

Centro Universitário Salesiano de São Paulo – Lorena

Gustavo Martins Faustino de Paula

O evangelho moral de Jesus Cristo segundo o jovem Hegel

Trabalho Extraclasse do 3º Período
do Curso de Filosofia do Centro
Universitário Salesiano de São
Paulo

Orientador: Prof. Douglas da Silva

Lorena

2015

O evangelho moral de Jesus Cristo segundo o jovem Hegel

Gustavo Martins Faustino de Paula¹

Resumo: O presente artigo visa analisar o manuscrito hegeliano da juventude *História de Jesus*, a fim de detectar nele os elementos da hermenêutica filosófica da religião empreendida por Kant em seu opúsculo *A religião nos limites da simples razão*. A partir da comparação de ambas as obras, intentar-se-á destacar a influência dos pressupostos filosóficos da ética kantiana na construção do Jesus mestre da moral e apregoador popular da virtude e da religião racional, retratado pelo jovem Hegel em seu evangelho. Sem dúvida, o escrito religioso-teológico *História de Jesus* é a obra hegeliana de mais estrita fidelidade ao kantismo, na qual o incipiente teólogo interpreta os evangelhos em uma perspectiva declaradamente kantiana, aplicando os conceitos filosóficos do criticista alemão e demonstrando profunda concordância com sua filosofia moral.

Palavras-chave: Religião racional. Reino de Deus. Moral. Homem. Dever. Cristianismo.

Sumário: Introdução. 1. O pensamento religioso kantiano e o conceito de religião da pura razão. 2. A importância dos escritos hegelianos da juventude e os pressupostos filosóficos da *História de Jesus*. Conclusão. Referências.

Introdução

Escrever ou falar sobre qualquer filósofo, discorrer seu sistema de pensamento e as contribuições dele originadas, bem como as influências exercidas por determinada linha filosófica, sempre foram, sem dúvida, tarefas não muito fáceis – ingratas, diria alguns – que muitos estudiosos, conscientes, é claro, de suas inúmeras limitações, aventuraram-se empreender ao longo da história, a fim de conhecer e desvendar o caráter peculiar de certos pensadores e “amigos da sabedoria”. Não obstante, empregue-se notáveis esforços de pesquisa e se recolha um vasto arsenal de informações sobre este ou aquele filósofo, todo árduo trabalho não passa de um simples aceno, uma mera apresentação ou – na melhor das hipóteses – um conjunto disperso de conhecimentos que nos permitem entender, muito imperfeitamente, a vida e a contribuição intelectual de determinada personalidade filosófica. Em outras palavras, é possível reconstituir a imagem de qualquer filósofo a partir de fragmentos e informações esparsas de sua vida; entretanto, reconstituir uma imagem não é o mesmo que reconstituir o ser humano real e concreto que foi o pensador, isto é, não é possível entender determinado filósofo – que foi um indivíduo complexo, que viveu em um contexto

¹ Aluno do quarto semestre de Filosofia do Centro Universitário Salesiano de São Paulo (UNISAL) – Unidade Lorena.

histórico, social e cultural diversos – e sua filosofia totalmente, de maneira a esgotar todo o conhecimento que se possa ter dele e de seu pensamento. Este é o primeiro pressuposto para aqueles que desejam trilhar o caminho da pesquisa, a fim de esboçar com maior nitidez e veracidade possíveis a figura tão enigmática e, ao mesmo tempo, encantadora, daqueles que se dedicaram, com sinceridade, na busca da verdade; caso contrário, tomar-se-ia a imagem pela própria personalidade, tendo o pesquisador apenas a ilusão de haver captado o filósofo por completo, enquanto o que se tem é uma *figura*, muitas vezes influenciada e comprometida pela falta de objetividade na pesquisa. Ademais, toda contribuição intelectual no campo da pesquisa deve prezar, acima de tudo, pela observância aos critérios de objetividade, para não resvalar em equívocos ou juízos precipitados.

G. W. F. Hegel pertence a esse grupo de filósofos que, com toda a certeza, não se reduz a certos esquemas e imagens, tamanha complexidade e sistematicidade de seu pensamento filosófico, capaz de abarcar as mais diferentes linhas de pensamento, como o helenismo, o cristianismo e a modernidade nascente, integrando-os em seu “mundo intelectual e conceitual” ou, se se preferir, em seu sistema orgânico e hermético. De fato, estudá-lo não é tarefa fácil, um empreendimento que possa ser executado sem árduo empenho de pesquisa e séria investigação.

O presente trabalho, muito longe de oferecer uma visão aprofundada do filósofo mais renomado do idealismo alemão, é, na verdade, um esforço de pesquisa que visa compreender melhor a fase kantiana da juventude, mais precisamente o momento histórico no qual o jovem Hegel comunga largamente com o pensamento religioso do filósofo iluminista Immanuel Kant, presente em seu livro *A religião nos limites da simples razão*. O fio condutor de toda a investigação é a figura única e inconfundível do Jesus de Kant que, sem nenhuma dúvida, é o Jesus do jovem Hegel: o mestre da moral e apregoador da religião racional, que combate a ideia de uma fé eclesiástica, ligada à observância de normas arbitrariamente impostas por autoridades e ministros de igreja, é o centro em torno do qual gravita toda a reflexão teológico-religiosa do idealista alemão em seu manuscrito *História de Jesus*, quando ainda estava na fase de formação de seu pensamento, após ter estudado no seminário de Tubinga e iniciado o seu preceptorado em Berna.

A relevância dos escritos teológicos da juventude, bem como desta época específica de sua vida e pensamento, residem no fato de ser indispensável para uma real compreensão do filósofo a imersão na história de sua formação intelectual, a fim de obter uma visão mais geral e aprofundada de sua filosofia. Tal conhecimento é condição *sine qua non* para se entender melhor o complexo filósofo da *Fenomenologia do Espírito*, que, criando todo um sistema

filosófico, buscou unir o ideal ao real, com o objetivo de dar uma resposta adequada à cultura de sua época, explicitamente marcada por numerosas cisões e contradições, realidades estas que, a partir de seu sistema de pensamento, seriam supprassumidas e harmonizadas no itinerário da consciência rumo ao saber absoluto.

1. O pensamento religioso kantiano e o conceito de religião da pura razão.

Para se entender o jovem Hegel do último ano de Tubinga e do período de Berna, e a interpretação eminentemente moral, ou melhor dizendo, moralista, elaborada por ele dos quatro evangelhos sinóticos em seu manuscrito *História de Jesus*, faz-se mister esboçar os traços principais do pensamento religioso kantiano, pois fora a partir dele que o incipiente teólogo construiu a figura de um Jesus mestre da moral – já vislumbrado na própria obra kantiana –, apregoador popular da virtude e do reino do bem, este compreendido como a manifestação suprema da razão prática que estabelece normas de conduta para um agir moral adequado, isto é, conforme a lei moral inerente ao próprio homem.

