

## O ESPÍRITO DO CRISTIANISMO E SEU DESTINO\*

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **O espírito do cristianismo e seu destino**. Tradução de Adilson Felício Feiler; Agemir Bavaresco; Federico Orsine; Paulo Konzen; Marcio Schäfer. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2021.

Fabiano Veliq\*\*

*Der Geist des Christentums und sein Schicksal (O espírito do cristianismo e seu destino)*, texto que pertence à época do autor em Frankfurt e é sem dúvida o texto mais importante dos agrupados na coleção de Nohl<sup>1</sup>. Esse texto se torna extremamente importante também pelo contexto em que é escrito. A revolução francesa acabara de acontecer enquanto Hegel cursa teologia em Tübingen e isso irá impactar de maneira fundamental a proposta hegeliana de visão da história. Para além disso, nesses escritos de juventude de cunho mais teológico, Hegel já acentua o caráter político da religião (no espírito da Escola de Tübingen) e a crítica à Igreja enquanto instituição (e aqui se afasta da postura de Möhler, que encara a Igreja como encarnação perene do Cristo).

O que Hegel pretende em grande medida em seus escritos de juventude é por meio da religião propor uma visão de mundo na qual a multiplicidade do espírito humano possa a se expressar em sua plenitude. Para o filósofo, seria preciso então repensar o cristianismo a partir de sua matriz judaica, que para Hegel revelaria uma negação de toda autonomia religiosa, política e ética, pois fazia concentrar todas essas dimensões em uma figura de Deus terrível. É neste âmbito que a figura do Cristo proporia reconfigurar a noção de Deus a partir de dentro do judaísmo, trazendo uma reforma moral nunca antes vista no judaísmo. Uma moralidade que parte do pressuposto da liberdade do sujeito e não em regras enrijecidas do formalismo judaico.

Essa tônica é evidenciada ao longo do texto *O espírito do cristianismo e seu destino*. Em seu primeiro capítulo, Hegel faz questão de evidenciar o caráter formalista da lei judaica a

---

\* Comunicação recebida em 03/10/2023 e aprovada para publicação em 15/04/2024.

\*\* Doutor em Filosofia pela UFMG e em Psicologia pela PUC Minas. Mestre em Filosofia da Religião pela FAJE. Professor do Departamento de Filosofia da PUC Minas. E-mail: [veliqs@gmail.com](mailto:veliqs@gmail.com).

<sup>1</sup> Hermann Nohl, discípulo de Dilthey, publicou o livro *Hegels theologische Jugendschriften*. Esse texto de Nohl foi traduzido para o inglês por T. M. Knox, publicado primeiramente em 1948, e novamente em 1971 e 1977.

partir da figura de Abraão e Moisés como forma de evidenciar que tal formalismo coloca o povo judeu sempre como um povo estranho à sua própria lei, de forma que o caráter servil seria a marca do povo judeu. Ao se colocarem como simples “servos” de um Deus altíssimo, a religião judaica seria uma religião extremamente empobrecida, que não teria a liberdade, mas sim a servidão como caráter principal.

No segundo capítulo, Hegel apresenta a figura de Jesus como aquele que foi capaz de romper com essa lógica servil, propondo uma relação com Deus que não passaria pela subserviência, mas estaria ancorada na noção de filiação e de amor. Nesse capítulo especificamente Hegel tentará mostrar como que a dimensão da liberdade e do amor proposta por Jesus pode ser vista em diversas passagens bíblicas, dando especial ênfase ao Sermão da Montanha evidenciado no evangelho de Mateus e às parábolas do evangelho de Lucas.

No terceiro capítulo, Hegel se propõe opor a religião judaica à religião trazida por Jesus; da religião da subserviência à religião do amor. Não mais o império da lei, mas sim o império da graça. Enquanto na dinâmica da lei está contida a noção de castigo como destino do homem, na reconciliação do amor proposta por Jesus a noção de “castigo” se esvanece. Segundo Hegel (p. 125-126),

[...] o medo diante da pena é o medo diante de algo estranho; pois, mesmo que a lei seja reconhecida como lei própria, ainda assim, no medo diante da pena, a pena é algo estranho se ela não for representada como medo de não ser digno; mas, na pena, à indignidade acrescenta-se também a efetividade de uma infelicidade pela qual o conceito de ser humano está perdido, quer dizer, do qual o ser humano se tornou indigno; logo, a pena pressupõe um senhor estranho desta efetividade; e o medo diante da pena é medo diante dele – no destino, ao contrário, a potência inimiga [é] a potência da vida tornada hostil, então o medo diante do destino não é o medo diante de algo estranho.

