

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
PROBIC, Curso de Psicologia

Ana Paula Ferreira Gomes, Fabiano Veliq

**UMA BREVE INTRODUÇÃO À TEOLOGIA HEGELIANA:
Os primeiros escritos teológicos**

Belo Horizonte
2021

Ana Paula Ferreira Gomes, Fabiano Veliq

**UMA BREVE INTRODUÇÃO À TEOLOGIA HEGELIANA:
Os primeiros escritos teológicos**

Projeto apresentado ao Programa de Graduação em Psicologia da
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Número do Projeto: 2020/26795

Orientador: Fabiano Veliq

Belo Horizonte
2021

Introdução

Hegel nasceu em Stuttgart em 1770 naquilo que se costuma chamar como o final da era do iluminismo e o início do romantismo na Alemanha. Este momento de transição marcará a trajetória hegeliana de uma maneira extremamente forte. Desde muito cedo, já no ginásio, Hegel já demonstrava interesse pela religião e pela história da religião. Kroner (1971) aponta que Hegel escreveu um pequeno artigo intitulado *Sobre a religião dos gregos e romanos* aos dezessete anos, no qual ressaltava aspectos da religião destes povos.

Mesmo sendo bastante impactado pela história da filosofia grega, a época e o pensamento moderno exerceu forte influência sobre seu pensamento. O cenário cultural alemão estava repleto de novidades. Schiller publicava suas peças, Goethe, Kant, todos estes autores estavam no auge de suas produções artísticas e filosóficas. Além disso, a própria revolução francesa acontece quando Hegel tem apenas dezoito para dezenove anos. Este cenário de transição será muito influente sobre a obra e o modo de pensar hegeliano.

Em 1788 Hegel entrou na escola de teologia de Tübingen a fim de fazer a formação eclesiástica, no entanto, ao final do curso resolveu se dedicar à filosofia.

A escola de Tubingen foi crucial para o desenvolvimento e aclimação do jovem Hegel nos debates sobre a religião de sua época. Era uma época extremamente conturbada no cenário europeu e a igreja na Europa se encontrava em uma época de extrema agitação que propunha mudanças radicais. O iluminismo, a revolução francesa, as guerras napoleônicas, tudo isto dava um clima extremamente conturbado ao cenário europeu em que Hegel se encontra. Naquela época, como afirma Kasper,

O conceito de “catolicismo” então formado como oposto àquele do protestantismo. Esta confessionalização do conceito “católico” era um processo paradoxal que tinha por consequência uma situação em balanço, uma vez que o conceito de Católico, que originalmente significava “universal”, “abrangendo tudo”, tinha agora se tornado um termo que designa uma denominação particular.¹ (KASPER, 2007 p. 28-29)

Este processo descrito por Kasper desembocará em debates cada vez mais acirrados em Tubingen, agora não mais debatendo apenas aspectos específicos das doutrinas católicas e

¹ Original em francês: “Le concept de “catholicisme” se forma ensuite comme opposé à celui de “protestantism”. Cette confessionalisation du concept “catholique” était un processus paradoxal qui eut pour conséquence une situation en porte à faux puisque le concept de catholique, qui à l'origine signifiait universel, englobant tout, était devenu désormais un terme qui désignait une confession particulière.”

protestantes, mas sobre a “essência” do protestantismo e do catolicismo. Do lado protestante a figura de Schleiermacher (1768-1834) serve de referência para a reflexão a partir da conhecida proposta de que o protestantismo faria com que o relacionamento de todos com a Igreja seja separado de seu relacionamento com Cristo, enquanto, inversamente, o catolicismo torna o relacionamento de todos com Cristo separado de seu relacionamento com a Igreja. Do lado católico, a figura de Johann Sebastian Drey, (1777-1853) figura fundadora da escola de Tubingen, se torna central a partir das suas discussões com a proposta de Schleiermacher.

A partir de influências da história da filosofia, bem como do debate que acontece na sua época na escola de Tubingen, a filosofia hegeliana compõe a vertente de pensamento do Idealismo Alemão, sendo, neste, o máximo expoente. O movimento em questão, embasado principalmente nas teorias kantianas, procura ressaltar o protagonismo do sujeito no processo do conhecimento, mais do que do objeto em si. Nas palavras de Jesús Vázquez Torres, “se não houver uma consciência que vê, não há nada para ver no mundo dos objetos; numa palavra, que o real é sujeito-objeto.” (TORRES, 2001. p. 3). Aqui, entende-se que ao homem só é possível conhecer sua própria concepção a respeito dos objetos, de forma que a existência destes está condicionada à existência do próprio homem enquanto ser pensante.

Falar sobre qualquer assunto que envolva Hegel já se mostra uma tarefa extremamente ousada dada o excesso de textos, estudos, teses e dissertações que se produziram sobre o importantíssimo filósofo alemão². No entanto, como qualquer clássico, os assuntos sempre podem ser revisitados e reinterpretados à luz de novas teorias e formulações, e é este um dos motivos pelos quais esse projeto ganha vida.

O tema central deste trabalho é evidenciar como que a noção de encarnação proposta por Hegel para pensar a religião cristã se torna crucial para a filosofia e a teologia a partir do século 19, e evidenciar como que a proposta da leitura sobre Jesus e o cristianismo feita por Hegel é fruto do espírito do seu tempo, um momento em que muito se debate sobre a função da religião dentro do escopo iluminista.

Para atingir o nosso objetivo primeiramente nos ateremos a pensar como a religião é pensada principalmente por Kant, pois sabemos que a sua influência sobre Hegel é extremamente grande durante a sua juventude. Em seguida passamos a analisar dois textos considerados “teológicos” de Hegel sendo que perceberemos nitidamente a influência kantiana

² Para uma aproximação sobre o tema da religião em Hegel o excelente trabalho do professor Marcelo Aquino é uma grande referência, pois para além de dar uma panorâmica da questão religiosa em Hegel em seus aspectos mais gerais e específicos, o autor proporciona uma extensa bibliografia sobre o tema ao final do livro. Cf. AQUINO, Marcelo Fernandes de. O Conceito de Religião em Hegel. São Paulo. Loyola. 1989. (Coleção Filosofia. V. 10)

sobre o texto *A vida de Jesus*, de 1795, e um afastamento das noções kantianas em seu texto de 1799, a saber, *O espírito do cristianismo e seu destino*. Estes dois textos fornecerão em grande medida as bases para as reflexões sobre Deus e a religião formuladas na *Fenomenologia do Espírito* de 1807.

De maneira sistemática, podemos afirmar juntamente com Vaz (1984) que os escritos sobre a Filosofia da religião de Hegel se dividem em três grandes partes. Segundo Vaz,

Na literatura em torno da Filosofia da Religião de Hegel podemos distinguir aproximadamente três épocas: a primeira que se seguiu à publicação das Lições sobre a Filosofia da Religião por Marheineke e B. Bauer (em 1832 e 1840), é dominada pela polêmica entre as chamadas "direita hegeliana" e "esquerda hegeliana" e teve seu desfecho no ateísmo de um Feuerbach ou de um K. Marx. A segunda foi marcada pela publicação, por H. Nohl, em 1907, dos fragmentos de juventude que ele intitulou Escritos teológicos da juventude de Hegel e pela história da evolução do jovem Hegel por W. Dilthey. Prevalece aí uma interpretação místico-romântica da religião no primeiro Hegel, que teria sido substituída pelo "logicismo" do sistema da maturidade. A terceira época, da qual a tese de E. Brito vem a constituir-se em importante marco, inicia-se com a publicação da nova edição das Lições sobre a Filosofia da Religião por G. Lasson em 1925. Essa terceira fase irá caracterizar-se pelo rigor crítico e hermenêutico com que se procura seja restituir com maior fidelidade o material textual disponível sobre a Filosofia da Religião, seja definir com maior exatidão o lugar da Religião na estrutura do Sistema. O trabalho de crítica textual prossegue tendo em vista a preparação da edição definitiva das Lições sobre a Filosofia da Religião na nova edição crítica das Obras Completas de Hegel dirigida pelo Hegel-Archiv da Universidade de Bochum, e deu um importante passo com a publicação, por K.-H. Ilting das Lições de 1821 conservadas em manuscrito do próprio Hegel. (VAZ, 1984, p. 94-95)

Este trabalho é pensado como uma introdução à reflexão teológica de Hegel em seus textos de juventude evidenciando que já em seus primeiros escritos já há uma percepção interessante de temas que serão aprofundados à medida que Hegel vai envelhecendo e desenvolvendo a sua filosofia.

Aspectos do conceito de religião em Kant

É bastante conhecida a influência kantiana sobre o pensamento de Hegel, e o quanto Hegel debate com diversas questões trabalhadas por Kant, inclusive em temas como a moral, a religião e seu exercício. A formulação do princípio *A priori*, por exemplo, que delimita a categoria de conhecimento que se dá por meio de operações racionais da mente, ressoou, mais tarde, na Fenomenologia hegeliana, de forma que a ciência, que antes partia do objeto, agora passa a ser entendida a partir de seu diálogo com a razão do homem e sua própria percepção

desse objeto. Para Kant, o protagonismo na construção do saber, no entanto, será uma questão importante a ser trabalhada em vários de seus textos.

Em seu texto *O que é o esclarecimento* de 1783 Kant tem por objetivo, como o título demonstra, apresentar o que seria o esclarecimento, bem como as condições para que ele seja alcançado. Segundo o autor, o homem vive em um estado de menoridade, por ele mesmo estabelecido, que o poupa do uso de sua própria razão em prol de um entendimento particular, e delega a tarefa da elucidação dos saberes a terceiros, como aos tutores, aos oficiais e sacerdotes. A menoridade citada, entretanto, não se deve à infantilidade, no que se refere à pouca idade e à possível incompletude do processo de desenvolvimento da racionalidade, mas sim “à preguiça e à covardia” (KANT, 1783, p. 100) demonstradas pela grande maioria dos homens diante da liberdade de razão. Nesse sentido, ao invés de tomarem a frente de suas vidas como autores críticos das próprias decisões, permitem e facilitam a influência de outros para que não tenham de se esforçar por conta própria. “Não tenho necessidade de pensar, quando posso simplesmente pagar.” (KANT, 1783, p. 102)

A passividade deve, portanto, ser superada por meio da conquista da liberdade de uso público da razão, uso irrestrito e provocante, que fomenta discussão. Apenas através desta a maioria pode ser alcançada, caracterizando-se, em suma, pela liberdade, pelo pensamento crítico, pelo autoexame e pelo diálogo. Kant exemplifica o exposto com figuras de destaque de seu momento histórico, como eclesiásticos que, dotados de sabedoria e liberdade de uso da razão ao mesmo tempo que comprometidos para com a propagação de seus princípios, optam por esclarecer opiniões e pontos de vista próprios, embasados em obras escritas, visando a reparação de “possíveis defeitos das instituições vigentes” (KANT, 1783, p. 110), considerando, depois, inacreditável a viabilidade de associação à uma instituição religiosa fixa e irreduzível, que inibe o direito ao questionamento. Tal prática, para Kant, seria capaz de “aniquilar um período de tempo na marcha da humanidade no caminho do aperfeiçoamento, e torná-lo infecundo e prejudicial para a posteridade.” (KANT, 1783, p. 110.)

Assim, diante do questionamento “Vivemos agora em uma época esclarecida?”, o autor expõe o processo de conquista gradual do esclarecimento em que a humanidade se encontra, considerando alguns já capazes de “fazer uso seguro e bom de seu próprio entendimento sem serem dirigidos por outrem.” (KANT, 1783, p. 112), outros que tentam impossibilitar o acesso à razão particular, e os demais no processo de obtenção plena do uso de tal liberdade, inerente à natureza humana.

A importância da racionalidade ainda será abordada em um livro publicado uma década mais tarde, intitulado *A Religião Dentro dos Limites da Simples Razão* (1793). Nesta obra de

grande relevância para a carreira do filósofo e de destaque para a produção da presente análise, desenvolve-se um estudo importante acerca da moralidade do homem, sua natureza, a visão sobre o dever e o comportamento humano em vista de tais fatores. A princípio, o texto busca desconstruir a ideia de que o homem poderia ser bom ou mau por natureza pelo entendimento do livre arbítrio, possibilitado justamente pelo dom da razão. O arbítrio, ou, por extensão, a vontade própria do ser, oportuniza ao homem a escolha sobre suas ações, de forma que apenas a partir do momento em que a capacidade racional mostra-se desenvolvida é que um juízo de valor pode ser feito sobre o comportamento. De que forma, portanto, o homem poderia nascer bom ou mau? É preciso considerar primeiro as tendências dicotômicas quase maniqueístas, bem como as disposições de ânimo dos indivíduos, antes de julgá-los como imutavelmente malignos ou não, ao invés de tratá-los por ações impremeditadas. Em suma, seria um grande atestado de otimismo imaginar que o homem pode ser bom por natureza, da mesma forma que seria injusto classificá-lo naturalmente como mau se para tal pressuposição sua racionalidade não foi testada na escolha deste caráter.

