

TRADUÇÃO

A SUPERAÇÃO DO CONCEITO DE RELIGIÃO

Paul Tillich¹

“Religião é o conceito de uma coisa que é destruída precisamente por esse conceito”

É meu dever fundamentar o paradoxo na formulação de meu tema. “Paradoxo” pode ter o sentido de “riqueza espiritual”, nesse caso o paradoxo repousa numa forma contraditoriamente ambígua da palavra, e faz parte da esfera estética. Pode ser também dialético — então, ele repousa na confluência de duas séries de pensamentos contraditórias, mas em si necessárias, e faz parte da esfera lógica. Em ambos os casos, o paradoxo está no sujeito, uma vez na arbitrariedade da fantasia artificial, a outra vez na necessidade da constituição lógica. Ora, existe então um ponto onde o paradoxo não se fundamenta no sujeito, mas totalmente no objeto, onde o paradoxo pertence tão necessariamente ao enunciado como a ausência de contradição pertence ao enunciado das ciências experimentais: o ponto no qual o incondicional se torna objeto. Pois o *fato* de tornar-se tal é precisamente o paradoxo originário, uma vez que, enquanto incondicional, segundo sua essência, se encontra além da contraposição de sujeito e objeto. Paradoxo é, portanto, a forma necessária de todo e qualquer enunciado sobre o incondicional. O paradoxo estético assim como o lógico é solucionável por princípio, os dois impõem uma tarefa seja ao chiste (*Witz*) ou ao pensamento. O paradoxo do incondicional não é solucionável. Ele impõe uma tarefa ao olhar (*Schauen*).

É isso que parece transformar o enunciado filosófico sobre o incondicional num enunciado religioso. A isso é preciso observar: Filosofia da religião, que se encontra fora da realidade religiosa, é tão absurda como estética que esteja fora da realidade artística, pois as duas significariam:

¹ TILLICH, Paul. *Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie*. Conferência proferida em 25 de Janeiro de 1922 na Berliner Kantgesellschaft, in: *Kant-Studien*, p. 27, Berlim, 1922. Tradução de Enio Paulo Giachini — doutor em Filosofia pela UFRJ; professor de Filosofia na FAE Centro Universitário.

falar sobre um objeto cuja única forma de dar-se permaneceria inacessível. Ali, o contato com a coisa pode adotar a forma da mais aguda contraposição, supondo-se que essa contraposição provenha da coisa ela mesma. Assim, Nietzsche tinha razão em combater a Deus, pois o fazia em nome de Deus, que falava através dele, enquanto que Strauss não tinha razão para tal, pois através dele quem falava era o humano, demasiadamente humano. Por isso, nos pensamentos que se seguem, quando aponto para a comunidade espiritual em que me encontro com homens da palavra religiosa como Barth e Gogarten, isso está fundamentado na coisa em questão. Foi algo surpreendente, para mim, perceber como, sem influência mútua, o “sim” incondicional ao Incondicional no pensamento da filosofia da religião e religioso conduziu à mesma posição de princípio. Mesmo assim, os raciocínios seguintes querem ser compreendidos totalmente a partir de si; são filosofia e nada mais devem ser que filosofia. O paradoxo de todos os últimos enunciados sobre o Incondicional não impede a racionalidade e a necessidade de nexos de fundamentação, a partir donde surgem esses paradoxos.

Ainda se deve demonstrar que o conceito de religião abriga em si um paradoxo. “Religião” é o conceito de uma coisa que é destruída precisamente por esse conceito. E, no entanto, é inevitável. Importaria então empregá-lo de tal modo a ser submetido a um conceito superior, que lhe retire a força destrutiva. Mas esse é o conceito do Incondicional. Assim, em consequência da dialética interna do conceito de religião, é inevitável uma certa ambiguidade, na medida em que uma vez o conceito é empregado como neutro, orientativo, outra vez, pregnante, polêmico. Ali não há o que fazer, pois toda criação de um conceito novo, por exemplo, estaria vitimada à mesma dialética, e o que deve decidir, portanto deve ser o contexto.

Falamos de:

- I) O protesto da religião contra o conceito de religião
- II) O domínio do conceito de religião na filosofia da religião
- III) A superação do conceito de religião
- IV) A dialética da autonomia

I. O protesto da religião contra o conceito de religião

Há quatro objeções que a religião levanta contra o conceito de religião:

1. Ele torna a certeza de Deus relativa em relação à certeza do eu.

2. Torna Deus relativo em face do mundo.
3. Torna Deus relativo em face da cultura.
4. Torna a revelação relativa em face da história da religião.

Resumindo: Através dele o Incondicional é fundamentado no condicional, é condicionado ele próprio, ou seja, é destruído.

1. A certeza do Incondicional é incondicional. Mas onde o conceito de religião orienta o pensamento, deve haver uma certeza mais fundamental que a do Incondicionado: — A certeza do eu. A autocerteza do sujeito deve vir antes da certeza de Deus. Desvinculado da consciência de Deus, o eu deve apreender a si mesmo. — Mas também a certeza do eu não é fundamento de certeza incondicional. É recoberta por um véu onírico, quando o mundo externo, ao qual está referido se dissolve em aparência. Junto com o objeto oscila também o sujeito. Mas o Incondicional está além de sujeito e objeto. É só onde o eu é pensado como lugar de autoapreensão do incondicional que ele participa da certeza incondicional, seja da vida absoluta, como em Agostinho, seja da forma absoluta, como em Descartes. Todavia, o Incondicional é sempre o fundamentante, o eu o medium e o fundamentado. Em qualquer outro caso, onde o eu se desvincula, pode até surgir — religião, mas junto com Deus o eu perde também a si mesmo.
2. Junto com a certeza do Incondicional se perde também a realidade do Incondicional. A religião repousa como função do condicionado no mundo do condicionado. É parte desse seu mundo para alcançar o Incondicional. Ela tem um conceito de mundo autosuficiente, que só precisa de um complemento marginalmente. E assim, Deus se torna um correlato do mundo e através disso, ele próprio, mundo. E o verdadeiro Incondicional se encontra além desse Deus e do mundo. Surge um Deus sob Deus; o Deus do deísmo. — Ou o conceito de mundo não precisa de complemento; o universo está completo em si e Deus idêntico com ele, a totalidade, a síntese de todas as formas finitas, o universo do condicional, que jamais poderá ser o Incondicional, o Deus do panteísmo. — Onde o conceito de mundo está completo sem Deus, ali Deus é um mero nome pronunciado por causa da religião, mas que se pode também deixar de lado, independentemente se o universo é chamado de espírito ou matéria.

