenzweig é constantemente levado a estabelecer um contraponto quase maniqueísta entre judaísmo e cristianismo, de modo à salvaguarda da ideia de redenção parecer exclusiva do primeiro, enquanto o cristianismo aparece como a única religião para a qual o mundo é essencialmente movimento e mudança, reforçando assim a tendência secularista de matriz hegeliana. Para Rosenstock, contudo,

a dualidade do espiritual e do temporal sempre definiu a essência mesma do cristianismo; neste sentido, o mundo moderno representa para ele um desafio, mas não um questionamento radical; simplesmente, na tensão sempre presente entre o espiritual e o temporal, este último tende a ter cada vez mais peso.¹¹

Nesse sentido, a discussão teológica é abandonada em detrimento de uma análise do papel do cristianismo na história da Europa moderna, como veio a tornar-se, aliás, tese sociológica clássica, embora em *A Estrela da Redenção* Rosenzweig insista em mostrar que “o judaísmo e o cristianismo representam duas visões, opostas e complementárias, de uma mesma utopia”.¹²

Paradoxo da história

Aqui, nesta insistência, arriscamos a formulação de uma hipótese: a de que a tendência em identificar cristianismo e história imanente é herética, inspirada por Hegel e possivelmente por uma interpretação secularista e modernista de alguns escritos protestantes. Pelo contrário, a genuína interpre-

10 Cf. Hegel, G.W.F. “Der Geist des Christentums und sein Schicksal”. In: Frühe Schriften (Werke 1). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2014.

11 Mosès, op.cit., p.41

12 Ibid., p.40 Cf. Rosenzweig, F. *Der Stern der Erlösung*. Freiburg: Universitätsbibliothek, 2002.



tação da mensagem cristã não poderia abrir mão do que gostaria de chamar de *paradoxo da história*, obediente, porém vigilante, à famosa recomendação paulina na Epístola aos Romanos, quando diz “não vos conformeis com este século, mas transformai-vos pela renovação da vossa mente, para que experimenteis qual seja a boa, agradável e perfeita vontade de Deus” (Rm 12.2), obediente, numa palavra, ao ordenamento, por assim dizer, “perverso”, de agir na história imanente sem perder de vista a redenção enquanto restauração completa de todas as coisas, indeterminadamente adiada na expectativa da parusia.¹³ Tal paradoxo, numa expressão, nos questiona: “Será que o homem comum é capaz de odiar o mundo o bastante para mudá-lo, e, no entanto, amá-lo o bastante para achar que a mudança vale a pena?”¹⁴

A referência a Rosenzweig, na verdade, tem aqui apenas uma função heurística e não pretende de forma alguma abordar a questão judaica com a merecida profundidade. Ela visa apenas tornar clara a tendência sempre mais forte de identificar o cristianismo com a filosofia teleológica da história imanente, numa palavra, com o idealismo absoluto de Hegel. Sem dúvida, diz Rosenstock, o cristianismo é, em comparação com o judaísmo, uma religião moderna, mas isso não significa que ele se identifique sem mais com a civilização moderna. Entretanto, a resposta de Rosenzweig é franca e contundente demais para ser ignorada, pois ela toca o núcleo do paradoxo:

O cristianismo se identifica com os impérios (atualmente diríamos que se identifica com o mundo), o judaísmo se identifica consigo mesmo (exemplo, o sionismo). Neste mundo que, por força da universalidade (joânica) chega a perder sua substância própria, o judaísmo representa o único ponto de contradição, de limite, isto é, a única garantia da *realidade* do mundo cristão. Se não existisse, só haveria impérios.¹⁵

O paradoxo cristão, que para o pensamento ortodoxo contém o seu melhor, isto é, a disposição de agir na história sem perder de vista a trans-

13 A isso Heidegger chama de “tremenda dificuldade da vida cristã”, em contraposição à via mística. Cf. Heidegger, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*. Petrópolis: Vozes, 2010, p.111. Sabemos que, nas lições sobre a fenomenologia da vida religiosa, Heidegger estava sob profunda influência de Lutero. Aliás, tanto é ambígua a exigência de reconciliação com a história empírica no pensamento protestante, que Hegel denomina de “bela subjetividade do protestantismo” a subjetividade que “desdenha qualquer reconciliação com a existência empírica”, convertendo a poesia de sua dor “na prosa da satisfação com esta finitude”, no modelo da boa consciência kantiana. Cf. Hegel, G.W.F. *Fé e Saber*. São Paulo: Hedra, 2009, p.26-7