Mas a quem quer que seja facilmente ocorre perguntar se haverá justeza nesta disjunção, e se alguém não poderá afirmar que o homem nenhuma das duas coisas é por natureza, e um outro asserir que ele é ambas ao mesmo tempo, a saber, bom em certas partes, mau noutras. A experiência parece inclusive confirmar este termo médio entre os dois extremos. (KANT, 1793, p. 28)

Uma vez invalidada a possibilidade do bem ou mal congênitos, é preciso que o olhar se volte para o exame da moral estipulada por Kant para a base de sua obra. O autor assume uma lei moral universal, sustentada pelo Imperativo Categórico desenvolvido em sua *Fundamentação da metafísica dos costumes*, (1785) assim como na *Crítica da razão prática* (1788) como fundamentação única para o agir moral. Mais uma vez, vê-se o protagonismo do homem na obediência a tal lei, uma vez que apenas por meio de sua própria vontade submetida ao critério objetivo da lei, a máxima enquanto princípio subjetivo da ação, pode ser adotada e fielmente cumprida. A partir desses requisitos, a saber, a adoção e o seguimento da Lei moral, o homem pode ser considerado bom, segundo Kant. Entretanto, é importante aqui trabalhar o entendimento de dever, que, para o autor, deve ser motivado pela consciência e adesão à lei moral, e não por obrigação ou perspectiva de recompensa pelo bem agir. No segundo caso, a corrupção da motivação já constitui por si só um desvio da máxima da moral universal.

Mas também não pode ser em algumas partes moralmente bom e, ao mesmo tempo, mau noutras. Com efeito, se numa coisa é bom, então admitiu a lei moral na sua máxima; por consequência, se noutra houvesse ao mesmo tempo de ser mau, então,

porque a lei moral do seguimento do dever é em geral uma só, única e universal, a máxima a ela referida seria universal, mas simultaneamente seria apenas uma máxima particular - o que se contradiz'. (KANT, 1793, p. 30)

Nesse contexto, pode-se destrinchar a percepção de dever do autor, segundo a qual somos impelidos ao cumprimento da lei moral. Para Kant, a vida ética está intimamente ligada à religião, no sentido do uso da razão e da realização dos deveres como mandamentos divinos, tomando aqui, Deus como a base do comportamento moral e autor do bem supremo. Entretanto, o uso desta religião não deve relacionar-se ao pensamento de compensação. O agir moral deve guiar-se pela razão, pautando-se apenas pela lei moral que é dada pela razão, a partir da qual desenvolve-se uma determinação da vontade, e não pela busca de um fim dentro da religiosidade que justifique o agir. “Trata-se de uma religião sem culto, puro «serviço de corações», em que tudo o que é histórico e sobrenatural se circunscreve à medida do homem e se subordina à sua realização moral.” (KANT, 1793, p. 10) Toma-se, portanto, a figura de Deus como base do comportamento moral, fim último das ações e referência da união de todos os fins para que a determinação da vontade não se corrompa, novamente, pela ideia de compensação meritória.

Podemos dizer que a religião em Kant se torna moralidade. A religião nos limites da pura razão é assim agir de acordo com o imperativo categórico, por amor ao dever, de forma que os rituais religiosos não desempenham nenhuma função para a prática religiosa do fiel. Neste sentido, percebe-se que a religião no contexto kantiano se torna algo que perde bastante o seu caráter metafísico do ponto de vista da ação.

Mesmo Kant tendo rechaçado a ideia de Deus na sua Crítica da razão pura, ou seja, não é possível haver conhecimento de Deus, pois Deus nunca se mostra como fenômeno, na questão moral veremos que a noção de Deus se tornará necessária novamente. Como já comentamos, para Kant o cristianismo se constitui de uma religião racional, e uma fé racional pura conduz apenas ao cristianismo, no entanto, esta fé puramente racional não é capaz de lidar com aquilo que Kant nomeia como Sumo Bem.

O Sumo Bem para Kant é entendido como o Reino de Deus, de forma que o autor entende como sendo a união possível entre moralidade e felicidade. É sabido que para Kant a felicidade não pode ser utilizada como critério para uma moralidade, pois ela seria subjetiva, afinal, o que cada sujeito considera felicidade depende de diversas questões que envolvem a sua vida, suas experiências, etc. Desta forma, sua crítica a Aristóteles se dá exatamente neste ponto, pois Aristóteles ao colocar a felicidade como fim último do ser humano não é capaz de formular uma ética que seja válida para todo homem. Ao mesmo tempo é algo inegável que

todo homem mantém em si o desejo pela felicidade, e em grande medida, este sujeito não se contentaria viver uma vida em que apenas cumpra a lei moral sem a possibilidade de ser feliz.

A moralidade e a felicidade para Kant são duas coisas qualitativamente diferentes. A felicidade funciona sob uma lógica subjetiva enquanto a moralidade funciona sob o critério da objetividade do imperativo categórico, de forma que não é possível haver uma síntese pura a priori, i.e, uma união sem nenhuma base empírica destas duas lógicas de funcionamento. Como Kant já havia afirmado, o sujeito deve agir de acordo com a lei moral pelo simples fato dela ser a lei moral, ou seja, agir por amor ao dever, desta forma a moralidade é causa da ação e a felicidade seria apenas um efeito, mas efeito este não visado ao realizar a ação moral, pois se assim fosse, toda a moralidade não passaria de um grande imperativo hipotético.

Neste momento Kant propõe que o ser humano não é capaz por sua força de realizar uma síntese entre a lógica da felicidade e a lógica da moralidade, ou seja, ao cumprir a lei moral, o ser humano não garante a felicidade, e ao buscar apenas a felicidade, com certeza estará aquém da lei moral. Esta síntese então só será possível se aceitarmos dois postulados para Kant.

O primeiro postulado é o da imortalidade da alma, i.e, Kant propõe que para conseguir uma plena adesão à lei moral, a um cumprimento total da lei moral, é preciso que a alma humana seja imortal, pois uma vida terrena não é capaz de fazer com que um sujeito seja capaz de aderir plenamente à lei moral. A perfeição moral não pode ser alcançada na esfera do mundo sensível, mas tão somente na ideia de um progresso que vai em direção do infinito, visando a plena conformidade das disposições à lei moral. No entanto, tal adesão à lei moral não garante a felicidade, daí a necessidade do segundo postulado. Como coloca Calovi

o ser racional finito, além de buscar a plena conformidade da sua vontade aos ditames da razão, também tem as suas disposições conformes às leis físicas; o que possibilita que sua ação vise a um efeito no mundo sensível que torne possível o seu bem estar e contribua para a sua felicidade. (CALOVI, 2016, p. 181)

O segundo postulado é a existência de Deus, ou seja, Deus é pressuposto para recompensar com a felicidade a adesão ou não do sujeito à lei moral. Deus em Kant se coloca como um ser moral perfeito, pois ele possui os pés na natureza, na medida em que é criador de todas as coisas, e os pés na racionalidade, pois é um ser moral perfeito, afinal, Deus não possui inclinações. Sobre o conceito de Deus sintetiza muito bem Höffe,

O conceito de Deus pertence sobretudo à Ética [...], em sequência à crítica de todas as provas especulativas de Deus, ele [Kant] projeta um conhecimento filosófico de

Deus que se funda no conceito de moralidade. Esta “teologia moral” ou “ético-teologia” torna necessária uma espécie particular de considerar-como-verdadeiro. Deus não é nem de longe um objeto do saber, do conhecimento objetivo, mas da esperança, certamente não de uma esperança exaltada, mas de uma esperança fundada filosoficamente. (HÖFFE, 2005, p. 278-279)

Desta forma Deus será o distribuidor da felicidade a quem merece, de forma que a felicidade será proporcional a adesão do sujeito à lei moral. Neste sentido, a razão e a religião tem o mesmo objeto; o que determina a razão prática pura e a religião seriam as mesmas coisas, pois a própria razão determina a síntese entre moralidade e felicidade.

Os escritos teológicos de Hegel

Como é do conhecimento de todos, Hegel dedicou grande atenção à questão religiosa ao longo de toda a sua vida. Como atesta Dickey,

Durante a década de 1790, nos anos de Iena, Nuremberg e Heidelberg (1801-1818) e até o período de Berlim, os escritos publicados e não publicados de Hegel (incluindo sua correspondência pessoal) testemunham seu permanente interesse nas grandes religiões do mundo, de modo geral, e, em particular, na história do cristianismo. (DICKEY, 2014 p. 354)

Da mesma forma, Plant aponta para essa permanência do pensamento sobre a religião em Hegel desde jovem. Segundo Plant

Em Berna e Frankfurt, ele escreveu dois ensaios sobre esses temas: *Das leben Jesus* [A vida de Jesus] e *Geist des Christentums und sein Schicksal* [O espírito do cristianismo e seu destino]. O que é necessário para assegurar essa transformação do cristianismo é o reconhecimento do divino no interior da vida e do mundo social, o que é negligenciado pelo cristianismo ortodoxo. (PLANT, 2000 p. 23)

Como já afirmamos no início deste trabalho, os primeiros escritos hegelianos são de cunho teológico e são muito impactados pela teologia de sua época, bem como pelas reflexões kantianas que fizemos alusão mais acima. Estes escritos da juventude³, de caráter mais teológico, são importantes para percebermos que as intuições centrais do pensamento de Hegel sobre a questão religiosa e especificamente sobre a noção de encarnação já se encontram presentes desde cedo em Hegel e serão desenvolvidas com o passar do tempo. Se pensarmos

³ Os escritos de juventude de Hegel (*Hegels theologische Jugendchriften*) foram editados por Herman Nohl em Tübingen 1907 e foram traduzidos para o inglês por T.M Knox e Richard Kroner em 1971 com segunda edição em 1977.

de maneira cronológica os textos de Hegel sobre o tema da religião veremos que o primeiro texto do autor sobre a temática já o coloca dentro do espírito de sua época e a visão corrente sobre o cristianismo. Neste sentido, seguiremos pela análise do livro *A Vida de Jesus*, de 1795, escrito ainda em sua juventude.

A vida de Jesus⁴

Nesta obra, escrita como um evangelho bíblico, Hegel faz uma releitura do texto bíblico protagonizado por Jesus, acompanhando os principais marcos de sua trajetória de vida. O diferencial de sua escrita, no entanto, se encontra na ênfase no caráter humano de Jesus. O autor reescreve sua história a partir de uma nova perspectiva, na qual o caráter divino é desconsiderado e dá lugar à explicitação de sua ética, moral, e, principalmente, de sua racionalidade. Hegel, assim, faz uma crítica à filosofia de sua época, que buscava elencar modelos de vida para a sociedade, criando um Jesus que combate esse mesmo comportamento ao demonstrar a importância da autonomia entre os homens. No lugar de criar um modelo único de conduta a ser repetido impensadamente, portanto, o Jesus de Hegel mostra ao longo do texto a necessidade dos homens de reconhecerem em si mesmos os princípios para a própria condução no mundo. Para exemplificar o exposto, têm-se o apresentado por Oliver Tolle ainda na introdução de *A Vida de Jesus*, em que afirma:

Eles aparentam ser representantes do divino na Terra, mas na verdade apenas imitam a sua santidade em sua manifestação exterior: por meio da pompa de seus trajes, cerimônias e templos e por meio da imposição de inúmeras regras de conduta. (TOLLE, 2019. p. 8)

Ao retirar a capacidade miraculosa de contexto, o autor faz de Jesus um modelo a ser seguido no que se refere à clareza de sua razão, e não necessariamente imitado em cada passo, possibilitando uma identificação completa para com qualquer homem que, em um mesmo cenário, também não seria capaz de realizar milagres por suas próprias limitações naturais, como o próprio texto demonstra em um momento reflexivo de Jesus, que por um momento considera as consequências de sua associação com “espíritos superiores”, única forma pela qual poderia alcançar os milagres:

⁴ As citações utilizadas nesta seção são retiradas da tradução da obra feita em 2019. As páginas correspondem a esta edição. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vida de Jesus*. Trad. de Oliver Tolle: São Paulo: Editora Clandestina Ltda, 2019

Mas ele repeliu esses pensamentos ao reconhecer as limitações que a natureza tinha imposto ao poder do homem sobre ela e ao considerar que não há dignidade em o homem aspirar semelhante poder, já que ele possui em si uma força mais elevada que a natureza, cujo cultivo e desenvolvimento consiste na verdadeira destinação de sua vida. (HEGEL, 1795. p. 18)

O autor descaracteriza o Jesus bíblico, dessa forma, para que esse fosse realmente passível de identificação com os homens, assemelhando-se a eles em todas as limitações e trilhando o mesmo caminho de aperfeiçoamento em meio à natureza imutável, que não se altera pela força humana. A finalidade da vida humana, assim, representada no texto por Jesus, não seria “recriar o mundo como prova de sua potência” (HEGEL, 1795. p. 9), mas sim aproximar-se da divindade por meio de sua própria racionalidade. Os milagres do Jesus histórico não cumprem, para Hegel, a mesma função, gerando apenas admiração ou terror momentâneos, mas não necessariamente um aperfeiçoamento na conduta dos homens. A exemplo disso tem-se os discípulos de Jesus que, na Bíblia, tiveram de crer antes de presenciar os milagres, e não o contrário.