3. O espírito do conceito de religião aniquila a certeza e a realidade de Deus, e a própria religião. “Religião” é uma função do espírito humano. Continua sendo mesmo quando fazemos dela (com Scholz) uma criação de Deus no homem. Isso porque o espírito humano deve ter pelo menos a possibilidade funcional para a religião, e de qualquer modo não se tem em mente mais que isso. É paralela às demais funções espirituais. Mas onde? Em primeiro lugar ela busca sua pátria numa outra, na prática; mas a ética autônoma não precisa dela, dissolve-a em si, ou envia-a para o teórico; mas a filosofia autônoma não precisa dela, coloca-a sob si como ante-sala, como passagem, dissolve-a em si e remete-a adiante, para o sentimento; mas o sentimento acompanha toda e qualquer função; é assim um sentimento determinado, por exemplo para o universo; mas com isso o que determina a religião não é mais a função, mas o objeto. Assim, procura-se um lugar próprio para os despatriados, uma província na vida do espírito (Schleiermacher), um “apriori” religioso (Troeltsch), a classe de ação suprema (Scheler); e, assim, somos éticos, científicos, estéticos, políticos e *também* religiosos. O Incondicional é paralelo ao condicional; mas a religião não assegura que sejamos *também* religiosos, ela sequer assegura que sejamos “religiosos”. Ela não suporta nenhuma ordem paralela, tampouco em forma de ordem de graus, onde ela ocuparia o primeiro posto. É um fogo que consome todas as funções autônomas do espírito e quem busca um apriori religioso deve saber que com isso todos os outros aprioris mergulham no abismo. Mas o conceito de religião nada sabe disso.
4. Assim como o conceito de religião dissolve a Incondicionalidade da fé na relatividade das funções do espírito, também dissolve a Incondicionalidade da revelação no devir e transformar-se da história da religião e da cultura; a religião, como conceito geral, é indiferente frente o postulado da revelação de toda religião. Religião absoluta é um ferro de madeira; se o cristianismo se tornou religião, então foi despido a priori de ser caráter absoluto. E Troeltsch tem razão em constatar isso a posteriori. A fé atribui o predicado “religião” em grau máximo àquela religião que não traz salvação, à falsa religião. É uma palavra depreciativa, designando o que é menosprezado na religião, o fato de permanecer oculta no sujeito, que seja apenas intenção buscando Deus, que não tem Deus porque Deus não se deu a ela. E essa palavra depreciativa torna-se então fundamento sobre o qual se deve

edificar a revelação — e onde, no entanto, não pode se fundamentar. Isso porque, ou a revelação se torna comunicação de um saber que o espírito autônomo poderia ter encontrado também de outro modo e se dissolve em racionalismo, auxiliada ocasionalmente de modo supranatural; ou se torna história do espírito e se dissolve na condicionalidade do processo cultural. Se a revelação for um conceito “religioso”, já não é mais sequer conceito.

Essa é a contradição da religião contra o espírito do conceito de religião. Vejamos como a filosofia da religião precedente se postou em relação a isso.

II. O predomínio do conceito de religião na filosofia da religião

No Ocidente, a filosofia da religião teve três períodos de desenvolvimento: a racional, a crítica e a intuitiva. A filosofia da religião empirista acompanha paralela a todos os três períodos, mas pode ficar de lado aqui, uma vez que só pode falar alguma coisa com coerência sobre a realização da religião na vida anímica e histórica, mas não sobre ela própria. Tão logo procura fazer isso, toma empréstimos de outros métodos.

1. O período racional é o do predomínio inconsciente do conceito de religião, o crítica, o período do predomínio consciente e, o fenomenológico, o do desaparecimento do predomínio. Na filosofia da Renascença a consciência de mundo ainda está encerrada numa consciência de Deus mística ou extática. Não há mundo fora de Deus, como, diversamente da Idade Média, não há Deus fora do mundo. Suspende-se a diferença entre natureza e sobrenatureza. A natureza é sobrenatural; o sobrenatural, natureza. Mas isso era uma transição. — A ciência matemática da natureza, desde Galileu, expulsou o sobrenatural. A natureza torna-se puramente ob-jectual, puramente racional, puramente técnica, extradivina. Torna-se possível executar um conceito de mundo sem o conceito de Deus. Mas com isso, se deu curso livre ao predomínio do conceito de religião. Ele se mostra de imediato no ponto de partida de todo desenvolvimento em Descartes. O eu é a base da certeza; deduz-se de Deus a partir do eu. O nefasto não está em encontrar o princípio de toda racionalidade na autocerteza do eu: ali está a incondicionalidade da forma lógica, que enquanto incondicionalidade alberga em si a qualidade da santidade. Mas o que mostra a mudança de situação global, frente a Agostinho, p. ex., não é que se extrai o incondicional desse princípio para nele apreender a Deus, mas o racional, para com ele

deduzir a Deus. É só na filosofia do iluminismo que chega à clareza plena, que busca deduzir a Deus a partir do mundo com auxílio da categoria técnico-ob-jetual “causa e fim”. A certeza de Deus deve repousar na certeza do mundo e da força da conclusão lógica. Isso é predomínio do conceito de religião; é claro que de forma velada, uma vez que ali ainda se fala de Deus e não de religião.

Kant percebeu corretamente que, sem prova ontológica, não é possível alcançar essa meta. Mas a via ontológica estava barrada; esta só é possível onde a consciência está em unidade imediata com o Incondicional, então não se trata de uma conclusão lógica do pensar para o ser do Incondicional, que naturalmente é impossível, mas da expressão para a certeza incondicional que tem o Incondicional frente a todo condicionado, na medida em que se encontra além da contraposição de pensar e ser. Com a autonomização da consciência de mundo, com a divisão de pensar e ser, com a ob-jetualização de Deus, essa expressão de uma situação real da consciência se torna num silogismo, cujas premissas não condizem. Assim, a crítica da prova ontológica torna-se a suma da evolução espiritual da Idade Média para a Modernidade, da consciência de Deus para a consciência de mundo autônoma; e se tornou igualmente o fim do período racional.