Ademais, é importante ressaltar que o primeiro contato do jovem Hegel com os escritos kantianos aconteceu no seminário de Tubinga, quando estudava filosofia e teologia para se tornar pastor luterano. Por estar localizado no meio de uma região predominantemente católica da Alemanha, o seminário prezava muito pelo rigor dos estudos a fim de preservar a identidade luterana frente às possíveis influências que poderia receber do forte catolicismo ali presente. Nele, “seus professores começaram o diálogo entre a teologia protestante e Kant, alguns refutando e outros tentando traduzir essa teologia em termos kantianos.” (VAZ, 2014, p. 159). Depois de alguns anos, já no início da fase mais madura de sua filosofia, Hegel não só se afastaria do pensamento kantiano como também o refutaria largamente, tornando-se um dos críticos mais impiedosos do filósofo da pura razão. Antes, porém, de romper com a filosofia kantiana e desistir de ser pastor protestante, recebeu uma formação intelectual de cunho *iluminista* (cf. STACCONE, 1989, p. 84), o que fez despertar em Hegel o interesse específico pelo tema religioso, dominado – é claro – pela polêmica contra a superstição religiosa, tópico muito presente no *Iluminismo alemão*.

Em seu livro *A religião nos limites da simples razão*, o filósofo criticista Immanuel Kant interpreta o fenômeno religioso a partir de uma perspectiva puramente

racional, conduzindo sua reflexão filosófica ao ideal da *religião universal da pura razão*, de caráter eminentemente prático e que tem por finalidade única o melhoramento moral do homem. Considerando-a elemento essencial no processo de transformação moral do ser humano, o filósofo alemão procura estabelecer os princípios que a distingue das demais manifestações religiosas, uma vez ser esta a expressão autêntica do espírito religioso inerente ao homem e, portanto, a *vero religio*. Totalmente baseada e *a priori* existente na simples razão humana, esse tipo excelente de *fé religiosa* não encontraria nenhum apoio na especulação metafísica ou em eventos particulares transcorridos na História. A religião da pura razão, como ele mesmo a denomina, é a *religião universal*, pois não está delimitada a nenhuma época, isto é, ao tempo; a nenhum território específico do mundo – espaço –, e a nenhuma cultura: o seu limite é a simples razão, que consegue captar apenas aquilo que se apresenta fenomenicamente ao homem, excluindo assim qualquer espécie de reflexão sobre a natureza metafísica do acontecimento religioso.

A reflexão kantiana sobre a religião inicia com a constatação filosófica da presença de um princípio mal que influencia as ações humanas e que, marcando a História negativamente, torna-se objeto de análise da própria filosofia e, igualmente, das muitas religiões espalhadas pelo mundo. O *mal radical*, “inerente à condição humana” (KANT, p. 35), caracteriza-se num *pendor (propensio)* que impele o homem a praticar o mal e esquivar-se de cumprir o seu dever com intencionalidade adequada, isto é, não condicionada a nenhum interesse que não a satisfação do puro dever cumprido. Este *pendor, inato* ao homem “porque não pode ser extirpado” (KANT, p. 36), o conduz ao afastamento das máximas morais, devido uma *má vontade* que não presta obediência ao dever. O *estado de natureza ético*, sendo de “mútua hostilidade pública aos princípios da virtude e um estado de desregramento interior, do qual o homem natural deve procurar sair o mais depressa possível” (MONDIN, 1982, p. 192), é aquele caracterizado e dominado pelo *vício* e que, por isso mesmo, leva o indivíduo a admitir “em sua máxima de ação a preponderância dos impulsos sensíveis sobre o motivo da lei e comete o pecado.” (KANT, p. 46). No interior do homem há, pois, um constante conflito entre o princípio bom e o princípio mal, e que se torna patente na “multidão de exemplos vivos que a experiência das ações humanas nos apresenta.” (KANT, p. 37).

O caminho de restauração das adequadas disposições morais no ser humano, isto é, da *pureza*, entendida por Kant como aquilo que deve ser o “fundamento último de todas as máximas” (KANT, p. 50), está na *transformação do coração*, que se dá

mediante uma “revolução na intenção do homem (isto é, uma passagem dessa à máxima da santidade)” (KANT, p. 51), quando este “tiver reconhecido uma coisa como inerente a seu dever” (KANT, p. 51), não tendo “necessidade de outro motivo senão dessa representação do próprio dever.” (KANT, p. 51). “Subordinar nossas máximas à lei moral” (KANT, p. 50) é o princípio da manifestação do princípio bom no homem, que, acrescentando a *pureza* em sua máxima, “ainda que não seja santo por isso (pois da máxima à ação há ainda uma grande distância), está no bom caminho para aproximar-se da santidade num progresso infinito.” (KANT, p. 50), rumo ao bem original, que consiste na “*santidade* das máximas no cumprimento do dever.” (KANT, p. 50).

Daí a necessidade, imposta pela razão ao gênero humano, de se criar uma *comunidade ética*, na qual os homens, desejosos de viver segundo as leis da virtude, seriam convidados a se unir em torno de um mesmo e único ideal moral, pois a

dominação do princípio bom [...] não pode ser realizada [...] senão pelo estabelecimento e pelo desenvolvimento de uma sociedade organizada segundo as leis da virtude e em vista dessas leis; de uma sociedade que a razão impõe a todo gênero humano como tarefa e como dever, para que se forme em toda a sua extensão. Somente assim é que se pode esperar uma vitória do princípio bom sobre o mau. (KANT, p. 89).

A condição de possibilidade para o surgimento de uma comunidade ética – ou de um reino do bem, expressão que mais tarde será empregada pelo jovem Hegel na reformulação dos discursos proferidos por Jesus em sua vida pública – é a ideia de uma *religião da pura razão*, universal e válida para toda a humanidade, baseada numa moral *deontológica* e na razão prática do ser humano. Diferentemente das igrejas históricas que possuem normas estatutárias impostas arbitrariamente por ministros eclesiásticos (*imperium*), e cuja legislação não tem como fim último o melhoramento moral dos indivíduos e da sociedade – pois, presas a um “ritualismo” vazio, não dão conta de fomentar a prática da virtude e o cumprimento do dever, requisitos necessários e constitutivos de uma autêntica *fé religiosa* –, a religião racional é a única capaz de manifestar o reino de Deus na História, e garantir o triunfo do princípio bom sobre o princípio mal através da “regeneração da vontade” (RICOUER, 1996, p. 36) do homem e da restauração de sua capacidade de agir livremente.

Para Kant, outro importante fator que torna a religião da pura razão a única verdadeira e realmente necessária à humanidade é a sua capacidade de ser comunicada e difundida universalmente, uma vez que corresponde à lei moral inscrita no interior de

todo homem. Com efeito, o mesmo não ocorre com as crenças e igrejas históricas, pois, baseadas unicamente em *fatos*, não conseguem “estender sua influência para mais além que o limite em que podem, segundo as circunstâncias de tempo e de lugar, chegar os dados que permitem verificar sua autenticidade.” (KANT, p. 98). Tais crenças, consideradas contingentes por não poderem alcançar os homens de todos os tempos e lugares, não devem, portanto, se tornar obrigatórias.