No destino o homem reconhece a sua própria vida como pertencente a si mesmo e visa a uma aproximação de si. O destino criaria uma nostalgia, e nessa nostalgia haveria a possibilidade de aproximação da própria vida consigo mesma, reconhecendo-a como alegria. Esse sentimento da vida que se volta a encontrar a si mesma é o que Hegel chama de amor, o que se reconcilia com o destino. O destino dessa forma não é algo estranho como o castigo, mas é consciência de si mesma, é reconciliação da vida consigo mesma. E é por isso que o destino possuiria para Hegel uma dimensão mais extensa que o castigo. Enquanto o primeiro vem da própria natureza humana, o segundo viria de algo externo.

A reflexão que Hegel propõe sobre a noção de castigo e destino é importante para tratar de maneira “iluminista” tanto os milagres de Jesus como o fato de Jesus perdoar

pecados. Nesses relatos sobre a vida de Jesus estaria em jogo de que forma Jesus seria capaz de reconciliar o homem consigo mesmo mostrando uma dimensão da religião que não passaria por uma lei externa, vinda de fora, mas a partir do reconhecimento do destino do homem na reconciliação em amor. Segundo Hegel, “mas o amor não reconcilia só o pecador com seu destino, mas também o homem com a virtude, isto é, se o amor não for o único princípio da virtude, então toda virtude seria, ao mesmo tempo, um vício (*Untugend*)” (p. 146). Ao invés de um sentimento em relação a uma lei externa, Jesus propõe uma servidão a uma lei própria, e por isso a proposta de Jesus pode ser entendida por Hegel como uma reconciliação da vida consigo mesma, da natureza humana consigo mesma.

No capítulo quatro dessa obra, Hegel proporrá uma visão da encarnação que marcará em grande medida a sua trajetória sobre o tema. Depois de mostrar que a religião proposta por Jesus se vincula à dimensão do amor e, por isso, é de reconciliação do homem consigo mesmo, Hegel passa a mostrar em que medida tal religião pode ser vista já na pessoa do próprio Jesus como “encarnação de Deus.”

Para evidenciar isso, Hegel propõe que Jesus tinha plena consciência de que Deus está n’Ele “porque o divino é pura vida” (Weil das Göttliche reines Lebenist) (Hegel, 1798-1799/1970, p. 162), mas ao mesmo tempo se reconhece como pertencente a algo mais alto que Ele. Segundo Hegel, seria por essa razão que Jesus nunca se autoproclamava Deus, mas como “filho de Deus”. Por esta expressão Hegel entende a percepção de Jesus como pertencente a uma natureza superior, mas de maneira limitada, enquanto homem. A relação entre Jesus e Deus é vista de uma ótica da participação do humano na divindade, assim como a participação do divino no humano. Jesus é a singularização do divino enquanto modificação da vida que se opõe aos outros, enquanto individualidade que evidencia como fenômeno que se distingue entre a essência (*Wesen*) e a figura. A essência é o que se move, o que é ativo em Jesus, e é a isso que segundo Hegel Jesus chama de Espírito de Deus, aquilo que do divino se move nele. E por isso que para Hegel há uma diferença entre o divino e o homem nesse momento, pois o divino é algo mais elevado que o segundo, mas a diferença de Jesus frente aos seus discípulos seria já a percepção de que havia a participação do humano no divino.

Para enfatizar seu ponto, Hegel se propõe a analisar o prólogo do evangelho de João. A análise hegeliana, no entanto, tem em vista demonstrar o caráter conciliatório entre o divino e o humano a partir da encarnação de Jesus. Hegel evidenciará que no prólogo do evangelho de João, “No princípio era o Logos, e o Logos estava com Deus e o Logos era Deus”, o que se

revela seria a aparência enganosa de juízos, pois os predicados ali presentes não seriam conceitos e nem universais, mas seriam eles mesmos, o ente, o vivente.

Hegel propõe que não há como apreender o divino por meio de conceituação e por isso que toda tentativa de expressar o divino na linguagem de uma reflexão se torna antagônica, pois não capta a vida presente no divino, que é a própria vida. Hegel propõe que devemos tomar a noção de Logos no prólogo de João como sendo algo real, como sendo um indivíduo. De maneira subjetiva é aceitá-lo como razão. Caso o aceitemos como indivíduo real, o aceitamos como uma particularidade, isto é, como realidade mais singular e mais exclusiva; e caso o aceitemos como razão, o aceitamos segundo a sua universalidade, isto é, como puro ser pensado.