A supressão velada da certeza de Deus corresponde à supressão velada da realidade de Deus. Na imagem de mundo, Deus se torna para quase todos os filósofos desse período em momento central da construção de mundo: suporte da harmonia do mundo, o genial feitor originário do sistema cósmico, o intermediário entre sujeito e objeto, sempre técnico, sempre ob-jetual, também uma coisa quando chamado de lugar das idéias ou de o além de pensamento e extensão. Isso porque também o pensar se tornou coisa, através do determinismo da harmonia pré-estabelecida. O Deus que deve completar o mundo é mundo e não Deus. Foi só a profundidade religiosa de Espinosa que suplantou esses conceitos indignos de Deus, apontando para o período seqüente; mas ele mesmo permanece vencido pelo conceito coisal de mundo de seu tempo, através do qual Deus se torna para ele numa coisa absoluta. Ele revela a tendência do conceito de religião e é com razão que seu tempo sentia ser ele o perigo da época.

Também a Incondicionalidade da religião frente à cultura é supressa de modo velado. O “*colere et intelligere Deum*” [Venerar a sabedoria divina] é paralelo ao “*colere et intelligere*” [Venerar a inteligência humana] de mundo e de homem. Assim como Deus é paralelo a mundo, religião é paralela à ciência e a política, à arte e

moralidade. Também aqui o efeito destruidor do conceito de religião fica velado. Conhece-se o mundo — e também Deus; tem-se o Estado — e também a Igreja, tem-se a arte — e também o culto. A religião ainda está por toda parte, mas por todo lado é uma parte e perdeu sua omnipresença. O mesmo ocultamento no quarto ponto. O caráter absoluto da verdade da revelação aparece como caráter absoluto da religião da razão. Ou seja, a revelação se tornou um capítulo da metafísica, sugada para dentro da dialética da refutação e fundamentação. Enquanto, apesar de todas as contradições, a fé dominava como a razão absoluta, os efeitos do conceito de religião permaneciam ocultos. Quando a razão se tornou histórica, a religião da razão se tornou em história da religião.

2. No período crítico, os efeitos relativistas do conceito de religião irrompem à luz do dia. A certeza de Deus perde seu sentido teórico. A prova moral da existência de Deus, segundo seu conteúdo verdadeiro, nada mais pode fornecer se não a consagração do Incondicional da autonomia moral: Mas todas as tentativas dos filósofos e teólogos kantianos de, através de postulados éticos, sacar de Kant uma existência teórica de Deus são vãs. Ali, o neokantianismo tirou limpidamente as consequências da base crítica. E, do ponto de vista da filosofia da religião, é mérito da “filosofia do como-se” ter desmascarado como ficção essa existência teórica de Deus que deveria ser provada com postulados éticos. — Para os kantianos idealistas, uma certeza de Deus, independentemente da certeza de mundo, não entra em questão. A religião é um tipo especial da vivência de mundo, supressa na filosofia, como em Hegel, ou que tem um significado característico duradouro, como em Schleiermacher. O conceito de religião está mais claramente atuante ali onde o pensamento nominalista não conhece um conceito de mundo ob-jectual, como em Simmel e conforme a isso a religião é colocada exclusivamente no sujeito: a religião, um ritmo, uma colocação da alma, uma expressão de sua importância metafísica. Uma consagração, portanto, não ao mundo ob-jectual, mas, como no realismo, à vida subjetiva. O conceito de religião, que queria levar do eu para Deus, mergulhou de volta no eu.

Na concepção do pensamento de Deus mergulha a nuvem ameaçadora do período passado do espinozismo, de sua coisalidade, despida pelo ponto de partida idealista. Não há mais nenhum Deus, desconsiderando o mundo. O teísmo torna-se panteísmo. Deus é a idéia de mundo, a forma das formas, a última síntese, pensado

como realidade ou como tarefa eterna; é o mundo *sub specie aeternitatis* [na luz da eternidade]. Com isso, restabelece-se a unidade de Deus e mundo, mas não como na renascença a partir de Deus, que absorveu em si o mundo, mas a partir do mundo, que absorveu em si Deus. Por isso, a formação do conceito, do ponto de vista da ciência ob-jectual é a travessia de passagem para Deus. O conceito de mundo cria o conceito de Deus e o mantém dependente de si. É assim no idealismo e assim adiante: O conceito de Deus continua dependente do conceito de mundo: segue com ele pela via materialista, voluntarista, naturalista, positivista, portanto, revelando a incompletividade do desejo romântico, de ir a Deus a partir da forma do mundo, para alcançar uma nova imediaticidade, uma nova situação ontológica espiritual da apreensão científica de mundo. E novamente foi a “filosofia do como-se” que atravessou com o olhar, num conhecimento claro da situação objetiva, o desenraizamento que deve atingir o conceito de mundo no momento em que ele é rebaixado a uma realidade derivada, em vez de ser o próprio dado originário (*Urgegeben*).

Daí surge o comportamento do período crítico em relação ao terceiro ponto: De acordo com o panteísmo, a religião se esgota em cultura. É anexada a uma das funções do espírito e é inevitável que se dissolva nele. O sucesso da situação espiritual do século é claro e visível: particularmente em pensadores dependentes de Hegel, e no conceito de trabalho definido por Hegel-Marx, a ciência adota o lugar da religião, nos círculos de definição ético-burguesa a moral preenche a lacuna, e nas camadas da alta formação entra a arte. As tentativas de salvaguardar uma função específica para a religião fracassam porque seu caráter absoluto não suporta uma relativização, porque a função religiosa exigida tem de se converter igualmente em cultura, como o Deus teísta exigido no mundo. Certamente não se deve ignorar que desse modo a cultura recebe uma sagração religiosa; mas ela recebe esse colorido a posteriori; ela também pode errar e erra na medida em que o conceito de mundo, enquanto uma versão idealista, se transmudou para uma versão materialista e voluntarista.

A vitória da razão histórica no idealismo significa também a vitória da história da religião nesse período. Ela era pensada como história da revelação, não em sentido sobrenatural mas imanente à história do espírito; é o próprio Deus nela que vai ganhando autoconsciência no finito; são as potências do mundo que se anunciam seguindo a sequência na mitologia e na revelação. Com a ruptura do pressuposto idealista, a história da revelação torna-se peça da história humana do espírito, cujo sentido é dissolver-se em história da cultura. Também aqui, a vitória total do

conceito de religião. — o período crítico é mais coerente que o racional; essa é sua vantagem; ela revela as consequências destrutivas da religião do conceito de religião, mas gera também algo de positivo. É uma reação de força contra o esvaziamento e dessacralização ob-jectual do mundo. É verdade que essa reação continua romântica e estética e acaba voltando-se no seu contrário; uma vez que a consciência religiosa destruída não pode ser reconquistada pela vontade individual mas só pelo destino de povos e massas. Mas a filosofia da religião romântica estabelece as pontes e cria as formas pelas quais poderia voltar a derramar-se o novo espírito da consciência ontológica de Deus.