Para Hegel, portanto, o caráter divino humano não se encontraria em uma espécie de transcendência fora dele, mas o homem passa a lançar mão de sua própria razão para guiar-se pelo mundo, não necessitando, assim, de poderes sobrenaturais ou até mesmo da filiação a um estado teocrático, como será abordado mais tarde, para viver moralmente: “Aos homens foi dada a lei de sua razão e nem dos céus nem dos sepulcros pode chegar a eles um outro ensinamento.” (HEGEL, 1795. p. 67). Aqui, o pensamento hegeliano alinha-se ao que é trabalhado por Kant na obra *A Religião nos Limites da Pura Razão*, demonstrando a noção de dever em relação ao cumprimento de uma lei universal, correspondente, em Hegel, aos mandamentos divinos. É possível que ele, o homem, encontre e desenvolva sua racionalidade dentro de si mesmo, descartando, assim, influências externas.

A Moral, enquanto fundada no conceito do homem como um ser livre que, justamente por isso, se vincula a si mesmo pela razão a leis incondicionadas, não precisa nem da ideia de outro ser acima do homem para conhecer o seu dever, nem de outro móbil diferente da própria lei para o observar. Pelo menos é culpa sua se nele se encontra uma tal necessidade a que por nada mais se pode então prestar auxílio; porque o que não procede dele mesmo e da sua liberdade não faculta compensação alguma para a deficiência da sua moralidade. - Por conseguinte, a Moral, em prol de si própria (tanto objectivamente, no tocante ao querer, como subjectivamente, no que diz respeito ao poder), de nenhum modo precisa da religião, mas basta-se a si própria em virtude da razão pura prática. (KANT, 1793. p. 11)

A razão em si, mesmo que pensada por Hegel como uma centelha divina, um dom conferido a cada um, lhe possibilita a capacidade de escolher e responsabilizar-se por suas escolhas e ações de forma crítica, além de elevar sua dignidade.

E todavia apenas acreditando nela, sendo obediente a ela, é possível encontrar repouso e verdadeira grandeza, encontrar a dignidade do homem. Pois a divindade distinguiu tanto o homem da natureza restante, que o animou com o resplendor de seu ser, conferindo-lhe o dom da razão. (HEGEL, 1795. p. 22)

Jesus se torna, assim, não mais uma manifestação divina na Terra, mas sim a encarnação dos princípios pregados em sua própria doutrina, passível de identificação, uma vez que estaria também presente em todos os homens: “eu não queria impor aos homens algo estranho ou arbitrário, mas que o que eu ensino a eles é uma lei que mora silenciosamente em todos os peitos, embora seja desconhecida pelos homens.” (HEGEL, 1795. p. 89), e não apenas de inspiração, cujo objetivo seria “formar a moralidade de uma nação inteira” (HEGEL, 1795. p. 37), princípios morais estes que, segundo o próprio texto, agradariam mais a Deus do que milagres ou sacrifícios, de forma que qualquer um dos dois, quando motivado pelos sentidos mundanos, não satisfazem a vontade divina. “Deus demanda amor, não sacrifícios!” (HEGEL, 1795. p. 37)

Jesus demonstra a presença da centelha divina nos homens pela primeira vez em um diálogo com Nicodemos⁵, que buscava conhecimento. Nesse momento, Jesus afirma que o homem não é apenas sensível ou impulsionado por prazeres, mas também movido por um espírito, uma centelha divina recebida como herança por todos os seres racionais. Os homens, no entanto, tendem a ignorar o testemunho do próprio espírito, que se manifesta buscando reconhecimento.

Como posso todavia exigir de vós que acrediteis no meu testemunho, se não prestais atenção ao testemunho interno de vosso espírito, a essa voz celeste, pois apenas ela, cuja raiz se encontra no céu, é capaz de ensinar a vós qual é a necessidade superior da razão. E todavia apenas acreditando nela, sendo obediente a ela, é possível encontrar repouso e verdadeira grandeza, encontrar a dignidade do homem. (HEGEL, 1795. p. 22)

A partir daqui inúmeros exemplos da moralidade de Jesus são apresentados ao longo do texto, de forma a demonstrar a possibilidade do uso da razão como guia, em detrimento da ideia da busca por uma iluminação divina, mas não se desvinculando necessariamente da conexão com Deus. Isso pode ser visto, por exemplo, no diálogo entre Jesus e a samaritana descrito no evangelho de João, (Jo 4,5-29) ambos pertencentes a povos separados por rixas religiosas. Ao deparar-se com a surpresa da mulher diante de seu pedido por um pouco de água, surpresa decorrente da histórica desavença entre os povos, Jesus afirma estar desvinculado do

⁵ A passagem se encontra no evangelho de João 3,1-21.

“costume ordinário dos judeus”, pautando-se pelos próprios princípios, e não pelas normatizações internalizadas pela nacionalidade exacerbada de seu povo.

Poucos dias mais tarde, na Galiléia, Jesus tentava despertar homens e mulheres da esperança, segundo ele infrutífera, de um Messias que os restauraria: “Não espereis por um outro – gritou Jesus a eles – , recorrei a vós mesmos para vos tornardes melhores, colocai um objetivo mais elevado do que tornar-se novamente o que foram os antigos judeus, e então vós produzireis o reino de Deus.” (HEGEL, 1795. p. 24), mais uma vez pregando a autonomia entre os homens. Nota-se, aqui, que Jesus não se afirma como Messias e nem mesmo se disponibiliza como um modelo a ser seguido, mas sim incita os homens a encontrarem o próprio “mestre interior” por meio de sua razão. Como aponta Silva:

Para a concepção de religião apresentada por Hegel em sua obra sobre Jesus devemos levar também em consideração que o que pretende o filósofo alemão não é uma estrita biografia histórica da pessoa do mestre de Nazaré, mas mostrar como seus ensinamentos, compreendidos filosoficamente, poderiam levar à moral racional para além da mera observância de leis estatutárias e cerimônias fetichistas (no dizer de Kant) que, ao invés de libertarem o homem de sua servidão sensível, levam-no a uma dependência e infantilidade moral mais vergonhosa e reprovável do que o paganismo antigo. Neste sentido Jesus, na compreensão de Hegel, mostra-se como figura essencial na passagem do espírito de separação e alienação do Judaísmo (que, como já afirmamos, está muito ligado, pelo menos simbolicamente, às práticas do cristianismo da época de Hegel) para a idéia de reconciliação, introduzida pelo cristianismo. (SILVA, 2007. p. 26)

Também é relevante explicitar que Jesus não se opunha às leis judaicas nem buscava invalidá-las, mas apenas complementá-las. Segundo o exposto por Hegel, como também será mostrado no texto *O Espírito do Cristianismo e Seu Destino*, os judeus viviam sim em conformidade com as leis do Estado, mas encontravam-se desprovidos de espírito. Jesus busca, assim, ir além do simples cumprimento das leis ao afirmar:

Conheceis como um antigo mandamento: não matarás, e quem mata deve ser conduzido diante do tribunal; eu, todavia, vos digo que não é exatamente a morte do outro o elemento merecedor de punição. Na verdade, quem guarda rancor em relação ao seu irmão não pode ser punido por nenhum tribunal mundano, mas segundo o espírito da lei ele é tão merecedor de punição quanto aquele que mata. (HEGEL, 1795. p. 27)

E no mesmo sentido:

Um outro de vossos mandamentos soa: não cometais adultério! Eu vos digo, todavia, que não apenas o ato efetivo é um crime, mas o desejo em geral demonstra que o coração já é impuro. Qualquer que seja a inclinação, a mais natural ou a mais querida, vós a violentas ou faltais com ela antes que ultrapassey a linha do direito, enterrando assim gradualmente vossas máximas e

corrompendo-as, quando vós não falteis com a letra da lei mas satisfazeis vossa inclinação. (HEGEL, 1795. p. 27)

Entende-se, assim, que o homem não deve ater-se à simples observância da lei, mas deve buscar a santidade real em suas ações: “Para vós importa apenas aparentar santidade aos olhos dos homens, mas Deus conhece vossos corações.” (HEGEL, 1795. p. 66), aprofundando-se no significado de seu comportamento por meio, novamente, de sua razão, para que, assim, não cometa hipocrisias:

Quando vós orais, não façais como os hipócritas, que se põem de joelhos nas igrejas, que juntam as mãos nas ruas ou causam transtornos ao vizinho com as suas cantorias, de maneira a serem vistos pelas pessoas. Na verdade, a oração deles não produz frutos. Que a vossa oração, na natureza ou em vosso quarto, seja uma elevação de vosso ânimo sobre os fins medíocres que os homens impõem a si mesmos e sobre os apetites que os impelem de um lado para o outro, mediante o pensamento voltado para o santo, o qual vos recorda da lei que se encontra encerrada em vosso peito e preenche-vos com respeito por ela, que se encontra fora do alcance de todos os estímulos das inclinações. (HEGEL, 1795. p. 29)

Em contrapartida, percebe-se como o comportamento dos judeus divergia desse ideal, como explicitado por Silva: “os judeus se prendem à execução servil destes mandamentos e das práticas cerimoniais que não expressam a liberdade, mas a servidão.” (SILVA, 2007. p. 28)

Em seguida, Jesus pondera sobre a impossibilidade de conciliação entre o culto à razão e o culto aos sentidos. “Assim como o olho serve de tocha para o corpo e, quando está saudável, o conduz em todas as suas ocupações, mas quando falha torna o corpo em tudo desacertado, assim também ocorre quando a luz da alma, a razão, obscurece.” (HEGEL, 1795. p. 31) Mais uma vez o Jesus de Hegel busca reafirmar sua tese de que a razão deve ser o principal guia das ações humanas, em detrimento de impulsos derivados dos sentidos, que se limitam à satisfação de desejos relativamente frívolos em comparação à destinação real e divina dos homens, a vida ética como cidadãos do Reino de Deus. O caminho para a vida ética, no entanto, seria mais perigoso e menos visitado do que o caminho dos sentidos, que levam aos vícios e corrupções. Poucos, portanto, atingiriam o objetivo divino da vida humana, pautando-se pela lei de sua razão: “Que cada um lute por si mesmo para encontrar a estreita via da boa conduta moral. Muitos dos que tentam não encontram essa via.” (HEGEL, 1795. p. 60), e, novamente, “Se porventura vos lançardes para o lado predominante do vício e dos julgamentos prévios, então encontrareis suficientes amigos. Do modo como sois agora, sereis odiados, porque sois amigos do bem.” (HEGEL, 1795. p. 89)

Mais tarde, novamente deparando-se com questões políticas, Jesus é julgado pelos judeus por fazer caridade a um enfermo em um dia de sábado, sob a acusação de estar profanando o dia estipulado por Deus para o descanso, ao que Jesus responde, novamente, sob direcionamento de sua própria razão, que a dignidade do exercício de sua razão supera o mecanicismo das leis e práticas judaicas, de ações tão profundamente internalizadas pela recorrência que deixam de filtrar-se pelo pensamento crítico e tornam-se hábitos irrefletidos; o homem é capaz de “gerar a partir de si mesmo o conceito da divindade e o conhecimento de sua vontade” (HEGEL, 1795. p. 35), Aqui, Jesus demonstra como que os costumes referentes ao sábado e diversos outros da lei judaica estão esvaziados da razão, proveniente de Deus, uma vez que o povo judeu descaracterizou o judaísmo e passou a viver pela simples religiosidade, e não mais pelo “espírito da lei”, no sentido de negligenciarem a conexão com Deus, vivendo segundo os costumes apenas pela prática. Como afirma Hegel sobre o povo preso à mera execução da lei judaica,

Ao mesmo tempo, encontrareis vossa própria acusação de que vosso orgulho, que se apraz em seu horizonte limitado, não permite a vós olhar para algo mais elevado do que são a vossa ciência destituída de espírito e vossos costumes mecânicos. (HEGEL, 1795. p. 36)

A partir das determinações das leis, os judeus passaram a viver de aparências e repetições irracionais, acreditando que sua destinação se atinha ao cumprimento das normas e esquecendo de dar ouvidos à divindade e à voz da razão mas, como visto anteriormente, faltava-lhes espírito e significado.

