

# Civilizar religiões<sup>1</sup>

*Andreas Arndt*

*Humboldt-Universität zu Berlin*

**ABSTRACT:** This article deals with the conflict between, on the one hand, religious identity' intentions of absolute validity and, on the other, the modern view of the state as it presents itself historically as 'wordly God'. At first, it argues against the Kantian view of a rational religion which would justify the diverse historical religions only inasmuch as they ceased to be what they are. It is suggested, thus, that the modern state and the many (civil) religions possess each adequate spaces where they could 'civilize' themselves, e.g. the state by means of Right, religion by means of a disposition of the soul akin to modern times, in which the separation of state and religious authority is recognized and respected. The very instable character of this modern arrangement is thus analyzed with recourse to Aeschylus' *Eumenides* and Hegel's *Philosophy of Right*.

**KEYWORDS:** Religion, Civilization, State.

O tema exige uma curta explicação. É claro que eu não gostaria de afirmar que religiões seriam incivilizadas ou que elas tivessem como pressuposição alguma coisa como uma ruptura com a civilização. Religião é uma forma de auto-entendimento e de estabilização das comunidades humanas que remonta aos primórdios (*Anfänge*) da história da humanidade e é, neste ponto, sem dúvida, uma parte constitutiva da civilização. É, contudo, questionável se ela hoje ainda tem ou pode ter essas funções mencionadas. A cidade em que eu vivo – Berlim – é tida, p. ex., como a capital do ateísmo, pois a grande maioria da população se declara como não pertencente a nenhuma religião. Contra isso, os teólogos, filósofos e sociólogos da religião indicam que a religião pode se mostrar culturalmente em múltiplos modos e não é confessionalmente vinculada em sentido tradicional.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Artigo convidado. Tradução de Emmanuel Nakamura e revisão de Ricardo Crissiúma

<sup>2</sup> Cf. p. ex. GRÄB, W. **Sinnfragen**. Transformationen des Religiösen in der modernen Kultur. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006; TAYLOR, C. **Ein säkulares Zeitalter**. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2009; ESSBACH, W. **Religionssoziologie 1**. Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen. Paderborn: Fink, 2014.



Sem dúvida, essa concepção pressupõe que a religião tem de ser pensada, em todo caso, de maneira plural, isto é, que cada religião é desde sempre confrontada com as pretensões de validade e verdade de outras religiões. Não é evidente que uma tal pluralidade seja em geral aceita. Isso só pôde acontecer na Europa ocidental após o resultado da confessionalização da religião cristã-romana em consequência dos movimentos de reforma e das guerras religiosas. Como resultado, como o Deus mundano – [conforme] o *Leviatã* de Thomas Hobbes –, o Estado reivindica para as coisas mundanas a supremacia e o poder de sanção sobre as comunidades religiosas. A separação entre Estado e religião, que daí se segue, produziu formas fracas e fortes de Estado secular ou laico, embora esse modelo não seja universal até hoje. Ele é contestado por fundamentalistas de diferentes orientações religiosas que veem nele um rebaixamento de Deus, ou inversamente, uma elevação do homem acima de Deus.

Essa posição, aqui esboçada de maneira muito rudimentar, é para todos nós bem familiar. Ela levanta muitas questões. Primeiro: em que consiste propriamente a identidade das religiões que muitos parecem ver em jogo quando o Estado, enquanto soberano mundano, a coloca dentro de seus limites e a obriga a reconhecer que não só outras religiões mas também outras convicções irreligiosas ou ateísticas têm os mesmos direitos? Segundo: quem ou o que assume em um Estado, que, em sua separação das religiões, *tem* de se compreender de fato como Deus mundano em sua separação das religiões, isto é, como um poder independente que está sobre um soberano, quem ou o que assume aqui propriamente a função acima mencionada de estabilização das comunidades humanas quando uma religião não forma mais o laço comum da comunidade política?