Mundo, cultura, história têm qualidades de santidade, podem tê-las, mas não precisam. Mas, e se a ordem fosse invertida? Se fosse, elas teriam de tê-la: se sobretudo o religioso tivesse incondicionalidade e certeza, e o mundo, cultura e história fossem profanações do sagrado temporais, duvidosas, precisando serem superadas? Com essa pergunta nos voltamos para o terceiro período, o intuitivo.

3. Ele começa com a guinada do século; não apenas através da filosofia fenomenológica em sentido próprio, mas através do movimento geral da vida do espírito, partindo da concepção técnico-ob-jectual para uma intuitiva-originária. É mais difícil dizer alguma coisa sobre essa, visto que só pode ser apreendida em seu desenvolvimento; todavia, já é possível, lançar um olhar em seus contornos mais amplos. Para a filosofia da religião, ela significa um ir cientemente contra o predomínio do conceito de religião. Parece estar se abrindo uma nova situação ontológica do espírito. A concepção do numinoso por Otto como uma realidade que rompe com todas as formas ob-jectuais, a elevação do valor de santidade acima dos demais níveis de valor feita por Scheler, a total separação do juízo existencial religioso do teórico por Scholz caminham nessa direção. Ora, colocamos a pergunta até que ponto é possível relegar o espírito do conceito de religião.

Tanto Scheler como Scholz buscam superar com energia a fundamentação funcional de religião, o primeiro, atribuindo ao objeto religioso a certeza primordial frente ao ato religioso, liberando a questão de Deus antes da questão da religião; Scholz, combatendo a concepção de religião como uma criação autônoma do espírito e vendo na frase “Deus é” a primeira marca essencial da religião. Poderíamos objetar que, com isso, ameaça retornar o método racional; mas na realidade esse perigo não existe. Deus não deve ser deduzido com auxílio de silogismos, a partir de um conceito fixo de mundo, mas deve-se ver sua realidade sem levar em consideração o mundo. —

Para salientar a separação dessa visão do conhecimento ob-jectual reflexivo de mundo, Scheler constrói a concepção da realidade em degraus: o conhecimento científico, o metafísico e o religioso. Sem dúvida, com isso se entabula uma superação tanto do método racional quanto do crítico. Mas não é alcançada, pois não fica claro como os degraus se relacionam entre si. Quais as dificuldades se encontram aqui, mostra o próprio Scheler ao deixar suspender a metafísica com um *sacrificium intellectus*, em prol da religião.

Com isso, a consciência de Deus se torna dependente de uma consciência de mundo que aniquila a si mesma; a certeza de Deus vive do sacrifício da certeza do mundo; a realidade de Deus, do sacrifício da realidade do mundo. Mas é o mundo que apresenta esse sacrifício. Deus vive do sacrifício e desaparece quando o espírito autônomo se nega ao sacrifício. Mas esse tem de negá-lo para não tornar-se dividido em si através de juízos teóricos nascidos de fontes alheias.

O protestante filósofo de religião Heinrich Scholz não exige um *sacrificium intellectus*, mas busca demonstrar ao intelecto a credibilidade da religião. Pressupõe portanto uma consciência para a qual ter-se-ia de demonstrar a credibilidade; Mas essa consciência é a da personalidade ética. A confiança na verdade de sua revelação deve inflamar-se na qualidade ética do portador da revelação. Quem não vê aqui a prova moral de Deus, transposta pessoalmente para a moral, tão cara ao protestantismo? Em ambos os casos, a certeza do mundo e a realidade do mundo é mantida como o fundamental frente à certeza de Deus e a realidade de Deus, uma vez como nível, outro como critério. Aqui conquistou-se apenas duas coisas: Deus não é apagado, como no racional, nem atraído para dentro do mundo, como no período crítico.

Também nos outros dois pontos, religião e cultura, revelação e história, Scheler lança mão da idéia de degraus: os valores religiosos são os mais elevados na série dos valores; os valores da santidade estão acima ainda dos valores pessoais. E dentro dos valores de santidade, a realidade de Deus dada em Cristo está em primeiro lugar, acima de profetas e santos: a religião do valor cultural supremo, a religião cristã do valor de santidade supremo. — É claro que também aqui domina ainda o conceito de religião. A série de degraus fundamenta o degrau superior nos inferiores, tanto no sentido da imagem quanto da coisa em questão, e deve evidenciar a esses; continua sendo um pensamento a partir de baixo, um elevar-se; mas não há degraus que levam ao incondicional; tanto o supremo quanto o ínfimo estão igualmente distantes do incondicional.

Segundo Scholz, também aqui, no lugar da doutrina dos degraus, cuja origem provém claramente do catolicismo medieval, aparece a idéia ético-cultural da personalidade, de origem claramente protestante: frente ao restante das vidas do espírito, a religião é uma questão autônoma, que está presente e também ausente; mas se está presente, a medida de sua avaliação a vivencialidade feita pelo homem de cultura da atualidade, ou seja, pela personalidade formada pelo espírito ético. Mas nas religiões vivenciais, por fim, só três coisas entram em consideração; o cristianismo, o panteísmo, a mística. — Contradiz totalmente a incondicionalidade do incondicional, de que, em seu modo e em sua medida, se torna dependente da medida de uma determinada situação pessoal ou cultural da ética do espírito. Todas essas idéias surgem ainda de um pensamento que visa não um incondicional mas um condicional, para nele medir o incondicional. Não puderam extinguir o espírito do conceito de religião. — Mas será preciso realmente extingui-lo? Ou não será o destino fatal da filosofia da religião ter recaído sob ele? Será o destino fatal da história humana poder haver apenas uma coisa nela, religião ou filosofia da religião?

III. A superação do conceito de religião

A objeção decisiva que fizemos frente à filosofia da religião desenvolvida até o presente é que fundamenta o Incondicional no condicional ou num paralelismo ou, visto ser inadmissível este, solvendo o Incondicional no condicional. Uma filosofia da religião que quiser fazer jus à essência do Incondicional deve apreender o Incondicional em todo condicional como aquilo que fundamenta a si mesmo e o condicional. O condicional é o medium no qual e por meio do qual se apreende o incondicional. Também o sujeito cognoscente pertence a esse medium. Também esse não figura, de modo algum, como fundamentador, mas apenas como o lugar onde o Incondicional se revela no condicional. Daí que o sentido de todo enunciado sobre o Incondicional deve ser de princípio diferente do sentido de todo enunciado do condicional. Mas visto que todo enunciado como tal se desenvolve dentro do esquema sujeito-objeto, portanto nas formas do condicionado, o enunciado sobre o Incondicional até pode se utilizar dessas formas, mas de tal modo que fique patente sua insuficiência, ou seja, deve trazer a forma do paradoxo sistemático.