Em uma situação semelhante, quando os discípulos de Jesus se sentaram à mesa sem lavarem as mãos e foram questionados por não seguirem os costumes judaicos, Jesus volta a afirmar que o coração daquele povo estava distante de Deus, vazio de espírito, mesmo que as práticas fossem seguidas à risca. Entende-se que se preocupavam apenas com os costumes humanos, e não com os mandamentos divinos: “Vós suprimistes aquele mandamento divino por meio de vossos mandamentos.” (HEGEL, 1795. p. 44) Jesus aponta, portanto, que tais costumes não conferem santidade ao homem, “mas sim aquilo de que é autor” (HEGEL, 1795. p. 44), ou seja, o que de fato mostra-se significativo para o homem é o que é gerado por seu próprio ânimo:

É na alma que nascem os pensamentos malignos, os assassinatos, os divórcios, os roubos, os falsos testemunhos, os impropérios, a inveja, o orgulho, a voluptuosidade, a avareza. São esses vícios que tiram a santidade dos homens, não aquilo que eles não consagram com a água como, por exemplo, as mãos antes de se sentarem à mesa. (HEGEL, 1795. p. 45)

E no mesmo sentido, quando Jesus é questionado pelo mesmo motivo,

[...]

nessa ansiedade por miudezas que dispensais motivado pela perfeição não vos esqueceis de que há deveres ainda mais elevados, cuja observação constituem a essência da virtude, junto ao que há de se fazer ainda todo o resto? Vossos conceitos sobre o que tem valor consideram apenas o que é exterior? Considerais o que vos é mais exterior como o mais importante nos auditórios, na presidência de banquetes ou para serem saudados por todos nas ruas. Sobrecarregais o povo com uma quantidade de mandamentos inoportunos e vós mesmos permanecéis presos à sua exterioridade! Vós vos arrogais de ser os detentores da chave do templo da verdade, mas impedis a vossa entrada e a de outros nesse santuário mediante mandamentos inúteis. (HEGEL, 1795. p. 56)

A doutrina de cunho mais racional pregada por Jesus encontrou muitos opositores entre os judeus, pois esses substituíram a lei divina e moral por seus próprios preceitos, e viviam de acordo com esses. Assim, o povo judeu não esperava por um Messias que os ensinasse e aperfeiçoasse sua moral, mas apenas por alguém que o libertasse da dependência dos romanos, de forma que não viu em Jesus a figura esperada e, por conta de seu posicionamento contrário, buscavam desmoralizá-lo em inúmeras circunstâncias, como no momento em que o questionam sobre o destino de uma mulher adúltera, que segundo as leis de Moisés, deveria ser apedrejada até a morte. Jesus, no entanto, propôs que seu pecado não era pior do que os de seus acusadores, de forma que não poderia ser julgada por eles: “aquele que não tem pecado jogue a primeira pedra na mulher” (HEGEL, 1795. p. 47) No mesmo sentido, ao ser questionado a respeito da veracidade de seus ensinamentos, que confrontavam tão fortemente as leis e constituições judaicas, Jesus demonstra que Deus conferiu a cada homem o dom da razão, que lhes é intrínseca desde o nascimento. Acreditar que o homem deve guiar-se unicamente pelas leis do Estado em detrimento de sua razão natural, para Jesus, seria inconcebível:

O conhecimento das leis morais, que foi compartilhado unicamente a vós, neste canto da terra, sabe-se lá por que motivo, excluindo todas as outras nações da terra, isso é um delírio da limitação egoísta de vossas cabeças. Por meu lado, guio-me pela voz infalsificável de meu coração e consciência. Quem obedece sinceramente a ela recebe em troca a luz da verdade. (HEGEL, 1795. p. 48)

Por fim, ao notar que sua morte se aproximava e que seus discípulos preocupavam-se a respeito de como sucederiam, Jesus afirma: “Não vos deixeis abater pelo fato de que serei separado de vós. Venerai o espírito que habita em vós, atentai para o que diz a sua voz

infalsificável.” (HEGEL, 1795. p. 87), lembrando-os de que deveriam lançar mão da razão que guiaria a cada um, guia esse, o espírito da verdade e da virtude, alimentado pela recordação dos ensinamentos oferecidos por Jesus ao mundo. “Quando não estiver mais entre vós, que vossa eticidade desenvolvida seja aquela que vos mostra o caminho. [...] O santo espírito da virtude vos resguardará de desvios.” (HEGEL, 1795. p. 87)

O que percebemos é que Hegel, neste texto de 1795, apontará algo que desenvolverá posteriormente sobre a noção de encarnação⁶. Neste livro Hegel aponta para a inadequação do conceito de Deus advindo dos judeus que considerava a divindade como algo exterior, não-vista e não-sentida pelo povo, ao passo que na vida de Jesus o que é articulado seria aquele visível, tangível e particular relacionamento com Deus que deve existir para que uma comunidade de crentes possa ser estabelecida.

A encarnação neste sentido é fundamental para Hegel, pois se o divino tem de aparecer, o espírito invisível tem de ser unido com algo visível de modo que tudo possa ser unificado, de modo que possa haver uma síntese completa, ou uma perfeita harmonia.⁷ Segundo Hegel, essa teria sido a verdadeira mensagem de Jesus na qual o divino Pai e o Filho palpável são simplesmente modificações da mesma vida. Na Encarnação, o divino está unido com a vida humana, com a forma humana, com a história e com a natureza. A vida de Jesus, portanto evidencia essa união que não teria sido compreendida pelo povo judeu de sua época. Segundo atesta Plant

A concepção cristã do relacionamento entre o humano e o divino era ininteligível para os judeus. Era impossível reformar suas crenças religiosas a partir de seu interior; a alternativa foi desafiá-los do exterior, e isso foi o que ele fez mais e mais, e como tal sua mensagem foi puramente ideal e utópica. Isso significou que os discípulos, que eram judeus, compreenderam a natureza de Deus e homem em Jesus ainda no contexto das ideias teísticas judaicas. Em vez de seguir Jesus, ensinando uma

⁶ Temos ciência que o conceito de encarnação é um conceito extremamente amplo com uma grande história tanto na teologia cristã bem como em toda a obra hegeliana. A noção de encarnação na obra de Hegel é objeto de poucos estudos específicos sobre o tema, pois a maioria dos comentadores de Hegel se atém a temas como a Religião revelada, a noção de Trindade, etc. Sobre o tema da encarnação na obra de Hegel a maior obra disponível é o monumental trabalho de mais de 780 páginas na tradução francesa do teólogo alemão Hans Kung. “*Menswerdung Gottes*” que constitui o volume II da série *Eclesiologia* da coleção *Oekumenische Forschungen* que foi conduzida por Hans Kung e Ratzinger. Há uma tradução francesa da obra “*Incarnation de Dieu. Introduction à la pensée théologique de Hegel comme prolégomènes à une christologie future*” de 1973. Neste trabalho Kung analisa detalhadamente em toda a obra hegeliana o conceito de encarnação para propor uma nova forma de entender tal conceito às vésperas do Vaticano II. Neste trabalho Kung evidencia como que a figura de Cristo se faria presente no direito, na arte, na religião e na filosofia em toda obra hegeliana, além de contextualizar o tema da encarnação na tradição cristã a partir do Novo Testamento bíblico e propor uma leitura teológica nova do conceito de encarnação.

⁷ É importante ressaltar que a noção de encarnação possui uma história dentro da tradição cristã que remete aos textos do Novo Testamento e diversos padres apologistas culminando em Santo Agostinho dedicarão diversos escritos sobre esse tema central do cristianismo.

mensagem geral sobre a reconciliação entre o divino e o humano em toda a vida, essa reconciliação foi entendida como tendo se completado apenas em Jesus. Desse modo, em vez de a Encarnação se tornar um símbolo no interior da Cristandade para uma completa reconciliação entre Deus e toda a humanidade, o divino e o humano foram entendidos como unidos apenas em uma única vida. (PLANT, 2000 p. 24)

Este *insight* hegeliano é de um alcance enorme em sua visão sobre a encarnação uma vez que nela está presente muito mais que uma simples repetição da noção cristã de que Jesus seria Deus encarnado, mas aponta para a condição humana e a condição divina sendo representada como uma síntese. Este tema Hegel não desenvolverá neste momento da sua vida, mas posteriormente na Fenomenologia.

O espírito do cristianismo e seu destino⁸

Em uma outra obra da juventude, *O espírito do cristianismo e seu destino* (1798/1799) Hegel está envolto com as cisões decorrentes da sociedade capitalista, cisão entre o homem e natureza, entre o homem e o homem e entre o homem e Deus. Neste sentido Hegel voltará a comentar a diferença de Jesus para com a teologia judaica da época e apontará para perspectivas novas em relação a noções caras à tradição cristã como a morte, ressurreição de Cristo apontando para uma leitura “alegórica” destes acontecimentos e já apontando para a noção de encarnação, embora não trabalhe detalhadamente este tema específico nesta obra de juventude.

Segundo Hegel

Deus e o homem devem, portanto, ser um e o mesmo - mas homem como filho e Deus como pai; o homem não é independente, ele não existe por si mesmo, ele existe apenas como oposição, modificação e é por isso que o pai está nele; neste filho são também seus discípulos; eles também são um e o mesmo com ele - verdadeira transubstanciação, a verdadeira presença do pai no filho e do filho em seus discípulos - todos eles não substâncias, absolutamente separados e unidos em um conceito universal, mas como a videira e seus galhos; uma vida errante de divindade neles.⁹

⁸ O título original do texto é *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*". Não há tradução desta obra de Hegel em português, por isso nos utilizamos da tradução francesa de 1948 e da tradução em espanhol de 1970. As páginas das citações em francês correspondem ao texto de 1948, e as páginas das citações em espanhol correspondem à tradução de 1970. Ambos os textos estão indicados na bibliografia ao final do trabalho.

⁹ Original em francês: Dieu et l'homme doivent donc être un seul et même être - mais l'homme comme fils, et Dieu comme père; l'homme n'est pas indépendant, il n'existe pas par lui-même, il n'existe que comme opposé, modification et c'est pourquoi le père est en lui; en ce fils sont aussi ses disciples; eux aussi sont un seul et même être avec lui, - véritable transsubstantiation, véritable présence du père dans le fils et du fils dans ses disciples - eux tous non pas des substances, absolument séparés et unis dans un concept universel, mais comme le cep et ses sarments; une vie errante de la divinité en eux.

(HEGEL, 1798/1799 [1948] p. 159) (Tradução nossa.)

Fica bastante claro que noções preliminares sobre a encarnação divina pensada como manifestação do espírito e como divindade no homem tipificada na pessoa de Jesus já se encontram em fase germinal nos escritos de juventude, mas serão desenvolvidos e alargados de maneira mais detalhada ao longo da vida de Hegel. Como aponta Bourgeois

A vida de Jesus, de Berna, e o Espírito do Cristianismo e seu destino, de Frankfurt, através da profunda diferença do conteúdo da revelação crística, concordam no status formal dado ao Revelador de ser uma exemplificação privilegiada da verdade.¹⁰(BOURGEOIS, 1982 p. 182) (Tradução nossa)

Ou ainda como afirma Wood,

Esses assim chamados “Primeiros Escritos Teológicos” assumem a forma de reflexões sobre a história da religião cristã e a sua relação tanto com o judaísmo quanto com a cultura antiga pagã; seu propósito mais importante é o de diagnosticar as necessidades morais e religiosas do mundo moderno. (WOOD, 2014 p. 251)

Esta mesma linha de raciocínio é seguida em *O Espírito do Cristianismo e seu destino*, de 1799, no qual Hegel, no capítulo O Destino de Jesus, afirma: “Se a centelha da vida estivesse dormindo nos judeus, bastaria um suspiro para se transformar em uma chama e queimar todos os seus miseráveis títulos e pretensões.”¹¹ (HEGEL, 1799. p. 366) mostrando de que forma a razão estaria adormecida, subdesenvolvida entre os judeus, e, em seguida, como Jesus representa o referido “sopro”, na tentativa de despertar o povo judeu de seu torpor mecanicista e trazer de volta a crença no Espírito. Como aponta Silva,

Aqui Hegel vai além da perspectiva deontológica de Kant que coloca o dever acima de todas as condições de realização da moralidade, em que o amor, neste sentido, não pode ser algo imposto como dever. Ora, ninguém pode pensar no amor como um mandamento, pois este se apresenta como algo que encontra em si mesmo sua necessidade, que não se impõe portanto, de fora. A expressão “ama a Deus...” é uma forma não legalista de nos falar da necessidade do amor, de uma necessidade que não se impõe por vias externas, mas que deriva da vida. (SILVA, 2007. p. 95)

¹⁰Original em francês: La vie de Jesus, de Berne, et l'Esprit du christianisme et son destin, de francforte, à travers la différence profonde du contenu de la révélation christique s'accordent dans le statut formel donné au Révélateur celui d'être une exemplification privilégiée de la vérité.

¹¹Original em espanhol: Si la chispa de la vida hubiera estado dormitando en los judíos, sólo hubiera necesitado un soplo para convertirse en llama y quemar todos sus míseros títulos y pretensiones.