Segundo a perspectiva religiosa kantiana, a *pura legislação moral*, presente no interior de cada ser humano, é a expressão autêntica da *vontade de Deus* e a *máxima de ação* que deve reger a vida dos indivíduos e da comunidade ética. Esta última, tendo como fundamento o princípio de que os homens devem observar as leis de virtude como a *mandamentos divinos*, é a única capaz de “moralizar” o gênero humano. Ademais, Kant define a religião, considerada subjetivamente, como o “conhecimento de todos os nossos deveres *como mandamentos divinos*.” (KANT, p. 145).

A partir do seu conceito de religião, o filósofo alemão elabora a distinção entre *religião revelada* e *religião natural*, alegando a superioridade desta sobre aquela. Para o filósofo,

Aquela em que devo saber de antemão que alguma coisa é um mandamento divino, para reconhecê-lo como meu dever, é a *religião revelada* (ou que exige uma revelação). Ao contrário, aquela em que devo saber de antemão que alguma coisa é um dever antes que possa reconhecê-lo como mandamento de Deus, é a *religião natural*. (KANT, p. 145).

É notória a ênfase kantiana à dimensão prática da religião, que, segundo o filósofo, é a manifestação mais autêntica do espírito religioso, seu fim e sua realização plena no homem. O cumprimento incondicional do dever torna-se, pois, o elemento fundamental de toda religião, o indicador máximo e o fim prático da verdadeira religião da pura razão. Destarte, não se trata de *saber* a maneira que um fato revelado e transmitido por uma crença de igreja aconteceu na História – fé teórica –, e confirmar assim seu conteúdo doutrinário, mas sim de apreender o *valor prático* que ele comporta em si, isto é, a *ideia de ação* que oferece na busca de um *agir* conforme a lei moral da razão, e, portanto, de acordo com o dever. Ademais, “é necessário [...] que a máxima do *fazer*, seja posta no começo e que aquela do *saber*, ou da fé teórica, não vise senão a confirmação e o cumprimento da primeira” (KANT, p. 113), pois “o que a fé de igreja tem de teórico não poderia nos interessar moralmente se não contribuir para o

cumprimento de todos os deveres humanos enquanto mandamentos de Deus (o que constitui o essencial em toda religião).” (KANT, p. 105).

Kant também considera que é possível dividir todas as religiões em dois grupos: “um que *procura favores* (religião de simples culto) e outro, o da *religião moral*, ou seja, da *boa conduta*.” (KANT, p. 55). Sobre a primeira, Kant afirma que nela

o homem se ilude de que Deus pode muito bem torná-lo eternamente feliz sem que tenha, a bem dizer, necessidade de *tornar-se melhor* (pela remissão dos pecados); ou ainda, se isso não lhe parece possível, se ilude de que Deus pode muito bem torná-lo melhor sem que tenha outra coisa a fazer que rezar, o que, na presença de um ser que quer tudo, não vai além do que emitir um voto, ou seja, propriamente o que é não fazer nada. Com efeito, se o simples desejo bastasse, todos seriam bons.” (KANT, p. 55).

Ao contrário da religião cultural, sempre vista com depreciação pelo filósofo da pura razão, a religião moral é a única digna de fé, pois tem como “princípio fundamental que cada um deve, de acordo com suas forças, fazer o possível para tornar-se melhor e isso não ocorre senão quando tiver [...] empregado sua disposição original para o bem, para tornar-se melhor [...]” (KANT, p. 55). Eis por que Kant analisa positivamente o cristianismo – este compreendido em uma dimensão puramente moral – , visto que “entre todas as religiões públicas que jamais existiram, somente a religião cristã possui esse caráter.” (KANT, p. 55). Segundo o filósofo, o cristianismo deve ser entendido como uma *religião natural*, porque cada um pode estar convencido de sua autenticidade pela própria razão. Ademais, a religião natural se caracteriza pela “disposição que a torna suscetível de *uma comunicação externa*.” (KANT, p. 146). Desse modo, a doutrina cristã não deve ser apreciada por ser a portadora de uma *revelação sobrenatural* da parte de Deus, mas sim porque é a religião que mais se enquadra e a que mais elementos compreende da religião moral, porquanto encontra fundamentação na razão prática do ser humano.

É claro que tal concepção do cristianismo, por efetuar a redução da doutrina cristã ao que ensinamento moral, afasta-se da ortodoxia protestante – religião na qual o filósofo foi educado desde a infância. Para Kant, “a doutrina cristã da revelação não pode iniciar pela fé *incondicional* em dogmas revelados (ocultos à própria razão) [...]” (KANT, p. 155), mas sim pelo cumprimento incondicional do dever, de maneira que o elemento natural da religião cristã se sobreponha totalmente ao elemento do conhecimento doutrinário e de sua reflexão. Em última análise, o filósofo propõe

colocar a *práxis* religiosa acima da *teoria*, já que a razão não é capaz de apreender a coisa em si. Portanto, dar demasiada importância a um *dogma revelado*, analisando-o como um fim em si mesmo, e considerar uma “fé estatutária (que, sempre limitada a um povo, não pode encerrar a universal religião do mundo) como essencial para o serviço de Deus e fazer dela a condição suprema para que o homem seja agradável a Deus” (KANT, p. 159), a seu ver, constitui uma *ilusão religiosa*.

Kant acredita que a única utilidade de uma doutrina da revelação, “sobre a qual se funda uma igreja e para a qual são necessários sábios na qualidade de exegetas e conservadores” (KANT, p. 156), é ser um simples meio que visa “tornar a primeira dessas doutrinas [a do cumprimento incondicional do dever] acessível, mesmo para a inteligência dos ignorantes e para dar-lhe difusão e permanência.” (KANT, p. 156). Ou seja, ela é mero *instrumentum* que possibilita a difusão, no tempo e na História, da única e necessária religião, que é moral e conforme a razão humana. Deixando o cristianismo tradicional (revelado) de lado e fazendo uma nova interpretação da fé cristã (muito conforme a sua própria filosofia, aliás!), Kant pretende destacar o elemento natural e de acordo com a razão prática dos ensinamentos cristãos. Não resta dúvida de que, para Kant, assim como para o jovem Hegel de Tübinga e de Berna, Jesus Cristo é aquele que aponta para a realidade da verdadeira e única religião moral, baseada inteiramente na pura fé religiosa, e o apregoador do *verdadeiro culto de Deus*, que é “de fato um *culto dos corações* (em espírito e verdade) e só pode consistir na intenção, na observância de todos os verdadeiros deveres como mandamentos de Deus [...]” (KANT, p. 181-182).