1. A autocerteza do eu, sob o domínio do conceito de religião, é fundamental para a certeza de Deus. Ora, na autocerteza do eu estão contidas duas coisas: o Incondicional de uma apreensão de realidade que está além de

sujeito e objeto e a participação do eu subjetivo nesse real-incondicional sobre o qual repousa. O eu é o medium da apreensão incondicional da realidade; e como medium participa daquilo que intermedeia; mas só toma parte como meio; e não é o suporte, mas é sustentado. — É só para o eu que há a possibilidade de vivenciar sua autocerteza de tal modo que a relação incondicional de realidade contida ali toma o plano de frente: o modo religioso a priori da autoapreensão; por outro lado, há a possibilidade de vivenciar sua autocerteza de tal modo que a relação do ser do eu tome o plano de frente, o modo não-religioso a priori da autoapreensão; no primeiro caso, o eu penetra de certo modo através da forma de sua consciência na base da realidade sobre a qual repousa; no segundo caso, essa base de fundo continua ativa — sem ela não haveria autoasseguramento — mas ela não é tocada; o eu continua em sua soltura desvinculada, na forma de consciência. Se pudermos chamar com razão também a essa segunda postura de não-religiosa, então apenas na medida em que se considera a intenção, não enquanto se trata do sucesso. Não existe uma consciência não-religiosa segundo a substância, mas apenas segundo a intenção. Em toda apreensão do eu, a relação com o incondicional está contida como fundo da realidade; mas não é intencionada em todas; é segundo isso que se distinguem as duas situações da consciência.

O enunciado de que a certeza do incondicional é apreendida na autocerteza é paradoxal; pois tem a forma do teórico, sendo no entanto estranho ao teórico. Se se disser que o eu apreende em si o incondicional como fundo de sua autocerteza, nessa forma de enunciado está contida a contraposição de sujeito e objeto; mas o conteúdo desse enunciado se contrapõe precisamente a isso: O incondicional não é objeto, tampouco é sujeito, mas o pressuposto de toda possível contraposição de sujeito e objeto. Por isso a apreensão do incondicional é anterior a todo juízo teórico. E no fundo e nas consequências é independente de toda certeza teórica. Se o espírito traz em si a intenção religiosa ou não-religiosa, teoricamente é indiferente, visto que o incondicional é o suporte também de todo juízo teórico, mesmo como pressuposto absoluto, mas jamais pode ser objeto de teoria. Se vier a ser — e tem de vir a ser, do contrário nada se pode enunciar — esse enunciado tem de ter forma paradoxal: a certeza de Deus é a certeza do incondicionado, contida na autocerteza e que a fundamenta. Com isso, a certeza de Deus é totalmente independente de toda e qualquer outra certeza pressuposta. O eu e sua religião estão sob o incondicional; só

é possível sob o incondicional. Assim, não há qualquer certeza na qual não estivesse implícita a certeza de Deus; mas se está presente também explicitamente, é isso que perfaz a diferença religiosa decisiva. Objetivamente, toda certeza está ligada a Deus, mas subjetivamente a consciência pode ser sem-Deus. Não há portanto caminho algum do eu para Deus; mas — seguindo a direção e não segundo a substância — há um caminho que parte de Deus para o eu. Se esse caminho for contestado, não há retrocesso a ele: é só a irrupção do fundo contido na consciência do eu pela forma autônoma da consciência que liberta da coação da distância de Deus; a religião chama a essa irrupção de *graça*. Ela sabe que nenhuma indicação teórica ao que forma a base de toda teoria pode vivificar na consciência o Incondicional; uma vez que a teoria tem o incondicional como objeto, portanto como aquilo que ele não é.

2. Sob o domínio do conceito de religião a realidade do mundo fundamenta a realidade de Deus; ora, todo real está nas formas da ob-jectualidade, à qual pertence também a existência; mas ao mesmo tempo, através de todo real, torna-se apreensível um real-incondicional, que não está nas formas dos ob-jectos, portanto também não tem existência. Onde o espírito se volta ao mundo e a seu conteúdo, de tal modo que traz à consciência o momento da incondicionalidade, contido em tudo, então volta-se para Deus. Esse momento da realidade incondicional em todo real-condicional é o elemento sustentador em toda e qualquer coisa; é sua raiz do ser, sua gravidade, sua insondabilidade, sua santidade. É seu conteúdo de realidade, em distinção de sua forma casual.

Aqui há que se excluir rigorosamente todo pensar contraposto. Não se está falando de um ob-jecto ao lado, sobre ou nas coisas; não se trata de algo ob-jectual, mas simplesmente de algo com postura originária (Urständlich), aquilo ao que é retirado toda forma e toda existência. Mas também aqui vale que todo enunciado tem forma ob-jectual, e por isso só é verdadeiro com enunciado quebrado, paradoxo.

Assim, segundo a forma, o enunciado “Deus existe” é um enunciado teórico, e nenhuma ordem de grau poderá modificar isso; é o enquadramento de Deus no mundo ob-jectual; mas esse enquadramento é ausência de Deus; Se o enunciado “Deus existe” é teórico também quanto ao conteúdo, destrói a Deidade de Deus. Mas se for pensado como paradoxo, é a expressão necessária para confirmar o incondicional; uma vez que não é possível dirigir-se de outro modo ao incondicional, a não ser através de ob-jectificação. — Com isso supera-se deísmo e panteísmo. O deísmo, que não é apenas uma corrente da época, mas um elemento de toda idéia de

Deus, o momento da ob-jectificação, finitização de Deus, que surge sempre que já não se compreende o sentido paradoxal do ser divino; e do panteísmo, que equipara o incondicional com a forma universal de coisa, do mundo, uma vez que o incondicional é apreensível através de todo real, que depois, porém, se detém numa forma de ob-jecto, a universal, e não vê que o incondicional está tão distante da totalidade como a singularidade. Há espaço para um teísmo, que não é pensado como o semi-deísmo eclesial usual, mas que só diz que o incondicional — é o incondicional.