Eu começo com algumas observações sobre a primeira pergunta, aquela sobre a identidade das religiões.<sup>3</sup> Na segunda parte da minha exposição, eu trato então do núcleo da segunda questão, o problema da religião civil. E, por fim, eu tentarei dar, numa terceira parte, uma resposta sobre o que significa civilizar religiões (*Zivilisierung von Religionen*).

### 1. *Identidade religiosa*

---

<sup>3</sup> A exposição correspondente, eu empreendo essencialmente em meu artigo: ARNDT, A. Identität der Religionen. Anmerkungen zu Schleiermacher und Hegel. In: GROSSHANS, H.-P.; KRÜGER, M. D. **Integration religiöser Pluralität**. Philosophische und theologische Beiträge zum Religionsverständnis in der Moderne. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2010, pp. 111-123.

Tendo em vista a religião, o discurso da identidade é multifocal. Ele se relaciona tanto com o que faz as religiões inconfundíveis, a sua própria identidade, como com aquilo que a elas convêm, a sua identidade comum enquanto religiões (no plural), portando, com aquilo por meio do que todas elas são religiões, a despeito de suas unidades. A pergunta é se e como ambas podem andar juntas quando a pluralidade não deve significar aleatoriedade (*Beliebigkeit*) e, com isso, a renúncia de si.

Em relação às religiões, o Iluminismo reforçou essa identidade comum por meio do conceito de uma religião natural ou uma religião moral racional. As pretensão de validade das religiões históricas foram relativizadas, enquanto se postulava uma religião da razão, que era dotada de uma pretensão de validade absoluta, sem ser condicionada historicamente, que, ao mesmo tempo, deveria servir de padrão de medida para o ajuizamento das religiões históricas. Neste sentido, Lessing apresentou em seu drama *Nathan, o Sábio* a religião como um elemento necessário e universal da *conditio humana*, uma religião, todavia, em que as diferenças das religiões históricas – aqui as religiões escritas (*Buchreligionen*) [como] judaísmo, cristianismo e islamismo – são niveladas pelo fato de que elas aparecem ainda apenas como rompimentos específicos da uma religião da razão de onde elas descendem.

A identidade das religiões, na perspectiva de uma religião da razão universal e historicamente independente, significa, por isso, a renúncia da identidade daquelas respectivas religiões históricas, portanto, daquilo por meio do que elas se diferenciam uma das outras. Essa identidade diferenciadora e excludente, o cerne identitário daquelas religiões históricas, é substituída por uma identidade comum na qual convergem todas as religiões historicamente específicas; estas são, então, apenas o invólucro contingente de uma essência geral. Kant deixou claro essa consequência em 1795 no seu escrito *À Paz Perpétua* e, com isso, revelou também a sua [própria] dificuldade. A “diversidade das línguas e das religiões” é para Kant uma espécie de astúcia da natureza que provoca a separação dos povos e Estados e, com isso, afirma a necessidade de um direito dos povos para nações com direitos iguais, no lugar de um despotismo de alcance mundial de um Estado mundial. Integração é para Kant, neste plano político-legal, a coexistência dos diferentes e, dessa maneira, [a coexistência] dos idênticos. A diversidade das religiões como meio para a instituição de uma identidade excludente é, contudo, para Kant apenas aparência:

diversidade das religiões: uma expressão esquisita! assim como se se falasse também de morais diversas. Pode-se bem ter diversas espécies de fé [...] e do

mesmo modo diversos escritos religiosos (*Religionsbücher*) [...], mas [só é possível ter] apenas uma única religião válida para todos os seres humanos em todos os tempos. Aquelas podem assim bem conter apenas o veículo da religião, o que é contingente e pode ser diverso de acordo com a diversidade dos tempos e lugares.<sup>4</sup>

Se as religiões históricas são apenas tipos de crença que têm a sua justificação em uma única religião verdadeira, que [fornece] o padrão de medida a partir do qual elas têm de ser entendidas, então elas não têm mais nenhuma verdade própria, pela qual elas se responsabilizam e com a qual elas podem afirmar a sua identidade.