No primeiro capítulo da quarta parte de sua obra sobre a religião – no qual aborda o tema do cristianismo enquanto religião natural – Kant faz como que uma antecipação da exegese moral efetuada pelo jovem Hegel dos evangelhos sinóticos em seu manuscrito *História de Jesus*, possibilitando uma nova interpretação da figura de Jesus e de sua missão. Sem dúvida, a fonte de inspiração do futuro escrito hegeliano proviria desta parte da obra kantiana, a qual retrata um Jesus mestre que “anunciou uma religião pura, universalmente inteligível para o mundo inteiro (natural), penetrante e da qual nós mesmos podemos examinar os dogmas por essa razão como se nos estivessem reservados.” (KANT, p. 149). Assim como o jovem Hegel fará em seu posterior manuscrito, Kant interpreta todas as ações e palavras de Jesus a partir de sua moral deontológica, chegando até mesmo a modificar o sentido de certas expressões bíblicas a fim de conformá-las com sua interpretação moralista. Aquilo que Kant ainda faz com certa “timidez”, sem se ater aos pequenos detalhes das passagens bíblicas, o jovem

Hegel executa com maestria e sem nenhuma modéstia, modificando muitíssimas expressões e palavras de Jesus inteiramente, não respeitando a própria historicidade dos evangelhos e o desenvolvimento da crítica bíblica nos séculos XVIII e XIX. Paul Ricoeur (1996), comentando a hermenêutica filosófica kantiana da religião, afirma que “Kant não manifesta nenhum interesse pelo Jesus da história, como diríamos hoje; importa filosoficamente apenas o Cristo da fé erigido em Ideia ou em Ideal.” Do mesmo modo, a exegese hegeliana não busca a figura do Jesus histórico; sua real intenção é *criar* um mestre da moral que esteja de acordo com as aspirações e necessidades da filosofia kantiana, em consonância com o ideal ético e moral de uma pura religião racional.

Por fim, é importante mencionar um outro aspecto da obra kantiana que sugere a reinterpretção do dogma revelado da encarnação do Verbo divino: para Kant, o essencial prático de tal ensinamento reside no fato de proporcionar ao homem o *arquétipo da humanidade agradável a Deus*, isto é, um esquema representativo, presente *a priori* na mente humana, que *concebe* a humanidade obediente às leis de Deus e que, por isso, torna-se agradável a Ele. Desse modo,

A fé viva no arquétipo da humanidade agradável a Deus (o Filho de Deus) se refere em *si* a uma ideia moral da razão enquanto essa nos serve não somente como linha de conduta, mas também como motivo, e pouco importa, por conseguinte, se parto dessa fé como *racional* ou do princípio da boa conduta. Ao contrário, a fé nesse mesmo arquétipo na área dos *fenômenos* (homem-Deus), enquanto fé *empírica* (histórica), não se confunde com o princípio da boa conduta (que deve ser de todo racional) e seria de todo diferente se se quisesse partir de semelhante crença e dela deduzir a boa conduta. [...] Entretanto, na aparição do Homem-Deus, não é o que cai sob os sentidos, nem o que pode ser conhecido pela experiência, mas ao contrário o arquétipo que se encontra em nossa razão e que damos a esse Homem-Deus como fundamento [...] que é, propriamente falando, o objeto da fé santificadora e essa fé se confunde com o princípio de uma conduta agradável a Deus. (KANT, p. 114).

A ideia do Filho que obedece ao Pai na encarnação é a expressão máxima da obediência às leis morais, pois “o Cristo é a representação por excelência do bom princípio.” (RICOUER, 1996, p. 30). Assim, “a religião aparece assim para o filósofo como a depositária e a guardiã dessa representação, que oferece, por sua vez, a perspectiva da *capacidade* de regenerar uma liberdade cativa, de tornar viva a liberdade.” (RICOUER, 1996, p. 30). Relacionado à representação do arquétipo da humanidade agradável a Deus, que “só pode ser admitido como ideal prático, não como

momento reflexivo do próprio absoluto” (RICOUER, 1996, p. 31), está o conceito de *fé santificadora*, a qual “se confunde com o princípio de uma conduta agradável a Deus.” (KANT, p. 114). Segundo Kant, a fé santificadora “se refere ao que ele [o homem] pode e deve fazer, ou seja, viver uma vida nova em conformidade com seu dever.” (KANT, p. 111).

Também Hegel, na fase madura de seu pensamento, reinterpretaria e integraria ao seu próprio sistema filosófico os dogmas fundamentais do cristianismo, “considerados como expressão das verdades fundamentais do seu próprio sistema.” (REALE, 1991, p. 99). Esse modo de proceder, talvez adquirido no período kantiano de sua juventude, o fez interpretar e entender como “verdades racionais cósmicas” (REALE, 1991, p. 141) os “dogmas da encarnação, paixão, morte e ressurreição de Cristo.” (REALE, 1991, p. 141), mudando radicalmente o dogma cristão tradicional “em função de suas exigências especulativas.” (REALE, 1991, p. 99). Em função desse desvirtuamento, “o cristianismo de Hegel é cristianismo profundamente desnaturado, porque ele rejeita exatamente o que é peculiar ao cristianismo, ou seja, *a dimensão de acontecimento real e histórico da encarnação de Cristo*” (REALE, 1991, p. 99), bem como “a concepção de Cristo como o *Messias e o Salvador pessoal*, ou seja, de Cristo como *verdadeiro homem e verdadeiro Deus*, com todas as consequências que daí derivam.” (REALE, 1991, p. 99).

No próximo tópico abordar-se-á a importância de se conhecer o período hegeliano da juventude e a ideia que o incipiente teólogo fazia do cristianismo quando escreveu a *História de Jesus*, a fim de melhor elucidar a relação existente entre este manuscrito e a hermenêutica filosófica da religião empreendida por Kant na obra *A religião nos limites da simples razão*.