Deus e o Logos tornam-se distintos porque o Ente (*Seiende*) deve ser tomado de um ponto de vista duplo, e isso porque a reflexão acaba por supor uma separação entre ela e a coisa refletida. Há sempre a possibilidade do Um indivisível no qual não há antagonismo e ao mesmo tempo a possibilidade de separação e divisão infinita do Um. Segundo Hegel, “Deus e Logos são diversos apenas na medida em que aquele é a matéria na forma do Logos; o próprio Logos está junto de Deus, eles são uno [Eins]” (p. 166).

A própria multiplicidade e infinitude do real é a infinita e múltipla divisibilidade do real através do Logos. Por isso que para Hegel o mundo não é uma emanção da divindade, pois dessa forma tudo seria divino, mas o real é emanção no sentido de ser parte da divisão infinita, mas mantendo uma vida à parte. Percebemos que Hegel procura justificar o conceito de criação, caro à tradição cristã. O mundo criado por Deus é divino, porque é criação de Deus, mas não possui a mesma essência do criador. O individual, o limitado como oposto ao todo é um ramo da árvore infinita da vida. Segundo Hegel, “cada parte, além da qual o todo é, ao mesmo tempo, um todo, uma vida; e esta vida, de novo também como algo refletido, também com respeito à divisão, à relação como sujeito e como predicado, é vida (ζωή) e vida apreendida (φύσις, verdade)” (p. 166)<sup>2</sup>.

Dessa forma é que os homens se reconhecem filhos de Deus. Eles se reconhecem como sendo da mesma natureza divina porque se reconhecem como entes na totalidade da natureza, isto é, os homens agora não tratam a natureza divina como algo estranho a eles,

<sup>2</sup> Essa discussão tem um forte caráter spinozista, uma vez que sabemos que o panteísmo de Spinoza exerce fortíssima influência sobre Hegel e sobre os pensadores alemães do período. O que Hegel tem em mente nesse momento é exatamente fugir do panteísmo spinozista e dar lugar ao homem enquanto possuindo a mesma essência do divino, mas mantendo a sua singularidade. Para uma visão mais pormenorizada do contexto da discussão do spinozismo na época de Hegel confira o texto de Hans Küng especialmente as páginas p. 150-151.

estranho ao seu próprio mundo, mas agora ao se reconhecerem como pertencentes à mesma natureza divina ganham uma nova força, um ganho de vida. Eles não se tornam outros, mas tomam consciência do que já eram, e assim conhecem a Deus e se reconhecem como filhos de Deus. Eles se tornam “iluminados pela verdadeira luz”, eles encontram sua essência não em uma realidade estranha, mas em Deus mesmo, cuja natureza é a mesma da do ser humano. Portanto, o ser humano toma consciência de si mesmo em Deus. Deus toma consciência de si mesmo no ser humano.

Deus e o homem são diversos porque Deus é infinito e o homem é finito, mas não são desiguais, no sentido de heterogêneos, ou seja, de naturezas alheias e estranhas um ao outro. Ambos pertencem à mesma dimensão espiritual, à mesma dimensão ontológica. O homem é imagem e semelhança de Deus, é filho de Deus, Deus é a meta da vida do homem. Da mesma forma que o homem tem fé em Deus, Deus tem fé no homem. Esse homem novo que se reconhece em Deus tem no amor o único princípio da sua vida e por isso pode unificar todas as virtudes no amor.

Hegel critica a doutrina tradicional cristã sobre a questão da encarnação, pois ela pressuporia uma separação intransponível entre o homem e Deus ao separar as duas naturezas (divina e humana). Para Hegel tal separação deve ser abandonada sem cair em uma tendência monofisista típica da escola alexandrina, mas ao mesmo tempo evitando um dualismo da escola antioquina. A posição hegeliana tem em mente resolver esse impasse propondo uma posição intermediária entre o monofisismo e o dualismo, o que será a marca da dialética hegeliana, ou seja, a posição dialética em que se tem afirmação e negação em tensão constante, e isso concluindo-se com uma nova afirmação sobre a divindade e sobre o próprio homem. Para isso Hegel propõe analisar a questão da encarnação do Cristo a partir da identificação do Jesus histórico crucificado e o Jesus da fé ressurreto.