A representação de uma tal relativização histórica de uma religião suprema não é, por seu lado, imune à crítica de que ela é condicionada historicamente. Não é preciso uma explicação minuciosa de que assim o seja, pois tanto a concepção de deísmo como a de uma religião da razão fundamentada moralmente não se mostravam de maneira alguma como válidas para todos os seres humanos e em todos os tempos, conforme postulou Kant sobre a diferença entre a religião verdadeira e os diferentes tipos de crença. Os representantes da filosofia clássica alemã depois de Kant se desinteressaram logo pela concepção de uma religião da razão moral, e deve ser ainda mais difícil agora querer reanimá-la. O construto de uma religião racional ou natural, que pertence necessariamente a uma *conditio humana*, tem de ser entendido também como a resposta à relativização fatual das pretensões de validade religiosa através da experiência das diferenças culturais e das não-simultaneidades históricas; são estes motivos também que formam o pano de fundo da experiência da filosofia da história recém emergente em meados do século XVIII e que também evocam, paralelamente, o advento da filosofia da religião como uma nova disciplina.

Para poder lidar com a sua relativização *fatual* parece ser evidente que, por causa da pretensão de verdade e validade, as religiões se mantêm intransigentes em relação à identidade excludente, posta por elas como absoluta. Este caminho não é contestado só por fanáticos e fundamentalistas, pois a autoconsciência religiosa, seja ela qual for, se volta para o todo, para totalidade, e por isso levanta também pretensões universais. Por este meio, ela se determina necessariamente por exclusão de outras religiões. A partir dessa perspectiva interior de uma religião universalmente determinada, não há como impedir a absolutização de suas pretensões e [é] justamente isso [que] constitui o problema da integração e de civilizar religiões dentro do plano religioso. Aqui entra em jogo um novo significado de identidade em

---

<sup>4</sup> KANT, I. **Zum ewigen Frieden**. In: Kants Werke. Akademie Textausgabe. Vol. 8. Berlin: Akademie, 1968, p. 367.

conexão com as religiões, qual seja, a identidade que as religiões constituem como pressuposto e objeto ao se voltarem para o todo, portanto, ao representarem uma totalidade.

A perda de *uma* religião além (*jenseits*) das religiões históricas sugere que esse vínculo da totalidade constitui o critério decisivo para determinar algo como um cerne essencial universal das religiões. Friedrich Schleiermacher empreendeu isso em 1799 em seus *Discursos sobre a Religião*, quando fez da contemplação do universo a síntese (*Inbegriff*) da religião. Antes de tudo, a religião, assim diz a mensagem, não deve ser procurada em tradições, práticas rituais e letras mortas, mas sim nas “alusões (*Andeutungen*) nas disposições (*Stimmungen*),”<sup>5</sup> portanto, na subjetividade, onde ela provém necessariamente de si mesma “a partir do interior de cada alma melhor” e onde a ela “pertence dentro do ânimo (*Gemüthe*) uma província própria”.<sup>6</sup> Com essa virada em direção à subjetividade, [com] a ancoragem da religião no ânimo, Schleiermacher rejeita a separação tradicional entre religião e religiosidade: a religiosidade individual, que deriva da religião, se torna agora “a essência da religião em geral”.<sup>7</sup> Com isso, como já foi dito, a pluralidade de religiões é irretrocedível, mesmo quando Schleiermacher não faz efetivamente essa pluralidade como tema.<sup>8</sup>

## 2. *Religião civil*

Sem dúvida, a concepção de religião civil pertence aos modernos e tem, em todo caso, as origens de sua história conceitual com Giambattista Vico e Jean-Jacques Rousseau; ela resulta de um embaraço do Estado que surge quando as religiões são não apenas toleradas, mas a liberdade religiosa e, com isso, a pluralidade de religiões são reconhecidas e garantidas pelo Estado. Isso leva, inversamente, que o Estado não apenas tome distância das religiões específicas, diante das quais ele tem de manter fundamentalmente [uma] neutralidade, como também leva de fato ou supostamente a déficits de legitimação, na medida em que o Estado não pode mais garantir o laço social e político por meio de uma religião.