2. A importância dos escritos hegelianos da juventude e os pressupostos filosóficos da *História de Jesus*

Mas, qual a razão de se conhecer e estudar os escritos teológicos do jovem Hegel, visto que as principais contribuições de sua filosofia surgiram no período mais maduro de seu pensamento, a saber, o de seu sistema finalizado? Não seria uma mudança de foco – ou mesmo uma fuga temerária – se ater à reflexão teológica hegeliana da juventude? Qual a relevância dos manuscritos teológicos do mais famoso idealista

alemão, somente publicados no século XX (1907) pelo editor Herman Nohl com o título de *Escritos teológicos da juventude?*

Muitos pesquisadores e estudiosos da filosofia hegeliana responderiam, sem hesitar, que o conhecimento do período da juventude – e dos escritos redigidos nele – não é apenas importante mas realmente necessário para uma maior compreensão do filósofo, haja vista a atenção que se deve dar ao itinerário intelectual de Hegel rumo a elaboração de seu complexo sistema filosófico. Este não nasceu *ex nihilo*, prescindindo do acúmulo de conhecimentos e experiências humanas do próprio filósofo. Com efeito, “a estruturação do seu idealismo foi influenciada de modo determinante pela sua formação intelectual recebida no seminário teológico de Tubinga, formação em larga escala certamente teológica.” (MONDIN, 1982, p. 34). Ademais, “já nos escritos juvenis está explicitamente expressa a intuição determinante de todo o sistema hegeliano, a intuição da *alienação* do real em relação ao ideal, do particular em relação ao universal, do homem em relação a Deus” (MONDIN, 1982, p. 34), pois “desde o começo ele considerou o conceito bíblico como princípio hermenêutico absoluto da realidade como tal, transformando assim uma verdade teológica particular em princípio filosófico universal.” (MONDIN, 1982, p. 34). Se “no passado esses escritos eram quase desconhecidos dos estudiosos, quando não intencionalmente ignorados” (MONDIN, 1982, p. 34), é certo que hoje não é possível mais deixá-los de lado, reduzindo o seu valor de pesquisa a uma mera curiosidade.

Visto que “somente no começo do nosso século [...] é que se descobriu a importância dos escritos teológico-religiosos de Hegel, que durante longo tempo permaneceram inéditos” (REALE, 1991, p. 97-98), o pensamento hegeliano desse período ainda permanece um campo aberto para pesquisa. É importante ressaltar “que os escritos teológicos modificaram consideravelmente a direção geral dos estudos hegelianos, especialmente na Alemanha e na França” (NORIEGA, 1975, p. 8, tradução nossa), o que deu “lugar à denominada *Hegelrenaissance*, que propôs uma mudança radical na maneira de enfocar a figura e o pensamento do filósofo.” (NORIEGA, 1975, p. 8, tradução nossa). Ademais, “o estudo dos escritos teológicos abriria o caminho a uma nova interpretação da *Fenomenologia* como obra culminante da preocupação antropológica hegeliana e centro focal de sua produção.” (NORIEGA, 1975, p. 8, tradução nossa). W. Dilthey, que estudou sistematicamente os manuscritos teológicos para escrever seu livro *História da juventude de Hegel*, publicado em 1905, “chama a atenção sobre a capital importância dos escritos teológicos” (NORIEGA, 1975, p. 8,

tradução nossa), após ter descoberto a enorme relevância “do problema religioso na formação do pensamento de Hegel, sobretudo a significação do Cristianismo, que até então não era levado em conta em sua evolução.” (VAZ, 2014, p. 170). Apesar de ter chegado a uma tese um pouco extrema, e que foi logo contestada, não deixou de acreditar que “as raízes do pensamento de Hegel eram de natureza religiosa.” (VAZ, 2014, p. 170-171).

Após essas breves considerações sobre a importância de se estudar o período da juventude de Hegel, resta analisar diretamente o escrito teológico *História de Jesus*, que Noriega (1975) considera “de grande interesse para a compreensão da formação do pensamento hegeliano”, a fim de apontar com maior precisão os elementos concordantes entre o manuscrito hegeliano e a hermenêutica filosófica da religião empreendida pelo filósofo Immanuel Kant em seu livro *A religião nos limites da simples razão*. Algumas informações que já foram mencionadas no primeiro capítulo acenam para a relação existente entre as duas obras, indicando a chave de leitura da narrativa hegeliana sobre a vida de Jesus. O pensamento religioso kantiano é o fundamento filosófico sobre o qual o jovem Hegel constrói sua reflexão teológica, o instrumento a partir do qual dá forma à sua exegese. Não é possível pensar a *História de Jesus* prescindindo da filosofia kantiana, e assim deixar de fazer menção à marca que esta deixou no jovem teólogo. De fato, a obra que Kant escreveu em 1793, ano em que Hegel se dirige para Berna, “teve impacto muito grande sobre os seminaristas que estavam terminando os seus estudos em Tübingen.” (VAZ, 2014, p. 168).

Para se entender o Jesus kantiano e o evangelho moral do jovem Hegel é preciso conhecer a distinção que o incipiente teólogo faz entre *religião subjetiva* e *religião objetiva* ou *positiva*. Com efeito, esta diferenciação é o fio condutor da narrativa hegeliana, o ponto de partida que permitiu a criação de um Jesus da ética kantiana. Enquanto a *religião subjetiva* é racional (portanto, universal) e ética, de acordo com o espírito do povo (*religião popular*), a *religião objetiva* ou *positiva* é irracional e supersticiosa, limitada “a um tempo, a um lugar, a uma cultura, a ritos determinados, a fórmulas dogmáticas determinadas” (VAZ, 2014, p. 168), ou seja, “tudo que é uma espécie de historização da religião histórica com características que a limitam, a tornam algo de positivo.” (VAZ, 2014, p. 168). Na esteira do filósofo Immanuel Kant, que opunha a religião moral (racional) e cultural (histórica e estatutária), Hegel afirma que “grande é a diferença entre a pura religião racional, que adora a Deus em espírito e verdade e deposita o seu culto só na virtude, e a fé supersticiosa, que acredita agradar a

Deus com qualquer coisa de diferente da vontade boa em si.” (HEGEL apud STACCONE, 1989, p. 84). Para o jovem Hegel, “as doutrina, mesmo que sua autoridade fundamente-se sobre uma revelação divina, devem apresentar-se de maneira que possam ser aprovadas pela universal razão humana.” (HEGEL apud STACCONE, 1989, p. 84). Ainda sobre a religião positiva, Hegel afirma que

Uma fé positiva é um tal sistema de princípios religiosos, que para nós deve revestir-se de verdade, porque nos é imposto por uma autoridade à qual não podemos recusar de sujeitar a nossa fé. Neste conceito de fé positiva, se nos apresenta, antes de mais nada, um sistema de princípios religiosos ou de verdades que devem ser consideradas como tais independentemente do nosso juízo e que, mesmo que ninguém nunca os reconheceu, mesmo que ninguém nunca as teve como verdadeiras, permanecem, ainda assim, verdades, de maneira que elas são chamadas, habitualmente, de verdades objetivas. E estas verdades têm que tornar-se verdades também para nós, têm que tornar-se verdades subjetivas. (HEGEL apud STACCONE, 1989, p. 84).