Entende-se que a razão estaria em debilidade pois, segundo o autor, os judeus possuiriam uma consciência que considera a essência transcendente, ou seja, estariam em uma busca constante e impossível por um Deus fora do homem ao invés de voltarem-se para o autoconhecimento pelo qual desenvolveriam a racionalidade, encontrando, assim, a Deus, de onde provém. (TORRES, 2001. p. 49). Como também demonstrado por Silva,

O Judaísmo é visto por Hegel como uma religião positiva, ou seja, que se funda em regras que não se apresentam como dedutíveis da razão humana, mas fundadas numa autoridade externa que exige sua execução mecânica. (SILVA, 2007. p. 30)

Em outras palavras, os judeus seguiriam leis impostas exteriormente, enquanto, segundo o pregado por Jesus, tais leis deveriam vir da racionalidade individual, pautando-se por uma moral universal. A observância cega das leis, pelo contrário, expressa “uma dependência puramente exterior a normas que não são fruto da racionalidade humana.” (SILVA, 2007. p. 55)

O referido “sopro” que deveria incitar os judeus, personifica-se, assim, na figura de Jesus, tanto filho de Deus quanto filho do homem, unindo o eterno à finitude natural, apresentando uma relação paternal entre Deus e a humanidade, o que se contrapõe à visão judaica transcendente de um Deus distante do homem e do mundo. Jesus, assim, encarna o Espírito divino, através do qual, unicamente, pode-se perceber o Espírito de Deus. Segundo Hegel, “O espírito é compreendido e abrangido apenas pelo espírito.”¹² (HEGEL, 1799. p 346). “ ‘Meu pai que está nos céus o revelou’, quer dizer: o divino que está em você me reconheceu como divino; você entendeu meu ser, ele teve seu eco em você.”¹³ (HEGEL, 1799. p. 355)

Inicialmente, no livro em questão, Hegel apresenta parte da trajetória de vida de Abraão e Moisés no capítulo *O Espírito do Judaísmo*, demonstrando a relação entre o espírito que vivificou ambas as personalidades e seu diálogo com o povo judeu e a libertação do Egito. Ao contextualizar a escravidão dos judeus, Hegel exemplifica novamente a deficiência do espírito desse povo, mostrando sua reação diante da libertação:

Para eles, o Egito sofre as mais diversas pragas e misérias; partiram, expulsos pelos egípcios, em meio ao lamento geral de sua desgraça (Êxodo 12, 33-34), mas só sentem diante do mal dos outros a satisfação do covarde quando seu inimigo cai sem sua intervenção; ele tem apenas a consciência do mal que foi cometido a seu favor, mas não a consciência da coragem que permite que uma lágrima seja derramada pela dor que ela necessariamente causa. Sua realidade

¹² Original em espanhol: El espíritu se comprende y se abarca sólo por el espíritu.

¹³ Original em espanhol: «Mi padre que está en los cielos te lo ha revelado», es decir: lo divino que está en ti me reconoció como divino; has comprendido mi ser, éste ha tenido su eco en ti.

permanece inteira, mas seu espírito não pode deixar de se alegrar com a miséria que é tão relevante para eles.¹⁴ (HEGEL, 1799. p. 291)

A libertação do povo encontrava-se, portanto, desprovida de espírito, como entende-se ao notar o arrependimento do povo judeu diante da saída do Egito, que demonstra a continuidade do comportamento escravo anterior, da mesma forma que se observa em sua própria existência: o autor demonstra como o povo liberto achava-se vazio de um conteúdo próprio, de forma que apenas uma legislação pautada pelo espírito herdado dos antepassados poderia torná-los vivos. “Assim, carecem de conteúdo próprio: são vazios, sem vida; Não são nem mesmo algo morto - são um nada: são algo apenas se o objeto infinito os torna algo;”¹⁵ (HEGEL, 1799. p. 292)

A partir da libertação dos costumes dos egípcios, o povo judeu viu-se necessitado de uma divindade para adorar. No entanto, o objeto invisível não poderia personificar-se em imagens para que fosse cultuado, de forma que Moisés edificou um Templo para a adoração. Esperava-se encontrar no Templo formas físicas definidas de uma divindade, “Um ser que pudesse ser o objeto de sua devoção.”¹⁶ (HEGEL, 1799. p. 292), mas “Suas esperanças foram frustradas e ele teve que verificar se o misterioso centro era um espaço vazio.”¹⁷ (HEGEL, 1799. p. 292) A divindade não podia ser vista e não podia ser sentida dentro dos judeus, e nesses, não via-se autonomia. A referida falta de autonomia pode também ser vista no chamado por Hegel de “ideia de existência”: mesmo sob o compromisso para com a Terra Prometida, muitos judeus morreram no deserto, não alcançando o destino, ou a ideia de sua existência. Em uma perspectiva fatalista, a completa falta de autonomia do povo judeu e sua consequente estada no deserto retira deles a responsabilização por suas escolhas, de forma que “sua morte só poderia ser considerada como um mal”¹⁸ (HEGEL, 1799. p. 295)

Em seguida, a partir do capítulo *A Aparição de Jesus*, Hegel demonstra de que forma Jesus se contrapôs ao destino judeu, sendo rejeitado por seu próprio povo e acolhido pelos que não tomavam parte do mesmo destino. Jesus deparou-se com a mesma ausência de espírito ao observar as práticas religiosas judaicas, desprovidas de alegria, prazer e amor:

¹⁴ Original em espanhol: Por ellos Egipto sufre las plagas y las miserias más diversas; parten, expulsados por los egipcios, en medio del lamento general de la desgracia de los mismos (Exodo 12, 33-34), pero sienten únicamente ante el mal ajeno la satisfacción del cobarde cuando su enemigo cae sin que él intervenga; tiene sólo la conciencia del mal que se cometió en su favor, pero no la conciencia de la valentía que permite verter una lágrima por el dolor que necesariamente causa. Su realidad permanece íntegra, pero su espíritu no puede sino alegrarse de una miseria que les viene tan al caso.

¹⁵ Original em espanhol: Carecen así de un contenido propio: son vacíos, sin vida; ni siquiera son algo muerto —son una nada—: son algo únicamente si el objeto infinito hace que sean algo;

¹⁶ Original em espanhol: Um ser que pudesse ser o objeto de sua devoção.

¹⁷ Original em espanhol: Sus esperanzas se vieron defraudadas y tuvo que comprobar que el centro misterioso era un espacio vacío.

¹⁸ Original em espanhol: Su muerte sólo se podía considerar como un mal

Por isso, se os atos religiosos carecem desse espírito de beleza, são as práticas mais vazias que existe; Eles representam então a servidão mais sem sentido, que exige a consciência de que devem ser suprimidos, ou são um fazer em que o homem expressa seu não-ser, sua passividade.¹⁹ (HEGEL, 1799. p. 304)

Vê-se, aqui, uma religião vazia de espírito, resumida a cerimônias e hábitos. No entanto, como aponta Silva, para que essa fé tenha validade, deveria estar submetida à universalidade e à racionalidade. (SILVA, 2007. p. 22) Jesus mostra, assim, que até mesmo a satisfação de necessidades físicas dos homens seria superior às práticas religiosas mecânicas dos judeus uma vez que conserva o corpo, enquanto as repetições irrefletidas não acrescentam em nada ao espírito humano, ao mesmo tempo em que profanam o sagrado, como afirma o autor:

A necessidade pode exigir a profanação de tal objeto sagrado, mas profaná-lo desnecessariamente é um abuso, pois aquilo em que um povo está unido é, ao mesmo tempo, algo comum, propriedade de todos e, nesse caso, a profanação. do santuário é ao mesmo tempo uma violação injusta dos direitos de todos.²⁰ (HEGEL, 1799. p. 304)

A exemplo disso, tem-se a discordância entre Jesus e os Fariseus a respeito do sábado: motivados pela fome, os discípulos de Jesus foram vistos arrancando espigas de trigo em um dia de sábado, o que, segundo as leis judaicas, profanaria a sacralidade desse dia. Jesus, no entanto, mostra que os sacerdotes também trabalhavam em dias de sábado, mas eram perdoados por tratarem de assuntos legais. O mesmo pode ser visto quando Jesus cura os doentes aos sábados, e entende-se, portanto, que tal costume já enraizado na cultura do povo repercutia-se continuamente, mesmo que subjugado por outros fatores como a legislação, o que descredibiliza a essencialidade de tal lei: “a santidade deste dia também não valia para eles de forma absoluta, que eles próprios conhecessem algo superior ao cumprimento deste mandamento.”²¹ (HEGEL, 1799. p. 306). Aqui, mais uma vez percebe-se a ênfase de Hegel em “estabelecer os fundamentos de uma fé cristã baseada não na tradição, mas no livre exame das

¹⁹ Original em espanhol: Por esto mismo, si a los actos religiosos les falta este espíritu de belleza son las prácticas más vacías que hay; representan entonces la servidumbre más carente de sentido, que exige la conciencia de que deben ser suprimidos, o son un hacer en que el hombre expresa su no-ser, su pasividad.

²⁰ Original em espanhol: La necesidad puede exigir la profanación de tal objeto sagrado, pero profanarlo sin necesidad es un abuso, ya que aquello en que un pueblo está unido es, a la vez, algo común, una propiedad de todos y, en tal caso, la profanación del santuario es al mismo tiempo una violación injusta del derecho de todos.

²¹ Original em espanhol: La santidad de este día no valía tampoco para ellos en una forma absoluta, que ellos mismos conocían algo superior al cumplimiento de este mandamiento.

escrituras, amparada por uma orientação fundada na consciência individual." (SILVA, 2007. p. 25)

Em seguida, o autor pondera a respeito do pecado, do castigo e do perdão. Segundo Hegel, o espírito dos judeus estaria tão corrompido que sua relação com o pecado estaria alterada, no sentido de apenas sentirem o peso de suas ações em vista de uma possível punição. Deficientes em espírito, não sentiriam remorso por seus erros, mas apenas medo diante de um castigo. A partir do momento em que se depara com esse castigo, o homem passa a viver seu destino de perda de vida, reconhecendo o que seria a ideia de uma vida que não efetiva-se nele. Nesse sentido, o perdão não significaria um cancelamento de tal destino, mas apenas uma reconciliação da vida para com ela mesma, a reunificação do corpo e espírito que se separaram pelo pecado. No entanto, o perdão só se torna uma possibilidade em meio à fé. Como aponta o autor, “Onde quer que encontrasse fé, ele ousadamente pronunciava as palavras: ‘Seus pecados estão perdoados.’”²² (HEGEL, 1799. p. 331), e “Sua fé o salvou, vá em paz.”²³ (HEGEL, 1799. p. 335), ao referir-se a Maria Madalena. Jesus, portanto, deu perdão onde encontrou um espírito semelhante ao seu, um coração semelhante ao seu, espírito e coração estes não encontrados entre os judeus. “A pobreza dos judeus, porém, era tal que, quando olhavam para si mesmos, não viam nada: estavam despojados de toda nobreza, de toda beleza.”²⁴ (HEGEL, 1799. p. 332) O perdão, portanto, mostra-se como uma forma de reconciliação com a vida e a separação do destino de castigo, mas esse perdão não foi conquistado pelos judeus.

Mais tarde, a partir do capítulo *A Religião de Jesus*, Hegel indica outro ideal que Cristo buscou alterar. Entende-se que Deus ocupava uma posição distante do homem entre os judeus, a posição de um soberano transcendente, externo e inalcançável ao homem. Jesus, no entanto, trouxe a concepção de Deus como um pai, que se relaciona com os homens tal como um pai com seus filhos. Para o povo judeu, por outro lado, considerar-se filho de Deus seria semelhante a acreditar-se um igual a Ele, blasfemando, portanto, contra a divindade. Jesus, assim, posiciona-se também como filho do homem, configurando ao mesmo tempo uma modificação da divindade e uma modificação do homem:

O Filho de Deus também é o Filho do Homem; a conexão entre o finito e o infinito é naturalmente um mistério sagrado, porque essa conexão é a própria vida; A reflexão, que separa

²² Original em espanhol: Allá donde encontró fe pronunció osadamente las palabras: ‘Tus pecados te son perdonados.’

²³ Original em espanhol: Tu fe te ha salvado, vete en paz.