14 Chesterton, G.K. *Ortodoxia*. São Paulo: Mundo Cristão, 2007, p.119 A caracterização dos paradoxos do cristianismo como algo que se assemelha a uma “perversidade” é criação literária de Chesterton, para definir a principal e melhor característica da fé cristã. Por outro lado, Žižek explora esta ideia de forma claramente distorcida. Cf. Žižek, S. *The Puppet and the Dwarf: The perverse core of Christianity*. Cambridge/London: The MIT Press, 2003.

15 Rosenzweig-Scheinmann, R. & Casper, B. *Franz Rosenzweig, Der Mensch und sein Werk, Briefe und Tagebücher*. 2. Bd. 1918-1929. Haia: Martinus Nijhoff, 1979, p.305 *apud* Mosès, op.cit., p.48. A expressão “joânica” se refere aqui ao fato de, na *Filosofia da Revelação*, Schelling propor a intrigante divisão entre três fases do cristianismo. A de Pedro, que vai dos primórdios até a Reforma, a de Paulo, que vai da Reforma à Revolução Francesa, e a de João, que vai daí em diante, até o cristianismo ser absorvido pela sociedade.

condência crítica representada pela expectativa messiânica imprevisível da restauração de todas as coisas, ameaça constantemente degenerar na identificação com o mundo, sobretudo com a história política, degeneração esta da qual Hegel fora o mais enfático e cruel representante. Por isso, para Rosenzweig, o cristianismo nunca poderá esquecer-se de sua origem judaica, sob o risco da assimilação. Ele reconhece, desta forma, que o grande enigma está no fato de existirem dois paradigmas da redenção dentro de uma mesma civilização, como manifestação da finitude definitiva da condição humana.¹⁶ Mas eu gostaria de sustentar, com o apoio de Chesterton, que tal paradoxo é intrínseco ao próprio cristianismo, e que pode ser formulado de modo mais ou menos independente da questão judaica, a saber, de que se trata do enigma, não de dois messianismos, mas de dois aparecimentos do mesmo Messias, se levarmos em conta a expectativa da parusia cristã.¹⁷

Cristianismo e judaísmo: afinidade eletiva por contraste ao idealismo alemão

Ao considerar Hegel como autor de uma teodiceia histórica, Rosenzweig pretende chamar atenção para o fato de que é o Deus da religião, e não da história, que tem de salvar o homem. Isto não poderia ser, em linhas gerais, uma interpretação incorreta do espírito do cristianismo que, para todos os efeitos, permanece religião. Mas é contra este mesmo espírito dizer que toda ação na história é naturalmente profana e pecaminosa, precisamente pelo fato de a primeira vinda do Messias ter aberto caminho para a ação humana.¹⁸ Com efeito, a ideia de Rosenzweig reflete um juízo sobre a história marcado pela experiência da Primeira Grande Guerra. Não por aca-

16 Cf. Mosès, op.cit., p.48

17 Em linhas gerais, a correspondência com Rosenstock não dista muito da redação da tese de doutoramento de Rosenzweig, *Hegel e o Estado* – que identifica mais estritamente o cristianismo com a história imanente –, embora sua tese só viesse a ser publicada em 1920, próximo à data de publicação de *A Estrela da Redenção*, na qual ele parece fazer uma leitura mais cordial do cristianismo e de seus paradoxos, que poderíamos entender, em parte, como oriundos do vínculo com o judaísmo. Cf. Rosenzweig, F. *Hegel e o estado*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