Também para essa postura não existe necessidade teórica. É possível dirigir-se ao sistema do condicional e afirmá-lo em sua si-mesmidade, como o eu autônomo. É possível desviar-se da relação com o real-incondicional, que tudo inabita, rumo à existência e a forma do ob-jectual; pois cada coisa no mundo tem a forma da existência e do objetivo. Isso é possível sem pensar no teórico, pois o incondicional jamais e em parte alguma é um objeto de contenda teórica; da teoria não se pode tomar partido, pró ou contra; não se desenrola na arena de luta dos juízos-existenciais, da questão da existência ou não-existência. Mas se uma vez, renunciando à realidade de Deus, chegamos à realidade do mundo, que na intenção — na substância é impossível — está fora de Deus, não há caminho para retornar à realidade de Deus. Isso porque ou Deus é o início ou nada é.

3. Sob o domínio do conceito de religião, esta se fundamenta na cultura, como função singular da cultura ou como síntese das funções culturais. Isso é análogo à concepção deísta e panteísta de Deus. Há uma função do espírito que não é paralela às outras, não é sua unidade, mas se expressa nelas e através delas: a função da incondicionalidade; é a função-raiz, aquela na qual o espírito irrompe através de todas as suas formas até seu fundo. Por isso, também não é uma forma do espírito e só pode ser chamada de função por paradoxo. Dito fenomenologicamente: há uma classe de atos, proveniente de uma profundidade na qual a distinção entre ato e ato é suspensão, e que por isso só pode tornar-se ato próprio irrompendo no medium da consciência. Mas, segundo sua essência, ela nada mais é que a relação ao incondicional, que inabita qualquer ato. — Então, não há qualquer função religiosa especial, ao lado da lógica, estética, ética, social; tampouco está contida numa ou na unidade de todas, mas é a irrupção por entre cada uma e a realidade, o significado incondicional de cada uma. A cultura é o medium do incondicional na vida do espírito, como as coisas são o medium do incondicional no mundo.

Com isso, contesta-se veementemente que pela religião se introduza um novo valor no sistema de valores. Não há valores de santidade, mas o sagrado é o que dá valor aos valores, a incondicionalidade de sua valia, o caráter absoluto de sua relação real. — Assim a filosofia da religião jamais é um complemento da filosofia do espírito ou dos valores. Também nesse ponto o incondicional não entra na discussão dos condicionados. Pode faltar a qualidade de santidade, a função do incondicional sem que se modifique o mínimo o sistema dos valores; pode faltar aqui e em qualquer parte, mas apenas na intenção, não segundo a substância; pois se faltasse, o pensar não teria verdade nem essência, a ação não teria meta e a comunidade não teria alma. Mas ele não precisa ser intencionado. O espírito pode voltar-se para a autonomia de suas funções, cuja raiz da realidade ele não toca, cuja forma ele perpassa. O espírito pode criar cultura autônoma, com um eu autônomo num universo autônomo. Mas com isso barrou para si o caminho para Deus. No solo da cultura autônoma há no máximo — religião.

Aqui é o lugar, então, para dar transparência total à dialética do conceito de religião: tão logo a consciência se volte para o incondicional surge a duplicidade de ato e ob-jecto. Ora, o ato religioso não é específico; só é real nos outros atos. Deve dar uma forma a esses, portanto, na qual se torna visível a qualidade religiosa. Essa forma é o paradoxo, ou seja, ao mesmo tempo a afirmação e negação da forma autônoma. O pensamento religioso, o contemplar, é um pensar, um contemplar, pois, que ao mesmo tempo usa e rompe com as formas autônomas do pensar e do contemplar. O mesmo se aplica às formas éticas e sociais.

O conhecer sob a presença do incondicional é inspiração. O contemplar é mistério, a ação, graça, a comunidade, Reino de Deus. Todos são conceitos paradoxais, ou seja, perdem logo seu sentido quando são objectificados; como um gênero sobrenatural de mediação de conhecimento, inspiração é uma total contradição. No sentido de uma presença real-material, mistério, o incondicional no condicional é um enunciado absurdo; como comunicação sobrenatural de força, graça é um não-senso ético, e, enquanto grandeza real, o reino de Deus é uma utopia do pensamento mecanicista. No lugar do paradoxo, entrou o supranaturalismo; ou seja, a tentativa de tornar incondicional um condicional. Mas ao supra, corresponde sempre um naturalismo, ou seja, a tentativa de desconectar o incondicional.

E no entanto, a religião só pode trabalhar com esses conceitos; para poder enunciar, tem de ob-jectificar; sua santidade é querer enunciar; que tenha de enunciar ob-jectificadamente é sua profanidade. Ela só se vê justificada onde percebe essa

dialética e só presta honras ao incondicional. — onde não faz isso, traz o incondicional para baixo, para a arena do condicional, onde necessariamente tem de sucumbir: torna-se uma cultura que perdeu a relação com o incondicional, um pensar que não mais conhece a inspiração como a irrupção da realidade incondicional, um contemplar que não mais conhece o mistério do fundo nas formas das coisas, um agir que recaiu sob a lei, sem a graça, uma comunidade distanciada da irrupção do amor incondicional — isso por um lado; e uma religião que fez de todos esses conceitos leis sobrenaturais, ob-jectificação do paradoxo, finitização do incondicional: é o estado do espírito sob o domínio do conceito de religião. — Libertar a religião do destino fatal da ob-jetificação, liberar a cultura do destino fatal da profanação, e a irrupção do incondicional através de todos os tipos de ob-jetificação, isso é a vitória do espírito sobre o conceito de religião.

4. Sob o domínio do conceito de religião funda-se a revelação para a vida autônoma do espírito, seja no sentido de uma religião revelada da razão, ou no sentido de história da religião. Com isso, a ação absoluta de Deus se torna um desenvolvimento relativo do espírito religioso. Mas a religião não busca religião, nem religião absoluta, mas redenção, revelação, salvação, renascimento, vida, plenitude, o real incondicional, Deus. E chama de verdadeira a religião onde se doa Deus, e falsa aquela na qual ele é procurado em vão. — Mas o conceito de religião não consegue perceber essas diferenças, nem sequer na forma velada de religião vivencial ou não vivencial. O conceito de religião iguala, coloca num mesmo nível divino e humano. — Ora, já é efeito do conceito de religião, um condicionamento do incondicional, quando determinada religião postada incondicionalmente é equiparada como revelação divina. Toda religião enquanto tal é relativa, pois toda religião é ob-jetificação do incondicional. Mas, enquanto revelação, pode ser absoluta; pois revelação é a irrupção do incondicional em sua incondicionalidade. Toda religião é absoluta na medida em que é revelação, ou seja, na medida em que o incondicional entra nela como incondicional, contraposto a todo relativo que advém a ela como religião.