²⁴ Original em espanhol: La indigencia de los judíos, sin embargo, era tal que cuando volvían la mirada hacia sí mismos no percibían nada: estaban despojados de toda nobleza, de toda belleza.

a vida, pode nela distinguir o finito e o infinito, e só a limitação, o finito considerado em si mesmo, conduz ao conceito de homem em oposição à divindade.²⁵ (HEGEL, 1799. p. 351)

Desta forma, Cristo teria sido acusado de blasfêmia ao afirmar que Deus estava nele, e ele em Deus, formando uma unidade:

Como poderiam ter reconhecido algo de divino em um homem, eles, os pobres, que só carregavam dentro de si a consciência de sua miséria e profunda escravidão, de sua oposição ao divino; a consciência de um abismo intransponível entre o ser humano e o divino?²⁶ (HEGEL, 1799. p. 353)

Entendendo-se que somente o espírito pode reconhecer o espírito, e reconhecendo a fragilidade do espírito judeu, bem como sua falta de fé, conclui-se que o povo não via a Jesus mais do que “o homem, o nazareno, o filho do carpinteiro [...]”²⁷ (HEGEL, 1799. p. 353), entendendo-o como tão simples quanto os próprios judeus em sua miséria:

A tentativa de dar a consciência de algo divino teve que falhar diante da multidão de judeus, uma vez que a fé em algo divino, em algo grande, não pode permanecer na lama. O leão não tem lugar na noz; o espírito infinito não tem lugar na prisão de uma alma judia; uma folha seca não pode conter toda a vida.²⁸ (HEGEL, 1799. p. 354)

O relacionamento entre homem e Deus, o amor real entre seres tão distantes e diferentes, só pode ser concebido por meio da fé, fé esta exigida por Jesus ao povo judeu. Para reconhecer o espírito de Deus, os homens deveriam crer e buscá-lo por meio de seu próprio espírito: “Deus é espírito e aqueles que o adoram devem fazê-lo em espírito e em verdade.”²⁹ (HEGEL, 1799. p. 354) Entretanto, como já visto anteriormente, os judeus não poderiam reconhecer em si mesmos a centelha divina da razão, do espírito, que lhes permitiria chegar até Deus.

²⁵ Original em espanhol: El Hijo de Dios es también Hijo del Hombre; la conexión entre lo finito y lo infinito es, naturalmente, un misterio sagrado, porque esta conexión es la vida misma; la reflexión, que separa la vida, puede distinguir en ella lo finito y lo infinito y solamente la limitación, lo finito considerado por sí, conduce al concepto del hombre en cuanto opuesto a la divinidad.

²⁶ Original em espanhol: ¿Cómo hubieran podido reconocer algo divino en un hombre, ellos, los pobres, que sólo llevaban en sí la conciencia de su miseria y de su profunda esclavitud, de su oposición frente a lo divino; la conciencia de un abismo infranqueable entre el ser humano y el divino?

²⁷ Original em espanhol: al hombre, al nazareno, al hijo del carpintero[...]

²⁸ Original em espanhol: El intento de dar la conciencia de algo divino tenía que fracasar ante la turba judía, puesto que la fe en algo divino, en algo grande, no puede morar en el lodo. El león no tiene cabida en una nuez; el espíritu infinito no tiene cabida en la cárcel de un alma judía; una hoja reseca no puede contener la totalidad de la vida.

²⁹ Original em espanhol: Dios es espíritu y aquéllos que lo adoran deben hacerlo en el espíritu y en la verdad.

A incredulidade dos judeus e a resignação para com o seu destino, aqui, faz com que Jesus distancie-se do povo, momento em que Hegel frisa a individualidade de Cristo e sua oposição aos judeus. Como aponta o autor, Jesus separa-se deles através de suas afirmações individualistas: “ ‘Eu sou a verdade e a vida; aquele que acredita em mim...’ Esta ênfase constante e monótona no ‘eu’ dentro do Evangelho de João é aparentemente uma separação de sua personalidade do caráter judaico.”³⁰ (HEGEL, 1799. p. 156), aproximando-se, em contrapartida, de seus companheiros e, portanto, do Reino de Deus.

A individualidade de Jesus, contudo, deveria ser vencida para cumprir para com seu destino, e a partir do momento de sua glorificação, seus discípulos puderam libertar-se da necessidade e dependência de sua regência e passar a viver sob o guia de sua própria centelha divina, ou seja, de seu espírito: “ ‘O espírito vos guiará em toda a verdade’ (João 16:13) e ‘fará lembrar tudo o que eu disse.’ ”³¹ (HEGEL, 1799. p. 359)

Por “Reino de Deus”, tema abordado anteriormente, entende-se o conceito da comunidade de crentes que vivem um relacionamento com o divino como filhos. “Nesta harmonia, a consciência diversificada dos homens entra em harmonia com o Espírito Único, e os vários padrões de suas vidas concordam em Uma vida.”³² (HEGEL, 1799. p. 363) O mesmo espírito, assim, anima os diferentes seres, não necessariamente tornando-os iguais, mas aproximando-os por meio do conceito de sua comunidade e de sua vida regida por Deus em amor.

Existe ideia mais bonita do que [a de um] povo formado por homens cuja relação mútua é o amor? Existe uma ideia mais edificante do que pertencer a uma totalidade que, tão abrangente e una, é o espírito de Deus, os membros individuais sendo seus filhos? Ainda há algo incompleto nessa ideia que faz crescer nela a força de um destino? Ou será que este destino é a nêmesis que dirige sua fúria contra uma empreitada que é bela demais, contra um salto acima da natureza?³³ (HEGEL, 1799. p. 363)

³⁰ Original em espanhol: Yo soy la verdad y la vida; el que cree en mí...» Este énfasis constante y monótono en el «Yo» dentro del Evangelio de Juan es aparentemente una separación de su personalidad del carácter judío.

³¹ Original em espanhol: «El espíritu os guiará a toda la verdad» (Juan 16, 13) y «os traerá a la memoria todo lo que yo he dicho.

³² Original em espanhol: En esta armonía la conciencia diversificada de los hombres entra en consonancia con Un espíritu y las variadas estampas de sus vidas concuerdan en Una vida.

³³ Original em espanhol: ¿Existirá una idea más bella que [la de un] pueblo formado de hombres cuya relación mutua es el amor? ¿Habrà una idea más enaltecedora que la de pertenecer a una totalidad que, en cuanto abarcante y una, es el espíritu de Dios, siendo los miembros individuales sus hijos? ¿Habrà todavía algo de incompleto en esta idea que haga crecer el poder de un destino dentro de ella? ¿O será que este destino es la nêmesis que dirige su furor contra un empeño demasiado bello, contra un salto por encima de la naturaleza?"

Por meio do amor, ou seja, da alteração da mesma vida, o homem pôde reconhecer-se no próximo, unificar-se e sentir-se no outro e viver em comunidade. O oposto, a intensificação da individualidade e das particularidades, como demonstra o autor, restringe o amor entre os homens: “Quanto mais os homens se separam na sua formação cultural, nos seus interesses e nas suas relações com o mundo, quanto mais aumentam as particularidades de cada um, mais se restringe o seu amor por si.”³⁴ (HEGEL, 1799. p. 364). Em suma, o distanciamento de interesses dificulta o amor entre os seres, enquanto a aproximação, a semelhança dos espíritos permite o reconhecimento, o amor e a vida em comunidade:

[...] um vínculo que une muitos é baseado em necessidades coletivas e se manifesta em objetos que podem ser comuns a todos, nas relações que se formam em torno de tais objetos e, então, nos esforços comuns para obtê-los, [isto é,] na atividade e ação da comunidade.³⁵ (HEGEL, 1799. p. 364)

Em seguida, ao mencionar novamente os companheiros de Jesus, Hegel demonstra como mantiveram-se em comunidade, mesmo após a glorificação de Cristo: “Eles conversaram sobre seu amigo e professor ausente, oraram juntos e fortaleceram-se mutuamente em sua fé e coragem.”³⁶ (HEGEL, 1799. p. 365), espalhando-se, também, juntos, por outros povos para pregar sua fé, tal como propõe a religião cristã. Por meio de ações como essa, seria possível expandir a comunidade de crentes e, portanto, o Reino de Deus:

Daí em diante a comunidade cristã, que surgiu formada por amigos, passou a ser uma sociedade e, na medida em que esta cresceu e se expandiu, se fez necessário um contrato mútuo que permitisse que os seus mais diversos membros se relacionassem como amigos. O ingresso em tal sociedade exigia de todos a obediência à fé, porém isto não evitou que tal sociedade se tornasse uma Igreja universal e, aos poucos, um Estado. Ou seja, a partir do momento em que as comunidades antes independentes tiveram que se submeter ao poder centralizado da Igreja como um todo, esta se tornou o que Hegel chama de um Estado eclesiástico. (SILVA, 2007. p. 67)

³⁴ Original em espanhol: Quanto más se separan los hombres en su formación cultural, en sus intereses y en sus relaciones con el mundo, cuanto más se aumentan las particularidades de cada cual, tanto más se restringe su amor a ellos mismos.

³⁵ Original em espanhol: [...] un vínculo que une a muchos se apoya en las necesidades colectivas y se manifiesta en los objetos que pueden ser comunes a todos, en las relaciones que se forman alrededor de tales objetos y luego en los esfuerzos comunes para procurar- los, [es decir] en la actividad y acción comunitarias.

³⁶ Original em espanhol: Conversaban entre sí de su amigo y maestro ausente, oraban en común y se fortalecían mutuamente en su fe y en su valor.

Entende-se que Jesus apareceu entre os judeus com um novo ânimo, “com um espírito próprio,”³⁷ (HEGEL, 1799. p. 366), chamando o povo judeu à mudança. Cristo encontrou-os, como já visto anteriormente, perdidos em meio à sua cultura e costumes já tão enraizados que as práticas religiosas perderam o sentido, de forma que seu espírito mostrava-se corrompido. As máximas heterônomas de sua religião iriam contra a autonomia do indivíduo de “fornecer a lei moral a si mesmo” (SILVA, 2007. p. 50) A isso, Hegel complementa: “Se a centelha da vida estivesse cochilando nos judeus, bastaria um suspiro para se transformar em uma chama e queimar todos os seus miseráveis títulos e reivindicações.”³⁸ (HEGEL, 1799. p. 366), de forma a indicar de onde viria o referido sopro, capaz de despertar os judeus de seu torpor mecanicista. Em suma, o papel de Jesus em meio aos judeus seria despertá-los de sua falta de autonomia, instigar a racionalidade do povo a opor-se à positividade de sua religião, à moralidade meramente estatutária, como cita Silva (2007), auto determinando-se por meio do uso livre da própria razão. Jesus poderia efetivar o desejo inconsciente de seus corações de libertarem-se e ligarem-se a Deus, caso tal desejo existisse, liberando-os, assim, do destino de perda de vida a que estavam condenados: “quando ele encontrou a palavra, quando a necessidade consciente se tornou, seus laços teriam se dissolvido;”³⁹ (HEGEL, 1799. p. 366) No entanto, como aponta o autor, o orgulho do povo judeu não permitiu que a moral pregada por Jesus fosse aceita, o que demonstra, mais uma vez, a impureza de suas almas: “Esta intromissão de Jesus fere o orgulho e o desejo de manutenção do poder das autoridades judaicas que viam nele um empecilho e um estorvo que deveria ser eliminado.” (SILVA, 2007. p. 55)

A indiferença com que os judeus aceitaram seu chamado logo se transformou em ódio e seu efeito sobre Jesus foi uma crescente exacerbação contra seu povo e contra seu tempo, e especialmente contra aqueles que representavam e defendiam o espírito de sua nação com mais vigor e paixão. : contra os fariseus e os líderes do povo.⁴⁰ (HEGEL, 1799. p. 367)

Como explicita Hegel, inclusive, Jesus não pôde viver o Reino de Deus entre seu povo por não compartilhar de seu espírito impuro, por apenas relacionar-se com o que “veio da beleza e da

³⁷ Original em espanhol: con un espíritu propio;

³⁸ Original em espanhol: Si la chispa de la vida hubiera estado dormitando en los judíos, sólo hubiera necesitado un soplo para convertirse en llama y quemar todos sus míseros títulos y pretensiones.