18 É nesse sentido que eu falava de uma interpretação “modernista e secularista” de certos escritos protestantes. As diferenças, por exemplo, entre a teologia da graça de Agostinho e a teologia da justificação luterana, ou a teologia da predestinação reformada, são dignas de nota. Na pós-reforma, luteranos e calvinistas (e é bem possível que o próprio Lutero e o próprio Calvino não tenham nisso qualquer dolo) lutavam por estabelecer fronteiras doutrinárias que se confundiam cada vez mais com fronteiras nacionais, acirrando as diferenças com os católicos e entre si. Isto deixou marcas tanto na doutrina luterana da justificação pela graça quanto na doutrina calvinista da predestinação, que pareciam ofender o senso mais comum da responsabilidade humana e da justiça de Deus. Por outro lado, Agostinho defendia a complexa perspectiva, ratificada no Concílio de Trento, segundo a qual a graça, muito longe de limitar o livre arbítrio do ser humano, é precisamente o que o torna possível (*liberum arbitrium liberatum*), libertando-o do pecado ao qual estava originariamente preso (*liberum arbitrium captivatum*). Mas Lutero nunca pensou diferente disso. Só posteriormente ficou claro que esta controvérsia, paradigma da divergência entre a igreja protestante e a igreja católica, era de fato apenas um mal-entendido, devido ao estilo combativo de Lutero e, muito mais, aos esforços de seus seguidores, para quem a prioridade era demarcar a identidade da igreja nacional em contraposição à igreja romana. Cf. McGrath, op.cit., Cap.4 “The Doctrines of Human Nature, Sin, and Grace”, p.1327-1433



so, em *A Estrela da Redenção*, ele atribui ao cristianismo a concepção de uma história sagrada ao mesmo tempo imanente à história profana. A ideia de uma existência radicalmente alheia à história profana, que corresponde à forma genuína do povo judeu, Rosenzweig só a concebeu “com o reverso, ou a inversão, da teoria hegeliana da história, no momento em que a catástrofe de 1914-1918 lhe confirma sua pertinência e desmascara, a um tempo, sua perversidade absoluta”.¹⁹ A recaída do jovem Rosenzweig no judaísmo radical é fruto de uma falsa identificação entre Hegel e o cristianismo. Ou, melhor dizendo, entre a perversidade de Hegel e a “perversidade” cristã.

Este é o ponto no qual a máscara da identificação entre Hegel e o cristianismo se desfaz, pois só podemos falar de uma inversão de Hegel, no sentido de uma não-história de inspiração judaica, se pudermos falar, da mesma forma, de uma história do cristianismo ou do cristianismo *como história*. A hipótese de que há uma intemporalidade litúrgica que “se separa da marcha dos que se aproximam da redenção pelo trabalho dos séculos”²⁰ só se mantém se for possível descrever estritamente o cristianismo como história, e não como religião, isto é, como doutrina que não preserva um núcleo não sujeito à mudança histórica. Mas não é disso somente que se trata. Não se trata do envolvimento do cristianismo, enquanto instituição, com as vicissitudes da história profana. Trata-se, antes, da ideia de que o próprio cristianismo muda, até tornar-se outra coisa que não ele mesmo, secularizando-se, dissolvendo-se na filosofia que é, por sua vez, história absoluta.

Ora, o próprio Rosenzweig, operando correções na sua tese, criticada como “quietista” por Gershom Scholem, “sem deixar de afirmar que a vocação religiosa do povo judeu é, em seu princípio mesmo, transcendente à história, teve que admitir que, em sua fase atual de secularização, esta vocação não poderia deixar de submeter-se à prova nos e através dos compromissos históricos.”²¹ Mas isso não difere, de forma alguma, do desafio cristão, como dito anteriormente, de agir no mundo sem se identificar com ele, sem se imiscuir na trama dos interesses mundanos, mas modificar o mundo por uma renovação espiritual, guardando e aguardando a transcendência redentora.

19 Mosès, op.cit., p.51 Na verdade, embora isto escape do alcance do presente trabalho, poder-se-ia dizer que “O ponto central da crítica de Rosenzweig à visão hegeliana da história se refere à questão do nacionalismo moderno”. Ibid., p.60 “O que Hegel escreve na *Filosofia do Direito* é a emergência do nacionalismo moderno como forma secularizada da ideia de eleição. Para Rosenzweig, esta secularização não é mais que o último avatar de um processo muito mais antigo, ligado à transformação que o cristianismo realiza nas categorias centrais do judaísmo. Efetivamente, o projeto fundamental do cristianismo não é abolir as categorias religiosas nascidas do judaísmo, mas universalizá-las. Em certo sentido, Hegel segue sendo fiel à inspiração mesma do cristianismo quando enuncia a tese segundo a qual todos os povos podem aparecer num momento dado como investidos de uma missão história pelo Espírito universal.” Ibid., p.62

20 Ibid., p.58

21 Ibid., p.59