Com efeito, o jovem teólogo acredita que o caminho para reconquistar a liberdade humana perdida e restituir sua dignidade é a “recuperação da centralidade da *razão* e da *moral autônoma*” (STACCONE, 1989, p. 85), pois “a razão pura, incapaz de qualquer limitação, é a divindade mesma” (HEGEL, 1975, p. 27, tradução nossa), e seu cultivo, “a única fonte de verdade e sossego [...]” (HEGEL, 1975, p. 27, tradução nossa). Já no início de sua narrativa, o jovem Hegel, fiel aos ideais do Iluminismo, afirma que a razão “ensina ao homem a conhecer seu destino, a finalidade incondicionada de sua vida.” (HEGEL, 1975, p. 27, tradução nossa). Mas qual seria, afinal, o destino de cada ser humano? Sem hesitar, Hegel afirma que é possível encontrar a resposta no próprio homem: o seu destino é cumprir a lei moral inscrita em seu coração, observando o dever pela simples representação do dever, sem esperar nada em troca. Ademais, a missão do Jesus hegeliano (ou kantiano?) consistiu em anunciar a lei moral e universal ao gênero humano, buscando o “aperfeiçoamento das corrompidas máximas dos homens” (HEGEL, 1975, p. 27, tradução nossa), em prol “da autêntica moralidade e da mais acendrada adoração de Deus.” (HEGEL, 1975, p. 27, tradução nossa). *Verdadeira adoração* e *autêntica moralidade* são as duas faces da mesma moeda, realidades que, tanto para Kant quanto para o jovem Hegel, estão intimamente ligadas, sendo o Jesus criado por ambos o apregoador exemplar de tais ideais.

Seguindo o método exegético próprio, que consistia em modificar as passagens evangélicas a fim de enquadrá-las na interpretação kantiana da religião e criar um *Kant*

de Nazaré, o jovem Hegel, narrando a cena do evangelho em que Jesus vence as tentações no deserto – tentações estas provenientes de sua *imaginação*, e não de um espírito impuro, como o evangelho histórico alega –, afirma que ele decidiu “permanecer eternamente fiel ao que estava escrito em seu coração com caracteres indeléveis e a venerar somente a eterna lei da moralidade [...]”(HEGEL, 1975, p. 30, tradução nossa). Seu espírito, “que somente concedia valor à virtude que não está vinculada a nenhuma nação em particular nem a nenhuma instituição positiva” (HEGEL, 1975, p. 30, tradução nossa), tratava de animar os homens a fim de retirá-los a ideia de uma religião que se restringisse historicamente a um povo, característica marcante do judaísmo institucional e, portanto, determinado por leis estatutárias, contra o qual o mestre da moral lançou ásperas críticas e repreensões. Para ele, o orgulho nacional dos judeus, motivado pelo excessivo particularismo e fechamento da religião institucional, longe de estar de acordo com a razão, causava grandes prejuízos a eles mesmos, relegando-os à “falta de sentido para algo mais elevado” (HEGEL, 1975, p. 31, tradução nossa), isto é, para a própria lei moral do dever. Esta, por sua vez, é a *voz celestial* que ressoa no íntimo do espírito humano, a única capaz de mostrar a “necessidade mais alta da razão” (HEGEL, 1975, p. 32, tradução nossa); somente “tendo fé nela e obedecendo-a se pode encontrar a paz e a verdadeira grandeza, a dignidade do homem” (HEGEL, 1975, p. 32, tradução nossa), pois é a única capaz de conduzi-lo a cumprir o seu alto destino. Aquele, porém, que não a obedece “se condena por desconhecer essa luz, por não alimentá-la em si mesmo [...]”(HEGEL, 1975, p. 32, tradução nossa), e aparta-se a si mesmo “do esplendor da razão, que ordena a moralidade como dever [...]”(HEGEL, 1975, p. 32, tradução nossa).

Em outro lugar, o Jesus construído pelo jovem Hegel afirma que os atos daqueles que se deixam guiar pela lei moral interior a si mesmos dão testemunho “do espírito que os anima, do espírito do mundo racional, do espírito da divindade.” (HEGEL, 1975, p. 33, tradução nossa). Tal é o espírito dos autênticos adoradores de Deus, que “renderão culto ao pai comum no verdadeiro espírito da religião” (HEGEL, 1975, p. 33, tradução nossa), na qual “somente impera a razão e sua flor, a lei moral.” (HEGEL, 1975, p. 33, tradução nossa). Para o mestre da moral kantiana, unicamente sobre estas realidades – razão e lei moral – deve “estar fundada a autêntica adoração de Deus” (HEGEL, 1975, p. 33, tradução nossa), a qual não se reduz a ações prescritas (*ritualismo*) ou a um lugar determinado. Com efeito, o Jesus da ética do dever desqualifica a ideia de que é necessário um templo para se render a devida glória a Deus, visto que o verdadeiro

serviço à divindade é realizado “por meio de uma boa conduta.” (HEGEL, 1975, p. 54, tradução nossa). Portanto, o culto sacerdotal e hierárquico, com todos os seus ritos e gestos exteriores, não valem nada em comparação à obediência a lei moral e ao cumprimento da santa vontade da divindade: sacrifícios e incensos não são capazes de melhorar o homem, nem podem torná-lo justo, santo. Ademais, fazendo referência ao templo construído por Salomão e aos cultos dos judeus, o Jesus hegeliano “disse que tinha o pressentimento de que esse culto divino, cheio de pompa, e até os mesmos edifícios chegariam a desaparecer.” (HEGEL, 1975, p. 79, tradução nossa). Na verdade, o que conta é venerar o espírito que habita no homem, por meio do qual ele aprende a “conhecer a vontade da divindade e a familiarizar-se com ela, a ser de sua linhagem; só neste espírito se tem patente o caminho até a divindade e a verdade.” (HEGEL, 1975, p. 83, tradução nossa).

Acerca de sua missão específica na terra, o Jesus kantiano alega que sua “ocupação é cumprir a vontade de Deus e levar a cabo a tarefa de aperfeiçoar os homens.” (HEGEL, 1975, p. 34, tradução nossa). Procurando elevar os olhos da humanidade “para fins mais elevados” (HEGEL, 1975, p. 35, tradução nossa), seu objetivo era exortar os homens a proceder “segundo o espírito da lei, por respeito ao dever.” (HEGEL, 1975, p. 36, tradução nossa), pois “o céu e a terra poderão passar, porém não as exigências da lei moral nem o dever de obedecê-la.” (HEGEL, 1975, p. 36, tradução nossa). Narrando a parábola do semeador numa perspectiva puramente kantiana, o Jesus do jovem Hegel afirma que “o semeador da boa semente são os homens bons que, por meio de sua doutrina e de seu exemplo, fazem que os homens prestem atenção à virtude.” (HEGEL, 1975, p. 47, tradução nossa). Jesus é um destes semeadores da boa semente que, semeando o grão do “conhecimento da lei moral” (HEGEL, 1975, p. 47, tradução nossa), faz crescer o *reino do bem*, no qual só devem imperar a razão e as leis morais (cf. HEGEL, 1975, p. 55): eis o reino de Deus sobre a terra. “Que vossa meta seja construir o reino do bem e não destruir!” (HEGEL, 1975, p. 57, tradução nossa) e “que vosso espírito se consagre somente ao dever e vosso trabalho ao reino do bem!” (HEGEL, 1975, p. 61, tradução nossa): com essas palavras, o apregoador popular da virtude exorta, assim como Kant em sua obra sobre a religião, à edificação de uma *comunidade ética*, que nasceria no bojo de uma religião universal da razão.