³⁹ Original em espanhol: al encontrar la palabra, al hacerse la necesidad consciente, sus ataduras se habrían disuelto;

⁴⁰ Original em espanhol: La indiferencia con la cual los judíos acogieron su llamada se transformó pronto en odio y su efecto en Jesús fue una exacerbación creciente contra su pueblo y contra su época, y principalmente contra aquellos que representaban y defendían el espíritu de su nación con más vigor y pasión: contra los fariseos y los conductores del pueblo.

liberdade”⁴¹ (HEGEL, 1799. p. 367). Compreende-se que os judeus, cujos vínculos com a natureza eram fortes demais, não poderiam manter-se puros, uma vez que amariam mais aos seus laços carnis do que à moral divina. Em razão disso, Jesus posiciona-se: “Eu não vim, disse ele, para trazer paz à terra, mas a espada; Vim trazer inimizade entre o filho e o pai, entre a filha e a mãe, entre a noiva e a sogra; Quem ama seu pai ou mãe, seu filho ou filha mais do que a mim, não é digno de mim.”⁴² (HEGEL, 1799. p. 367) Para manter-se puro, portanto, Jesus separou-se de seus parentes, não casou-se e não teve filhos: "Somente renunciando a todas essas formas de vida ele poderia manter a pureza, uma vez que todas essas formas foram profanadas.”⁴³ (HEGEL, 1799. p. 367)

Ao decepcionar-se com o espírito soberbo dos judeus, Jesus opta por deixá-los junto de seus discípulos, entendendo que “Deus se revela somente ao homem simples.”⁴⁴ (HEGEL, 1799. p. 368), concentrando seus esforços de maneira mais exclusiva, sem interferir no destino de toda sua nação. “Por mais que colida com todo o destino de seu povo, sua atitude é passiva em relação a ele.”⁴⁵ (HEGEL, 1799. p. 368) Assim, as diferenças excludentes entre o Reino de Deus e o Estado judeu fizeram com que Jesus e seus discípulos separassem-se do povo, ligando-se ao Estado unicamente pelo cumprimento de suas leis. No entanto, a separação deliberada de todas as relações estabelecidas para com os judeus causou uma perda de liberdade, “uma restrição da vida, uma passividade sob o controle de um poder estranho que é desprezado, mas, no entanto, rendeu a Jesus o pouco que ele precisava: a existência [física] no meio de seu povo.”⁴⁶ (HEGEL, 1799. p. 369) Assim, a condição de Jesus passou a conceituar-se, como aponta Hegel, como uma possibilidade de vida. O destino de Cristo seria sofrer pelo destino de seu povo e aceitá-lo como seu ou preservar sua própria vida sem usufruí-la. (HEGEL, 1799. p. 369)

A [real] existência de Jesus consistia, portanto, na separação do mundo e na fuga dele para o céu; foi uma restauração da vida decepcionada com a idealidade, uma lembrança de Deus, um olhar voltado para Ele em face de todas as oposições. No entanto, em parte sua existência foi

⁴¹ Original em espanhol: procediera de la belleza y la libertad.

⁴² Original em espanhol: No vine, dijo, para traer la paz a la tierra, sino la espada; vine para traer enemistad entre el hijo y el padre, entre la hija y la madre, entre la novia y la suegra; quien ama más a su padre o madre, a su hijo o hija que a mí, no es digno de mí.

⁴³ Original em espanhol: sólo renunciando a todas estas formas de la vida pudo mantenerse en la pureza, puesto que todas estas formas estaban profanadas.

⁴⁴ Original em espanhol: Dios se revela sólo al hombre simple.

⁴⁵ Original em espanhol: Por más que choque con todo el destino de su pueblo, su actitud es pasiva frente al mismo.

⁴⁶ Original em espanhol: una restricción de la vida, una pasividad bajo el dominio de un poder ajeno al cual se desprecia pero que, sin embargo, cedió a Jesús lo poco que él necesitaba del mismo: la existencia [física] en medio de su pueblo.

uma ativação do divino e, neste sentido, uma luta com o destino, em parte pela difusão do Reino de Deus (que, quando exposto, levou ao colapso e desaparecimento de todo o Reino do Mundo), em parte, na reação imediata contra setores particulares do destino ao colidirem com ele.⁴⁷ (HEGEL, 1799. p. 371)

Mesmo compartilhando um único espírito e uma mesma mentalidade com os cristãos, o destino de Jesus foi diferente do de sua comunidade. Os companheiros de Cristo, ao unirem-se em Deus, também afastaram-se do mundo judeu, e precisamente essa separação tornou-se um elemento importante de sua ligação: “A essência de seu vínculo era a separação dos homens e o amor um pelo outro, e essas duas coisas estão necessariamente ligadas.”⁴⁸ (HEGEL, 1799. p. 372) Portanto, para além de sua desvinculação do mundo e de suas individualidades, a comunidade de cristãos pôde unir-se pela consciência de seu amor, um espírito divino. Entretanto, como explicita Hegel, tal amor não configurava-se como uma religião, e deveria manifestar-se em uma forma objetiva para “assim, adquire a forma de um ser que pode ser adorado e que tem a dignidade de ser.”⁴⁹ (HEGEL, 1799. p. 373), esse impulso humano, no entanto, não se satisfez em Deus, de forma que os cristãos não estavam unidos nele. Ao contrário de Jesus, cuja religião baseava-se na contrariedade ao mundo, sua comunidade não se contrapôs ao Estado de forma a desligar-se da natureza. Assim, mesmo separados do mundo, mantinham-se ligados uns aos outros, e não ao divino:

O amor os une, mas os amantes não conhecem essa unificação, e onde sabem algo, eles sabem separar [realidades]. Para que o divino apareça, o espírito invisível deve estar unido ao visível, para que tudo seja um, para que conhecimento e sensação, harmonia e harmonia sejam um, para que haja uma síntese completa, uma harmonia perfeita.⁵⁰ (HEGEL, 1799. p. 374)

Assim,

⁴⁷ Original em espanhol: La existencia [real] de Jesús consistió, pues, en una separación del mundo y en una huida del mismo al cielo; era una restauración de la vida defraudada en la idealidad, un acordarse de Dios, un elevar la mirada hacia El ante toda oposición. Sin embargo, parcialmente su existencia era una activación de lo divino y en este sentido una lucha con el destino, en parte a través de la propagación del Reino de Dios (que, al ser expuesto, llevaba al derrumbe y a la desaparición de todo el Reino del Mundo), en parte en la reacción inmediata contra sectores particulares del destino en la medida en que éstos chocaban con él.

⁴⁸ Original em espanhol: La esencia de su ligazón era tanto la separación de los hombres como el amor entre sí y estas dos cosas están unidas necesariamente.

⁴⁹ Original em espanhol: adquirir así la forma de un ser que pueda ser adorado y que tiene la dignidad de serlo.

⁵⁰ Original em espanhol: El amor les unifica, pero los amantes no conocen esta unificación, y allá donde sí conocen algo conocen [realidades] separadas. Para que lo divino aparezca el espíritu invisible tiene que estar unido con lo que es visible, para que todo sea uno, para que conocimiento y sensación, la armonía y lo armonioso sean uno, para que exista una síntesis completa, una armonía perfecta.

A necessidade religiosa de Jesus foi satisfeita no Deus da totalidade, pois cada um dos seus olhares dirigidos a ele, para o céu, era uma colisão com o mundo, uma fuga dele. Ele precisava apenas do que se opunha ao mundo, em que se baseava sua própria oposição. Este Deus era seu pai e ele, Jesus, estava unido a Ele. [...] Em sua comunidade, porém, o confronto contínuo com o mundo estava muito menos presente; vivia sem luta ativa contra o mundo e, neste sentido, sentia-se feliz por isso não a irritar continuamente e por - conseqüentemente - não ser obrigada a fugir única e unicamente para o oposto do mundo, para Deus. Em vez disso, ela encontrou em sua comunhão, em seu amor, uma fruição, algo real, algo como um relacionamento vivo.⁵¹ (HEGEL, 1799. p. 373)

Em suma, com a morte de Jesus, a moral dos cristãos, que estava unicamente ligada a ele como indivíduo, desfez-se junto à esperança de libertação de Israel, o espírito divino e invisível, que se manifestava por meio de um ser vivente e visível, agora era novamente inalcançável sob sua perspectiva. No entanto, ao ressuscitar e subir aos céus, a comunidade de cristãos pôde reencontrar a objetificação de sua adoração: “a veneração desse ser é agora a religião da comunidade. A necessidade da religião encontra sua satisfação neste Jesus ressuscitado, neste amor configurado.”⁵² (HEGEL, 1799. p. 375) Para aprofundar-se no tema, Hegel compara o desenvolvimento de Cristo ao do herói Hércules, da mitologia grega: em sinal de adoração ao herói que se tornou deus, altares eram erguidos para celebrar a coragem de quem já não andava entre os homens. Enquanto isso, observando o caso de Jesus, entende-se que sua adoração ocorre tanto por seus feitos em terra quanto por sua forma divina: “Aquele que andou na terra, aquele que ensinou, aquele que foi pendurado na cruz, também é adorado.”⁵³ (HEGEL, 1799. p. 376)

Por fim, Hegel discorre a respeito dos milagres de Jesus, definidos como a pretensão de utilizar-se da infinitude em um objeto limitado, demonstrando, assim a centelha da divindade existente nele. Por meio deles, Deus parece ligar-se intimamente ao homem: “Parece que a dura oposição e o mero laço de opostos são assim eliminados;”⁵⁴ (HEGEL, 1799. p. 378).

⁵¹ Original em espanhol: La necesidad religiosa de Jesús estaba satisfecha en el Dios de la totalidad, puesto que cada una de sus miradas dirigidas a él, al cielo, era un choque con el mundo, una huida del mismo. El necesitaba sólo de lo que se oponía al mundo, de aquello en que se fundamentaba su misma oposición. Este Dios era su padre y él, Jesús, estaba unido con El. [...] En su comunidad, sin embargo, el choque continuo con el mundo estaba mucho menos presente; ella vivía sin una lucha activa contra el mundo y en este sentido era feliz de que éste no la irritara continuamente y de que — en consecuencia— no estaba forzada a huir sólo y únicamente a lo opuesto del mundo, a Dios. En vez de ello, ella encontró en su comunión, en su amor, una frucción, algo real, algo así como una relación viviente.

⁵² Original em espanhol: la veneración de este ser es ahora la religión de la comunidad. La necesidad de religión encuentra su satisfacción en este Jesús resucitado, en este amor configurado.

⁵³ Original em espanhol: también se adora al que caminaba sobre la tierra, al que enseñaba, al que pendía de la cruz.

⁵⁴ Original em espanhol: parecería que se elimina así la dura oposición y la mera ligazón de los opuestos;

Tem-se, aqui, a união entre o espírito, “que é espírito apenas na medida em que não tem nada em comum com o corpo, [...]”⁵⁵ (HEGEL, 1799. p. 379) e o corpo, “que é o corpo porque nada tem em comum com o espírito;”⁵⁶ (HEGEL, 1799. p. 379), de forma que sua oposição não é mais excludente: o espírito configura-se, identificando-se com o corpo, mesmo que conservando a contradição.

Alguns impactos dos escritos teológicos sobre o texto da Fenomenologia do Espírito

Como exposto neste trabalho, a preocupação de Hegel com a figura de Jesus e com o cristianismo na sua dinâmica vivencial se tornam central desde os seus primeiros escritos. Os temas teológicos elucidados nestes livros seminais de Hegel evidenciam um interesse genuíno de Hegel sobre o tema da religião e podemos perceber claramente que já há aqui nestes primeiros textos bons *insights* de temas que serão desenvolvidos em livros posteriores.

Um dos temas centrais vistos nos textos da juventude que serão abordados de maneira mais pormenorizada é a noção de encarnação, principalmente quando o autor for tratar daquilo que ele chama de “Religião Revelada” na *Fenomenologia do Espírito*. Neste texto, A encarnação de Jesus corresponderia à “auto-humilhação da essência divina” (HEGEL, 1807/2007, p 198) que embarca a renúncia do Espírito à abstração e à inefetividade. Entende-se, portanto, que ao humilhar-se, o espírito divino torna-se efetivo, uma representação de conceito além de uma única essência ou conteúdo que, para efetivar-se e assumir a natureza humana, deve ser suprassumida.

Segundo o autor, no entanto, nesse contexto entende-se que a essência divina não se configura como externa ou separada do homem, uma vez que teve apenas de externar-se de seu princípio para assumir a forma, tal como o bem e o mal, que não são exclusivamente bem e mal, mas externam-se e configuram-se no movimento de sua extrusão:

Considerando ainda a maneira como esse representar se comporta em seu desenvolvimento, vemos primeiro que se exprime isto: 'a essência divina assume a natureza humana'. Aí já está enunciado que em si as duas não estão separadas. Como também [ao dizer] que a essência divina se extrusa a si mesma do [seu] princípio, que seu ser-aí se adentra em si e se torna mau, não está expresso, mas aí está implícito que em si esse ser-aí mau não lhe é algo alheio. (HEGEL, 1807/2007. p. 200)

[...] o conceituar não é um compreender desse conceito, que sabe a naturalidade suprassumida como universal, e portanto como reconciliada consigo mesma; mas é um compreender daquela representação de que a essência divina se reconciliou com seu ser-aí por meio do acontecer da

⁵⁵ Original em espanhol: que es espíritu sólo en cuanto no tiene nada en común con el cuerpo, [...]

⁵⁶ Original em espanhol: que es cuerpo porque no tiene nada en común con el espíritu;

própria extrusão da essência divina, por meio de sua acontecida encarnação e de sua morte. (HEGEL, 1807/2007. p. 203)

A partir da compreensão da encarnação do espírito como um externar-se da essência divina, também é preciso entender o arco final dessa, no qual, ao reconciliar-se com o conceito, leva a morte do mediador. A representação é suprassumida, superada, tal como a essência o foi anteriormente, e agora a essência reconcilia-se consigo mesma, deixando a representação física de sua abstração, retornando para Si. O Espírito tem, portanto, todos os momentos de seu desenvolvimento já contidos em si. Segundo Hegel,

Por isso mesmo, também o primeiro elemento, o pensar puro e o espírito eterno nele, já não estão além da consciência representativa, nem do Si, mas o retorno do todo a si mesmo é justamente isto: conter dentro de si todos os momentos. A morte do mediador, apreendida pelo Si, é o suprassumir de sua objetividade ou de seu ser-para-si particular. Esse ser-para-si particular tornou-se consciência-de-si universal.