É característico de toda religião viva fazer uma oposição constante contra o religioso nela. O protesto contra a ob-jetificação é pulsação da religião. Só onde falta isso, é que falta totalmente o absoluto, e ela se tornou plenamente religião, humana. Há três formas nas quais se apresenta o protesto típico da religião viva contra sua ob-jetificação como religião: a mística, a predestinação, a graça. A mística percebe o

sentido paradoxo de todo enunciado sobre o incondicional. Ela busca a unidade com o ob-jectual absoluto, o abismo, o supraente, o puro “nada”. Também sabe que essa unidade só pode ser criada pelo incondicional, sabe que é graça. — Mas ela se prepara para ser digna para a graça, e para isso usa das formas da religião e cria, ela mesma, formas. Não deixa o solo da religião. Este é seu limite. — A predestinação deixa nas mãos de Deus toda ação para a salvação do indivíduo e da humanidade. Nem Igreja nem religião são condições de eleição e do reino de Deus, no máximo são sua mediação ordenada por Deus; com isso despenca sua importância, e visto que os desígnios de Deus se dão no oculto, toda ação e representação religiosa do humano é desvalorizada e logo chega ao ponto de desaparecer e tornar-se profana, ação cultural; é o perigo que se dá quando o religioso é colocado totalmente no oculto e no absoluto. — A graça *concreta* (também a mística e a predestinação vivem da graça) também coloca a salvação totalmente no incondicional; mas não em seu abismo e em sua vontade oculta, mas na autocomunicação histórica concreta. A partir daqui se dá um sim robusto aos meios religiosos-eclesiais, aos mediadores e aos meios da revelação, à oração e comunhão viva com Deus. Aqui torna-se quase impossível não haver o erro de elevar esses meios ao absoluto e transformar a revelação da graça em religião dos meios da graça.

Cada uma das três formas nas quais a religião é superada dentro da religião têm, portanto, a mesma dialética como a própria religião, pode colocar-se no lugar de Deus. Por isso é falso, também, transformar essas formas em religião absoluta, são formas de expressão para o elemento absoluto de qualquer religião viva, mas elas mesmas são relativas, na medida em que se tornam formas de religião. A religião absoluta atravessa todas as religiões; a verdadeira religião está presente sempre que o incondicional é afirmado como tal e a religião é aniquilada frente a ele.

Onde isso acontece, via de regra, é oculto. Abertamente se dá, aqui ou acolá, na forma das grandes reações místicas ou proféticas contra a mera religião. A medida na qual uma religião é capaz de tal reação é o que decide sobre seu grau relativo. Religião absoluta jamais é um fato ob-jectual, mas uma irrupção cada vez viva do incondicional. O próprio Deus apresenta a prova do caráter absoluto, rompendo com as pretensões de uma religião de ter caráter absoluto, não através de ceticismo ou história da religião, mas através de revelação de sua incondicionalidade, frente à qual toda religião nada é.

Também aqui, portanto, quem sustenta é o incondicional, a ação de Deus é a substância da religião, sem a qual ela não pode ser; mas ela pode se desviar dela. Consciente ou não, pode deixar intocada essa substância, voltando-se para sua forma própria autônoma. Pode tornar-se religião autônoma, autosuficiente, distante de Deus, completando a idolatria ao chamar-se de religião absoluta.

Com isso se reconhece o direito das quatro objeções da religião contra a filosofia da religião; mas disso não se deduziu que por causa da religião há que se suspender a filosofia da religião, mas se fez a tentativa de fundamentar a filosofia da religião sobre as exigências contidas naquelas objeções, ou seja, uma filosofia da religião que não parte do condicionado, mas do incondicionado, não da religião mas de Deus. O destino da filosofia da religião depende do sucesso ou do fracasso não dessa minha tentativa, mas de uma tal tentativa geral e, junto com ela, da colocação da vida do espírito na religião. Estamos frente à alternativa: ou suspender a religião pela cultura ou irrupção do real-incondicional como o fundo ou a realidade de toda cultura em todas as suas funções. As idéias apresentadas deveriam esclarecer como essa irrupção poderia se realizar dentro da ciência. No que respeita à meta não pode haver dúvidas para mim; no que respeita à forma, trata-se de uma tentativa e nada mais.

IV. A dialética da autonomia

Tudo que dissemos, no fundo, tem a intenção de preparar o caminho a uma consciência onde se rompe com a autocerteza do condicionado frente à certeza e realidade do incondicionado. A questão principal não era resolver um problema teórico, mas apontar para uma situação espiritual, na direção da qual, penso, pulsa o destino do movimento do espírito. E é meu dever maior prestar contas dos recursos de pensamento empregados. Duas coisas, então, devem ser apresentadas ali, certo método e certa filosofia da história, um pressuposto lógico e um metafísico.

1. O método empregado mais penetrante na análise da autocerteza, mas também nos outros pontos pode ser chamado de método crítico-intuitivo. Parte da idéia de que, separadamente, nem o método crítico nem o intuitivo, tem condições de resolver o problema central da filosofia da religião e da cultura: a questão pelo sentido ou melhor pela realidade da gravidade incondicional do espírito e através dela da realidade. Não consegue o