E por que era grande a “afluência de pessoas para ouvir Jesus” (HEGEL, 1975, p. 41, tradução nossa), “da multidão de seus ouvintes, Jesus escolheu a doze a fim de ter

alguns aos quais pudesse insuflar seu espírito em toda sua pureza (HEGEL, 1975, p. 44, tradução nossa), buscando fazê-los “capazes de ajudá-lo na difusão de sua doutrina e porque ele mesmo se dava conta demasiadamente bem de que a vida e as forças de um só homem não eram suficientes para formar moralmente a uma nação inteira.” (HEGEL, 1975, p. 44, tradução nossa). Desse modo, procurava auxílio para cumprir sua missão, que consistia em “levar os homens à senda da virtude” (HEGEL, 1975, p. 55, tradução nossa), dando-lhes *regras de conduta* e incitando-os a *fazer o bem*. Entretanto, afirma que “discórdia e luta serão as consequências de minha doutrina” (HEGEL, 1975, p. 62, tradução nossa), pois

esta luta entre o vício e a virtude e entre o apego às tradicionais opiniões e usos da fé, que foram instaurados por alguma forma de autoridade nas cabeças e nos corações dos homens e entre o retorno ao renascente serviço à razão, restabelecida em seu direito, esta luta provocará desavenças entre as famílias e entre os amigos; esta luta honrará a melhor parte da humanidade, mas será funesta se aqueles que derrubam o antigo, porque oprimida a liberdade da razão e profanada as fontes da moralidade, põem em seu lugar de novo uma fé imposta que se atenha às palavras e que uma vez mais prive à razão de seu direito de criar a lei a partir de si mesma e de crer livremente nela e submeter-se livremente a ela. (HEGEL, 1975, p. 62, tradução nossa).

Com efeito, a razão humana tem, na concepção do jovem Hegel, um poder tal que é capaz de criar máximas para uma adequada conduta moral. Assim, “quando fazeis dos vossos estatutos eclesiásticos e dos vossos movimentos positivos a suprema lei que foi dada ao homem, desconheceis a dignidade humana e sua capacidade para criar a partir de si mesmo o conceito de divindade e o conhecimento de sua vontade. (HEGEL, 1975, p. 42, tradução nossa). Ademais, “quem não reverencia em si mesmo esta capacidade, não adora a divindade. (HEGEL, 1975, p. 43, tradução nossa). Por isso, é preciso que a razão seja restabelecida de seus direitos a fim de que possa substituir as máximas de ação corrompidas por outras mais elevadas, criadas a partir da lei moral interior ao homem, que é a própria voz da divindade. Tal voz, conduzindo a consciência humana para a universalidade da razão, não a restringiria aos particularismos de determinada religião positiva, mas a abriria para o interesse superior da humanidade, que é o estabelecimento de uma comunidade ética. Para o Jesus kantiano, todos aqueles que “obedecem a santa lei de sua razão” (HEGEL, 1975, p. 76, tradução nossa) podem ser chamados de *irmãos*, e formar uma única comunidade (cf. HEGEL, 1975, p. 76), pois “o plano da divindade não se limita a um só povo ou a uma só fé, senão que abarca com

amor imparcial o gênero humano em sua totalidade (HEGEL, 1975, p. 80, tradução nossa). Alhures, alega que seus “irmãos e parentes são aqueles que escutam a voz da divindade e a seguem.” (HEGEL, 1975, p. 48, tradução nossa).

Também a concepção kantiana de *oração* influenciou o jovem Hegel na construção do Jesus de seu evangelho moral. Assim como o filósofo criticista diminui a importância do uso de palavras e fórmulas na oração, a fim de enaltecer aquilo que ele chama de seu *espírito*, que consiste no “desejo, que provém do fundo do coração, de ser agradável a Deus em toda nossa conduta, isto é, a intenção que acompanha todas as nossas ações, de cumpri-las como se fossem realizadas pelo serviço de Deus” (KANT, p. 184), o Jesus do jovem Hegel adverte seus ouvintes sobre o perigo das *muitas palavras*, pelas quais “os homens supersticiosos pensam que podem alcançar o beneplácito de Deus e adquirir algum poder sobre ele ou sobre o plano de sua eterna sabedoria.” (HEGEL, 1975, p. 38, tradução nossa). Com efeito, Kant acreditava que a literalidade na oração conduzia ao erro de se pensar que as palavras forçam o agir de Deus, porquanto não estimulam o homem a agir sobre ele próprio, para vivificar sua intenção por meio da *ideia moral de Deus*. Desse modo, afirma que “seria muito melhor, por uma purificação e uma elevação contínuas da intenção moral, trabalhar para que unicamente o espírito da oração seja despertado em nós, de uma maneira suficiente, a fim de que sua literalidade possa finalmente desaparecer [...]. (KANT, p. 185). Ademais, se as palavras e fórmulas possuem algum valor na oração, este se encontra no objetivo do orante de “vivificar a intenção de comportar-se de maneira agradável a Deus, uma vez que as palavras não passam de um meio para a imaginação em vista desse fim.” (KANT, p. 186). Toda a reflexão kantiana parte do pressuposto de que, se a oração for entendida como *meio sobrenatural da graça*, ela já está fadada a ser uma *ilusão supersticiosa (fetichismo)*, pois não existirá esforço moral por parte daquele que ora: nenhum de seus reais deveres serão cumpridos e Deus, o observador moral da humanidade, não será servido. Em total consonância com o que foi dito, o Jesus kantiano exorta: “Que o espírito de vossa oração seja que vós, vivificados pelo pensamento da divindade, vos façais o firme propósito de, perante ela, consagrar à virtude vossa inteira passagem nesta vida.” (HEGEL, 1975, p. 38, tradução nossa).

De fato, o jovem Hegel não escondia a profunda comunhão que fazia com o pensamento religioso de Kant, a ponto de seu Jesus moral proferir, em sua pregação pública, a máxima do imperativo categórico kantiano:

Atuai de acordo com uma máxima tal que podeis querer que, como lei universal entre os homens, valha também para vós: esta é a lei fundamental da moralidade, o conteúdo de todas as legislações e dos livros de todos os povos. Entrai por essa porta direita no templo da virtude; essa porta é, desde logo, estreita, o caminho está cheio de perigos e vossos companheiros serão poucos. (HEGEL, p. 40, tradução nossa).