---

<sup>5</sup> SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Kritische Gesamtausgabe*. Seção I, vol. 2. Berlin; Boston: De Gruyter, 1980 et seq., p. 202. A seguir citado pela sigla: KGA.

<sup>6</sup> KGA I/2, p. 204.

<sup>7</sup> MÜLLER, E. Religion/Religiosität. In: BARCK, K.; FONTIUS, M. (et. al.) (Org.). *Ästhetische Grundbegriffe*. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2003, p. 246. Cf. KGA I/2, p. 209.

<sup>8</sup> Em seus *Discursos sobre a Religião*, Schleiermacher trata apenas do cristianismo e do judaísmo, contudo, ele considera o judaísmo como uma religião “morta” e o cristianismo como a “religião das religiões” – um título talvez mais do que suspeito.

O ditado de Böckenförde, discutido muitas vezes no debate alemão, se relaciona com esse [tema]. Em 1976, o futuro juiz do Tribunal Constitucional da República Federal da Alemanha, Ernst-Wolfgang Böckenförde, escreveu:

*O Estado livre e secular vive de pressuposições que ele mesmo não pode garantir. Este é o grande desafio que ele assumiu em favor da liberdade. Por um lado, ele só pode existir como Estado livre se a liberdade que ele garante aos cidadãos for regulada de dentro, a partir da substância moral do indivíduo e da homogeneidade da sociedade. Por outro lado, ele não pode tentar garantir a partir de si essas forças regulatórias internas, isto é, por meio de coerção legal e de mandamentos autoritativos, sem renunciar à sua liberalidade (*Freiheitlichkeit*) e – no âmbito secular – sem recair naquela pretensão de totalidade de que ele conseguiu sair durante as guerras civis religiosas.<sup>9</sup>*

Em outras palavras: não basta o direito sem uma disposição de ânimo [a favor] do direito. Mas, enquanto o direito pode ser implementado por meios coercitivos, [uma] disposição de ânimo não se deixa coagir – [há] no máximo hipocrisia.

Não quero discutir aqui se é possível ou, em caso afirmativo, se é desejável que uma religião – mesmo na figura de uma assim chamada religião civil – forneça a argamassa (*Kitt*) ideológica para uma comunidade (*Gemeinwesen*) política. Eu não acredito nisso. Mesmo sob a suposição legítima de que o mito forte da secularização – a afirmação de que as religiões estão no caminho da extinção – não é correto, o processo de pluralização e de individualização também no âmbito religioso não se deixa mais ser revertido, no sentido de gerar uma disposição de ânimo religiosa, *vinculante* (*verbindliche*), a partir da qual o Estado poderia se erigir. Do mesmo modo, a ocupação quase religiosa do consenso legal fundamental, algo assim como o chamado “patriotismo constitucional”, tal como sugeriu, entre outros, Jürgen Habermas, deveria servir mais para uma arenga de domingo (*Sonntagsreden*) do que para a promoção de uma consciência identitária.<sup>10</sup>

Em geral, é frustrada toda obrigatoriedade (*Verbindlichkeit*) no campo da religião – do lado de fora da própria comunidade religiosa – pelo fato de que as religiões concorrem entre si com pretensão de validade universais e também particulares que se excluem mutuamente. Aliás, tem de ser também lembrado que há agnósticos e ateus, em um número que de fato não é pequeno, e que de nenhum modo se adaptarão com alguma religião tradicional (*wie immer*

<sup>9</sup> BÖCKENFÖRDE, E.-W. *Staat, Gesellschaft, Freiheit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1976, p. 60.

<sup>10</sup> HABERMAS, J. Staatsbürgerschaft und nationale Identität (1990). In: HABERMAS, J. *Faktizität und Geltung*. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992, pp. 632-660.