De outro lado o universal tornou-se, por isso mesmo, consciência-de-si; e o espírito puro ou inefetivo do mero pensar tornou-se efetivo. A morte do mediador não é só a morte do seu lado natural, ou de seu ser-para-si particular; não morre somente o invólucro já morto, despojado da essência, mas morre também a abstração da essência divina. Com efeito, o mediador, na medida em que sua morte ainda não consumou a reconciliação, é o unilateral, que sabe o simples do pensar como a essência, em oposição à efetividade: esse extremo do Si não tem ainda valor igual à essência; isto, o Si só o tem no espírito. A morte dessa representação contém pois, ao mesmo tempo, a morte da abstração da essência divina, que não é posta como Si. (Hegel, 1807/2007. p. 204)

Complementando o desenvolvimento do Espírito, a essência deixa o mediador, representado aqui pelo corpo natural e encarnado de Jesus, abandonando a sua efetividade e retornando para o estado original de Essência Absoluta. O movimento em questão, entretanto, provoca a dor da Consciência Infeliz, que deriva da constatação de que Deus está morto. Entende-se que, a consciência, ao suprassumir seus momentos anteriores, torna-se consciente de si, pensando conceitualmente e deixando as representações naturais e, em suma, tornando-se unidade consigo mesma. (TORRES, 2001. p. 45). Contudo, o novo estado de consciência traz consigo uma nova dinâmica de contradições, inconsistências e dualidades, como aponta Torres:

Esta consciência, na verdade, em lugar de ser uma consciência igual a si mesma, só é uma confusão contingente, a vertigem de uma desordem que se origina, constantemente, uma e outra vez. E tal consciência é que isto para si mesma, pois ela mesma mantém e produz o movimento desta confusão. (TORRES, 2001. p. 46)

A morte de Deus, corresponderia, assim, à perda de substância, ao estado em que Eu=Eu, e nada se sabe fora disso. Morre a abstração, ou o conceito, e a carência de vida, ou a encarnação, de forma que a substância se torna consciência de si simples e universal (HEGEL, 1807/2007 p. 204) Todavia, ao considerar o movimento do Espírito, Hegel abre espaço para a eternidade divina para além de sua representação natural. Conciliando a infinitude à imediatez do lado natural, percebe-se um Deus que se manifesta não apenas fisicamente, mas em espírito após a morte da representação. Assim, segundo Silva:

O Deus da representação da consciência religiosa é suprassumido (de acordo com a dialética-especulativa, Ele é negado, mas também conservado e elevado) na verdade do saber especulativo ao extrair da religião sua verdadeira essência, o saber de si mesmo. (SILVA, 2017. p. 56)

Seguindo esta linha de raciocínio, o humano e o divino se unificam na encarnação, de forma que o Absoluto pode ser percebido na figura de Jesus. Assim, mais uma vez diferenciando-se do Judaísmo exposto anteriormente, nota-se no Cristianismo, a Religião Revelada ou Manifesta, a possibilidade de um Deus imanente e vivo na comunidade de crentes, próximo ao homem, e não mais transcendente, a partir da reconciliação em Cristo. Como exposto por Silva,

É dentro da comunidade que o Espírito Absoluto se manifesta, esse é o saber da comunidade que advém pela efetivação do conceito de religião, pois Ele é o conteúdo de sua representação. Portanto, a religião é importante na Fenomenologia do Espírito, para a efetivação do Espírito Absoluto (Deus), pois sem ela não seria possível ter acesso a Ele. (SILVA, 2017. p. 57)

Em suma, compreende-se que a representação de Jesus, ao invés de imediata, como em sua encarnação natural, faz-se constante por meio da comunidade de fé, que o *pensa*, no lugar de entendê-lo como sujeito presente. Como demonstra Silva, o conceito de Jesus carece da universalização e efetivação na comunidade de crentes que, por meio da fé, tornam-se participantes da essência divina. (SILVA, 2017. p. 105) A morte do Cristo encarnado, e portanto da efetivação do espírito, mostra-se de extrema relevância para a compreensão do Espírito Santo e da espiritualização de Deus em meio à comunidade, de forma que, para além da racionalização do divino, como observado e criticado por Hegel nos sistemas da filosofia alemã do século XIX, influenciados pela necessidade racional de Deus advinda do Iluminismo, o espírito pode de fato vivificar a religião, retomando seu papel espiritual. “E na comunidade

que o Espírito encontra sua consciência de si universal no nível de representação.” (SILVA, 2017. p. 107)

Conclusão

Hegel é sem dúvida alguma um dos maiores autores da história da filosofia ocidental e o seu impacto na filosofia é deveras enorme. Seria muita pretensão nossa tentar elucidar de maneira exaustiva todas as contribuições dadas por Hegel sobre o tema da teologia e da religião. Desde os seus primeiros escritos até os seus últimos textos o tema da religião esteve presente, de forma que falar da religião em Hegel é falar de um tema com diversas nuances e formulações extremamente complexas.

Este trabalho pretende ser uma pequena introdução aos escritos de juventude de Hegel evidenciando como que o tema da religião se faz presente desde cedo no autor e apontar para alguns impactos das formulações da juventude sobre o texto da *Fenomenologia do Espírito*, que é sem dúvida alguma, um dos textos mais importantes do autor.

Para o nosso objetivo iniciamos trabalhando com uma contextualização sucinta do debate sobre o tema da religião a partir das formulações kantianas, principalmente a partir do texto *A religião nos limites da pura razão*, e os temas trabalhados na sua *Crítica da razão prática*. Tivemos a oportunidade de ver como que Kant pensa a religião como moralidade e como que tal proposta teve um impacto grande de forma a ser pensada como uma das únicas formas de dar lugar à religião na era do iluminismo. A religião transformada em moralidade torna-se algo plenamente imanente; no entanto, nem o próprio Kant foi capaz de sustentar esta religião pensada desta forma, mas precisou novamente trazer a noção de Deus e imortalidade da alma para a religião.

As formulações kantianas tiveram forte impacto sobre Hegel juntamente com os debates que ocorriam na escola de Tübingen e isso foi crucial para o tipo de formulação que Hegel proporá para pensar a religião. Iniciamos o nosso trajeto trabalhando o texto *A vida de Jesus* em que Hegel ainda está muito preso às formulações de Kant e se mostra extremamente devedor da ideia de um Jesus cumpridor da lei moral. Todo esforço de Hegel neste primeiro texto ainda em 1795 é apontar para a compreensão que Jesus traz da relação entre o homem e Deus, uma nova compreensão que rompe com o ritualismo judaico e permite uma nova relação com a religião e com o próprio Deus.

Após este percurso tivemos a oportunidade de percorrer o texto de 1798/1799, *O espírito do cristianismo e seu destino*, texto este em que Hegel já se afasta um pouco de Kant e começa a pensar o cristianismo de maneira mais autoral. Neste texto vemos ainda uma preocupação grande com um Jesus moral, mas agora entendido com uma profundidade teológica um pouco mais bem elaborada. Jesus não é apenas um cumpridor da lei moral, mas revela algo do divino. Neste texto alguns temas mais caros à teologia cristã começarão a ser pensados de maneira mais sistemática, tais como o tema da encarnação, ressurreição.

Em seguida fomos capazes de traçar alguns temas destes textos de juventude que continuarão a ser trabalhados no seu texto da *Fenomenologia do Espírito* de 1807. Neste texto Hegel traça o caminho da consciência em direção ao conhecimento passando pelas figuras da consciência em direção ao saber absoluto. No final do seu percurso, uma das figuras é a própria religião que na *Fenomenologia* será tratada como religião natural, religião da arte, e religião revelada, esta última entendida como sendo a religião cristã. Na *Fenomenologia* a noção de encarnação divina se torna central para pensar o cristianismo e o tema da ressurreição é deixado um pouco de lado, mas nem por isso ignorada. A morte de Jesus na cruz evidencia a morte da cisão entre Deus e homem, evidencia que Jesus revela Deus como de fato ele é, i.e, Deus como homem que agora pode ser pensado não apenas como “um homem específico”, mas sim como encarnado na humanidade. Deus morre na cruz e ressuscita na comunidade dos que creem. Neste sentido, a fé em Deus se dá na prática efetiva do mundo.

Não é sem surpresas que entendemos o porquê da esquerda hegeliana, e principalmente Feuerbach e todo o movimento ateu do século XIX, ver em Hegel um autor no qual podem se basear para realizar a crítica à religião. Do ponto de vista da temática religiosa, o pensamento de Hegel abre diversas portas para pensar as questões teológicas e filosóficas do cristianismo do século XIX e impacta de maneira muito forte o pensamento filosófico e teológico do século XX e XXI. Para citarmos apenas alguns exemplos do campo da teologia, temos autores como Kierkegaard, Karl Barth, Karl Rahner, J.J Altizer e o movimento da teologia da morte de Deus, dentre outros. Do campo da filosofia temos autores como Feuerbach e a esquerda hegeliana, Marx, Heidegger, que por vias distintas se colocam como devedores de Hegel.

Percebemos que o pensamento de Hegel segue bastante vivo e os temas teológicos trabalhados por ele retornam com força no século XXI em um momento que se caracteriza por um grande retorno do religioso na contemporaneidade. Desta forma, nosso trabalho pretende contribuir para trazer as contribuições de Hegel e servir de introdução para quem deseja se aprofundar nos debates teológicos e filosóficos propiciados por este grande filósofo e teólogo.

Bibliografia

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Fenomenologia do Espírito. Trad. de Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado, SJ. Petrópolis, RJ. Vozes,: Bragança Paulista: 4 ed. Editora Universitária São Francisco, 2007.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Fenomenologia do Espírito. Trad. de Paulo Meneses, com a colaboração de José Nogueira Machado, SJ. Petrópolis, RJ. Vozes,: 2 ed. 1993.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Vida de Jesus. Trad. de Oliver Tolle: São Paulo: Editora Clandestina Ltda, 2019.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Early theological writings. Translated by T.M. Knox With an Introduction, and Fragments Translated by Richard Kroner. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1971. 340 p. (Works in continental philosophy; 1022).
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. L'esprit du christianisme et son destin. Paris: J. Vrin, 1948.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. El espíritu del cristianismo y su destino. Buenos Aires: Juarez Editor, 1970. xix, 208 p. (Colección Paideuma; v.1)
- AQUINO, Marcelo Fernandes de. O Conceito de Religião em Hegel. São Paulo. Loyola. 1989. (Coleção Filosofia. V. 10)
- CAVOLI, Gustavo Ellwanger. A questão de Deus no contexto da filosofia moral de Kant Princípios:Revista de Filosofia, Natal, v. 23, n. 41, maio-ago. 2016.
- HÖFFE, Otfried. Immanuel Kant. Trad. Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: M. Fontes, 2005.
- KASPER, Walter. De l'esprit et de l'essence du catholicisme. Importance, postérité et actualité de la détermination de l'essence du christianisme par Johann Sebastian Drey et Johann Adam Möhler. In SECKLER, Max.(ed.) Aux origines de l'école de Tübingen. Présentée et introduite par Max Seckler. Traduction par Joseph Hoffmann. Les Éditions Du Cerf. Paris 2007 (patrimoines Christianisme) 396 p.
- TORRES, Jesús Vázquez. A consciência infeliz em Hegel: significação e presença no pensamento contemporâneo. In Revista Ágora. Ano 1. N 1. Jan-Jun 2001.
- WOOD, Allen W. A ética de Hegel in. Hegel/Frederick C. Beiser (org.) Tradução Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Ideias & Letras. 2014. (Companions & Companions)
- SILVA, Francisco José da. Cristianismo e Positividade no pensamento do jovem Hegel. Fortaleza, 2007.

SILVA, Claudemir da. Uma análise das experiências religiosas da consciência seguindo a “Fenomenologia do Espírito” de Hegel. Campinas, 2017.

VAZ SJ, Claudio Henrique de Lima. Recensões. Revista Síntese. Vol. 11 n. 30. Belo Horizonte. 1984 pp. 93-102.

KANT, Immanuel. Textos seletos. Editora Vozes, Petrópolis, 2^a. edição. 1985.

KANT, Immanuel. A religião nos limites da simples razão. Textos Filosóficos, edições 70.

PLANT, Raymond. Hegel. Sobre religião e filosofia. Tradução de Oswaldo Giacóia. São Paulo: Editora UNESP. 2000 (Coleção grandes Filósofos)

BOURGEOIS, Bernard. Le Christ hégélien. In PLANT-BONJOUR, Guy. (org) Hegel et la Religion. Paris: Presses Universitaires de France, 1982 pp. 177-211

DICKEY, Laurence. Hegel, a religião e a filosofia in. Hegel/Frederick C. Beiser (org.) Tradução Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Ideias & Letras. 2014. (Companions & Companions) Pp 353-406