Por ser a obra de mais estrita fidelidade ao kantismo, *História de Jesus* revela um Hegel ainda preso aos dualismos insuperáveis da filosofia kantiana, que dilacera o homem, “separando radicalmente a sensibilidade da razão e estabelecendo assim na interioridade do homem uma nova sujeição do indivíduo (do eu empírico, concreto, com suas aspirações e com suas tendências) à dominação do universal.” (MONDIN, 1982, p. 35). Com frequência, o Jesus do jovem Hegel coloca em oposição a razão e os impulsos sensíveis, o dever e as predisposições naturais dos homens. Com efeito, “é incompatível o serviço de Deus e da razão com o serviço dos sentidos” (HEGEL, 1975, p. 39, tradução nossa), pois a “moralidade é a única medida do agrado divino.” (HEGEL, 1975, p. 41, tradução nossa). Ademais, à ideia de um reino no qual “todos os seres racionais façam da lei a única regra de suas ações [...] se submeterão pouco a pouco todas as inclinações e até o grito da natureza” (HEGEL, 1975, p. 38, tradução nossa): somente assim é possível ao homem permanecer fiel ao seu melhor “eu” e se salvar da coerção da natureza (cf. HEGEL, 1975, p. 54). Quanto ao messianismo glorioso e temporal esperado pelos judeus, o Jesus moral o considera uma “representação sensível do reino de Deus” (HEGEL, 1975, p. 69, tradução nossa) e, portanto, imperfeita, pois não está de acordo “ao sentido espiritual do reino de Deus como soberania das leis de virtude entre os homens.” (HEGEL, 1975, p. 71, tradução nossa). Por isso, através de sua pregação moral, tratava de “fazê-los despertar de seu sonho e da estéril e ociosa esperança de que logo apareceria um messias e restabeleceria o esplendor do culto e do estado judeus.” (HEGEL, 1975, p. 34, tradução nossa).

Obviamente, não ficaria bem fazer do Jesus kantiano, dedicado unicamente a moralizar um povo na lei do dever, um personagem extraordinário, dotado de uma força sobrenatural capaz de operar *milagres*. Com efeito, nenhum dos numerosos milagres realizados pelo Jesus real e histórico, e que foram narrados nos evangelhos sinóticos, é mencionado. No evangelho moral do jovem Hegel, cegos não foram curados, paralíticos não voltaram a andar, mortos não retornaram à vida, endemoninhados não foram libertos, surdos não voltaram a ouvir e mudos, a falar. Nele, o homem não recebe a *boa*

nova da salvação eterna, mas a mensagem moralista de uma filosofia na qual o dever é a suprema máxima de ação. A obra hegeliana, que esvazia o conteúdo do dogma cristão, transformando-o, a partir do espírito da Ilustração e do Racionalismo, numa mensagem moral (cf. VAZ, 2014, p. 167), “é mais a vida de um filósofo kantiano, do tipo obediente à ética que Kant escreve na *Crítica da razão prática*, na *Fundamentação da Metafísica dos costumes*, quer dizer, a *Ética do Dever, da Moralidade*” (VAZ, 2014, p. 167-168). Aqui se aplica o que Bento XVI (2007), na primeira parte de sua trilogia *Jesus de Nazaré*, diz sobre as muitas representações modernas da figura de Jesus que, “por não serem procuradas por trás das tradições dos evangelistas e das suas fontes, tornaram-se cada vez mais contrastantes.” Com efeito, afirma o teólogo que “quem lê várias destas reconstruções, umas ao lado das outras, pode rapidamente verificar que elas são muito mais fotografias dos autores e dos seus ideias do que a reposição de um ícone, entretanto tornado confuso.” (BENTO XVI, 2007, p. 10). Permanece, pois, a seguinte pergunta: de quem é a fotografia do Jesus moralista do dever, de Kant ou do jovem Hegel?

Conclusão

Em seu livro *A religião nos limites da simples razão*, o filósofo criticista Immanuel Kant, baseando-se nos pressupostos de sua filosofia moral, propõe uma religião totalmente racional, presente *a priori* no homem e que tem a função de moralizar o gênero humano, conduzindo-o ao cumprimento do dever pela simples representação do dever. Diferentemente das igrejas históricas e institucionalizadas, que operam uma espécie de restrição da verdade religiosa, seja a um tempo, a uma cultura ou a um espaço, a religião da pura razão é *universal*, pois se estende a todos os homens que desejam viver virtuosamente, isto é, conforme a lei moral inscrita em seus corações. Rechaçando veementemente a fé eclesiástica, caracterizada pela dominação operada arbitrariamente por ministros de igreja, Kant defende uma religião que restitua a *liberdade perdida* do ser humano, através da regeneração da vontade corrompida. Ademais, uma religião da pura razão estaria atenta aos interesses mais urgentes da humanidade, promovendo a reunião dos homens de boa vontade em uma *comunidade ética*, baseada em leis de virtude. A religião racional seria, pois, a expressão mais autêntica do espírito humano, pois conduziria os homens a uma conduta moral adequada, unindo-os em torno de um ideal ético comum.

Utilizando-se dos conceitos cunhados por Kant em sua hermenêutica filosófica da religião, o jovem Hegel constrói um Jesus adepto da moral kantiana, apregoador popular da virtude e anunciador da religião racional. O Jesus hegeliano, longe de ser uma representação fiel do Jesus histórico narrado pelos evangelhos sinóticos, é mais um construto ideológico, criado a fim de transmitir a moral kantiana. Tal personagem, que mais se parece um filósofo kantiano, tem a missão de moralizar o seu povo na lei do dever, dando a conhecer o poder da razão, que é considerada pelo jovem Hegel a própria divindade, e a lei moral inscrita no coração dos homens. Toda a pregação do mestre moralista do evangelho hegeliano gira em torno da ética deontológica do criticista alemão. Para o Jesus kantiano do escrito teológico de Hegel, os homens, visando cumprir os mais sagrados deveres da humanidade, devem procurar construir um reino de bem ou, se se utilizar o termo kantiano, uma comunidade ética. Ademais, o Jesus mestre da moral tece ásperas críticas contra a fé eclesiástica, rechaçando os seus desnecessários preceitos e a institucionalização da religião por parte dos ministros de igreja. Para ele, somente a obediência prestada à voz celestial da lei moral interior é capaz de tornar o homem um ser moralmente bom e fiel à sua divina razão.

Referências

BENTO XVI, Papa. **Jesus de Nazaré** (1ª parte). Tradução de José Jacinto Ferreira de Farias. São Paulo: Planeta, 2007.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Historia de Jesús**. Tradução de Santiago González Noriega. Madrid: Taurus Ediciones S. A., 1975.

KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**. Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Escala, [s.d].

MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia: Os filósofos do Ocidente**. Tradução de Benônio Lemos. São Paulo: Paulinas, 1982.

NORIEGA, Santiago González. Introdução. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Historia de Jesús**. Madrid: Taurus Ediciones S. A., 1975.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Do Romantismo até nossos dias**. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulus, 1991.

RICOUER, Paul. **Nas fronteiras da filosofia**. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996.

STACCONI, Giuseppe. **Filosofia da Religião: O pensamento do homem ocidental e o problema de Deus**. Petrópolis: Vozes, 1989.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **A formação do pensamento de Hegel**. São Paulo: Loyola, 2014.