método crítico porque em situação alguma lhe é possível atingir o próprio dado (*Gegeben*) através das formas de seu caráter de dado (*Gegebenheit*). O intuitivo, não, porque ao mergulhar em cada dado possível, deixa desconsiderada a forma do caráter de dado como tal. O método crítico não alcança o “o que” da coisa, o intuitivo não chega ao seu “que” (*dass*). Através do problema da realidade, o crítico perde a própria realidade; torna-se romantismo ou reação. Mas o problema do incondicional, onde se suspende a distinção de existência e ser, impossibilitando o paralelismo dos métodos. Aqui é imperativo forjar um método englobando os dois; “intuitivo-crítico”, é uma exigência; e se for realizado perfeitamente, também terá um nome adequado. Mas me parece que sua essência consiste no seguinte: repousa no solo do método crítico; parte das funções do espírito como as formas de todo caráter de dado. Mas se volta sobre si mesmo e vê que todas essas formas só são algo mais que meras formas pelo fato de serem preenchidas pelo conteúdo de um real-incondicional, que toda forma singular é inapreensível como a totalidade de todas as formas. Que em todo doador de sentido não há também nele um sentido, nem uma totalidade, nem a infinidade de sentido; está em todo real, não é ele próprio um real, tampouco a totalidade ou a infinidade do real. Mas ver isso já não é questão da crítica, mas da intuição; como a crítica estabelece seus conceitos delimitadores, i. é, os documentos de sua delimitação, ali a intuição olha para o real-incondicional, que apresenta a raiz da realidade não além da demarcação do limite, mas no meio da terra da crítica, donde vive toda crítica. É o método do paradoxo, a constante irrupção e suspensão da forma em favor do real nela. A forma crítica não pode romper com a falta de forma, com o domínio estranho da forma; isso seria recusa do método, i. é, da filosofia. Mas no sim à forma autônoma, crítica, a figura do incondicional deve irromper e romper, não sem forma, mas como paradoxo. Nessa tensão suprema, vida é vida a partir de Deus. Contemplar esse paradoxo infinito é pensar sobre Deus, e quando se torna metodológico, é filosofia da religião ou teologia. Mas ninguém pode ser obrigado metodologicamente a esse método, como pode ser obrigado ao método meramente crítico; é possível viver e pensar sem ver as raízes a partir donde se vive e pensa, é possível o incondicional num conceito limitado, num

conceito ideal e semelhantes, afastando-o para a periferia, permanecendo na autonomia da mera forma. É possível, mas em suas consequências é autodestrutivo e isso leva ao segundo ponto, à filosofia da história.

2. Gostaria de chamar de *teonom* a uma situação do espírito na qual todas as formas da vida espiritual são expressão do real-incondicional que nelas irrompe. São formas como leis, *nomoi*, daí *theo nom*. Mas são formas cujo sentido não está nelas mesmas, são leis que apreendem aquilo que rompe toda lei; por isso *teonom*. Em certos períodos, por exemplo, na Idade Média ocidental essa situação espiritual se realizou de forma bastante aproximada. Tão logo termina um período de teonomia, busca conservar as formas que serviram antes para expressar adequadamente seu conteúdo; mas essas formas se esvaziaram; se forem conservadas com violência, surge a heteronomia (determinação estranha). Heteronomia sempre parte da religião que perdeu Deus, que se tornou mera religião. Em contraposição à heteronomia cresce a autonomia. Autonomia é sempre o retrocesso contra a autonomia da mera religião, que busca subjugar em sua heteronomia toda cultura. A saída da Idade Média é típica dessa situação de espírito. A cultura autônoma tem seu direito frente à religião; é o direito da forma lógica contra uma forma então paradoxal, depois privada de seu sentido, que agora busca violentar o lógico como simples contra-senso. Aqui, de antemão está decidida a vitória da forma autônoma, tanto no lógico quanto no estético, no jurídico como no ético. E essa vitória significa uma visão para dentro das formas ob-jectuais das coisas, significa ciência exata, significa domínio racional-técnico do mundo.

Mas a vitória custa caro. O direito da autonomia frente à heteronomia se transforma em não-direito frente à teonomia, pois a forma autônoma é lei. Com a lei pode-se tecnificar e racionalizar, mas não se pode viver sob a lei. Onde não se apreende o incondicional em nenhum outro modo a não ser na valia incondicional da forma lógica ou ética ou estética, ali ele mata a vida; pois ali é o juiz que julga toda forma singular, porque não cumpre a lei, porque não atinge o condicional do incondicional. Por isso, tem de romper com todo e qualquer período autônomo: com sua incondicionalidade formal pode matar e racionalizar todo vivente, mas não consegue criar nenhum conteúdo de vida. Perde a verdade e fica preso na

forma vazia da identidade, perde a personalidade e fica preso na forma vazia do “tu deves”. Perde a beleza e fica preso na forma vazia da síntese: perde a comunidade permanecendo preso na forma vazia da igualdade. Mas toda luta desesperada para realizar essas formas no lógico e no ético, no pensar e no agir, não passa de expressão da tragédia da autonomia.

Essa luta é de uma grandeza esmagadora, e essa tragédia de uma profundidade abaladora. São os tempos das grandes criações culturais individuais; mas o final é a oscilação entre o racionalismo bastante pretensioso e ceticismo desesperado, na lógica, e, na ética, entre farisaísmo e a-legalidade. A autonomia rompe-se e torna-se nomismo [prender-se a leis] e antinomismo. Só continuam capazes de vida ainda aqueles que se retraem das grandes tensões do espírito, utilizando a forma autônoma da técnica e da tática na ciência e na economia, na política e na arte. Eles têm aí sua recompensa. Mas a recompensa do espírito que persevera é a irrupção do incondicional por todas as formas, não como lei mas como graça, como destino, como realidade irresistível imediata — como se concedia por exemplo à Antiguidade, na dupla forma da mística neoplatônica no solo lógico e do cristianismo no solo ético.

O tema história do espírito é a luta de teonomia e autonomia. A teonomia se mostra vitoriosa enquanto for irrupção viva, enquanto se vivenciar o paradoxo como paradoxo. Mas ela recaiu no fatal destino de ter de transformar sempre de novo o paradoxo vivo numa contradição objetiva; então, da luta contra sua heteronomia surge vitoriosa a autonomia da forma, e para, por fim, ir de encontro a seu próprio destino fatal, a dissolução. Isso não é pensado apenas como uma ordem sequencial. Em cada momento da história do espírito encarniçasse essa luta. Mas a vitória e a derrota de um ou outro também gera uma ordem sequencial, uma filosofia da história não apenas de corte transversal, mas também de corte longitudinal.

Vimos a luta dos dois na filosofia da religião; é o lugar onde a luta se mostra de forma mais clara. Em sua evolução, ela própria é parte dessa luta. Ela só pode ser filosofia porque o desenvolvimento autônomo lhe deu as formas; só onde a teonomia lhe deu o conteúdo, o enraizamento no incondicional, ela pode ser filosofia-da-religião. Mas ela só pode isso quando se retrai do domínio do conceito, que representa o símbolo típico do período autônomo, que se desviou de Deus, do domínio da religião, quando vê que não é a religião que é o começo, o meio e o

fim em tudo, mas Deus, e que toda e qualquer religião e toda filosofia da religião perdem a Deus quando não se colocam no solo da palavra: impossibile est, sine deo discere deum [é impossível experimentar a Deus sem Deus]. Deus só é conhecido através de Deus.