Em Cristo haveria um nexos estreitíssimo entre o homem e o divino que é definido como *ungeheure Verbindung* (vinculação extraordinária) (p. 212-213). Nessa expressão se coloca o problema cristológico como debatido desde o início do cristianismo. É o ponto nodal do cristianismo, e é sobre ele que Hegel refletirá em vários momentos da sua obra.

Para Hegel, a forma como a comunidade cristã lidou com a questão da encarnação enfatizando a sua dimensão de *ungeheuer* é estranha ao pensamento cristão na sua formulação primeira. Isso levaria o pensamento da comunidade a cogitar o divino como um “dado” e associar o Jesus real ao Jesus crucificado, impedindo a religião de se tornar uma vida perfeita

para o homem. Aqui Hegel já se propõe a dissociar a representação do Jesus real ao conceito de Jesus glorificado.

A noção que Hegel tem de “ser” se assemelha em grande medida à reflexão de Spinoza, quando exclui toda forma de dualismo, o que torna impossível pensar uma heterogeneidade entre a essência divina e humana. O relacionamento entre Deus e o homem não pode ser, conseqüentemente, entendido como uma relação intelectual, isto é, uma relação entre um sujeito e um objeto, mas entre o humano e o divino não haveria um abismo de objetividade, mas sim uma relação sinérgica, isto é, uma relação em que ambos os lados são vistos sob a ótica da união diferenciada e não da divisão heterogênea. Nesse ponto Hegel vai além do dogma calcedônico ao evidenciar que a união entre Deus e o homem não teria se dado apenas no Jesus histórico, mas valeria para todo homem. A cristologia hegeliana, nesse sentido, se torna uma antropologia realizada<sup>3</sup>. O que se percebe aqui é a dissolução da especificidade, da singularidade de Jesus e a ampliação da divindade do homem para todo o homem.

Não há na proposta de Hegel a possibilidade de uma diferença de essência entre Jesus e seus discípulos, de forma que para Hegel o próprio Jesus evidenciava essa igualdade de essência entre ele e seus discípulos quando insistia que seus discípulos desfizessem a ideia de Deus vinculada à sua pessoa. Hegel cita Jo 16,7, “Todavia digo-vos a verdade, que vos convém que eu vá; porque, se eu não for, o Consolador não virá a vós; mas, quando eu for, vo-lo enviarei”, como texto para comprovar sua proposta e ao mesmo tempo interpreta tal texto da seguinte forma: “Se vós virdes o divino não mais apenas fora de vós, apenas em mim, senão a vida mesma que tendes em vós, então isso também terá em vós chegado à consciência (João 15, 27), que vós estais desde o princípio comigo, que vossas naturezas são uma no amor e em Deus” (p. 185).

Essa noção de Hegel implicará uma mudança substancial na forma como o filósofo vê a noção de Reino de Deus. A partir das reflexões hegelianas sobre a cristologia, o reino de Deus será entendido como a comunhão de todos como viventes em Deus. Uma “harmonia viva dos seres humanos, sua comunidade em Deus, Jesus chama o Reino de Deus.” (*lebendige Harmonie von Menschen, ihre Gemeinschaft in Gott nennt Jesus das Königreich Gottes*) (p. 191-192). É dessa forma que o reino de Deus se concretiza como reino de amor e liberdade,

---

<sup>3</sup> Aqui percebemos claramente o débito da filosofia de Feuerbach às formulações hegelianas. Toda a noção de que a teologia não passa de antropologia presente na obra *A essência do Cristianismo* (1841) de Feuerbach já encontra nesse momento da obra de Hegel de maneira extremamente clara. O que acreditamos que Feuerbach propõe é exacerbar e levar às últimas conseqüências a proposta hegeliana.

um reino onde todos os homens estão vinculados pelo amor e vivem em plena liberdade, em harmonia uns com os outros, unidos pela verdade que é o próprio Deus.

Essa formulação hegeliana presente já nos escritos de juventude pertence a um debate teológico típico do final do século XVIII e da primeira metade do século XIX. Hegel está neste momento dando a sua contribuição para o debate e formulando as primeiras linhas gerais sobre a noção de encarnação que avançará à medida que desenvolve o seu pensamento. Deus que se fez carne rompe de maneira definitiva a separação entre Deus e homem, rompe com a separação entre mundo humano e mundo divino. Com a encarnação a verdade que é Deus alcança a história, e a história alcança a salvação.