*gearteteten*) e nem com uma religião civil, pois, afinal, a liberdade religiosa também inclui, decididamente, não ter de se declarar por nenhuma religião. Do meu ponto de vista, pesa ainda mais [o fato] de que o laço social se mostra em geral como manifestações em dissolução que resultam das contradições sociais, que podem ser maquiadas apenas momentaneamente por meio da disposição de ânimo, mas não eliminadas. Nas sociedades industrializadas do Ocidente, nos vivenciamos uma dessolidarização e uma fragmentação da sociedade, desejada [tanto do ponto de vista] econômico como político, de forma que uma comunidade em grande parte permanece [sendo] só [um] espaço econômico, cujas bênçãos mesmo assim não chegam para o povo comum. Diante disso, uma religião civil não seria, para falar com Heinrich Heine, a “antiga canção da renúncia / A canção de ninar do céu / Com isso se acalma, quando ele lamenta / O povo, o grande malcriado”,<sup>11</sup> mas o ninar da força regeneradora dos mercados, nos quais o povo deve acreditar fervorosamente (*inbrünstig*).

Assim, eu gostaria de colocar à prova a tese de que – retornando mais uma vez Böckenförde – nem as religiões tradicionais específicas e nem qualquer religião civil podem garantir ao Estado o que ele mesmo não pode garantir. O Estado tem de – eu quase diria: ele está condenado a isso – cuidar de si mesmo. Sua legitimidade não se apoia na implementação de disposições de ânimo – [o que é] um atrevimento arriscado pouco democrático –, mas sim no fato de que ele, no âmbito do possível, possibilita e implementa condições civilizadas. Isso vale, antes de tudo, para aquele campo que Hegel, desde cedo, descreveu como [sendo] um animal selvagem que precisa de supervisão e controle rigorosos – a sociedade civil burguesa ou a economia capitalista. Eu não quero aqui expor sobre isso. Se o Estado, enquanto Estado nação singular, pode ainda aqui intervir de maneira civilizatória, é um outro assunto.

O meio de se civilizar, por meio do Estado, não é a implementação de disposições de ânimo, mas, em vez disso, o direito. A liberdade religiosa é garantida no âmbito do direito, o que inversamente significa também – já que o direito é universal por natureza – que as comunidades religiosas e as não religiosas estão comprometidas (*verpflichtet*) com esse direito e, assim, com o reconhecimento de outras religiões e de seres humanos não religiosos. Em caso extremo, o Estado tem de implementar por meio da violência (*Gewalt*) a validade tanto deste como de qualquer outro direito. Em contrapartida, as religiões têm a tarefa de civilizar a si mesmas, quando ambicionam encontrar o seu lugar dentro de uma sociedade

---

<sup>11</sup> HEINE, H. **Deutschland**. Ein Wintermärchen. In: Heines Werke. Düsseldorf Ausgabe. Vol. 4. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1985, p. 29.

plural, isto é, elas têm de manter suas pretensões de validade dentro do âmbito legal. Isso, todavia, não pode ser obrigado (*erzwingen*), mas tem de ser alcançado pelas próprias religiões e comunidades religiosas. Contudo, ambos se condicionam mutuamente: [o] civilizar por meio do direito e [o] (auto)civilizar das religiões. Eu gostaria de deixar isso claro por meio de dois textos relevantes: *Eumênides* de Ésquilo e as *Linhas fundamentais da filosofia do direito* de Hegel.

### 3. O civilizar de religiões

A *Oresteia* de Ésquilo, cuja terceira parte do ciclo trágico final forma as *Eumênides*, teve sua estreia na primavera de 458 a. C. Um pouco antes, nos anos 462/461 a. C., por iniciativa de Efiltes, o Areópago foi privado de todas as suas competências políticas; com ele permaneceu apenas a jurisdição sobre o tribunal de sangue. Ésquilo alude a esses eventos, evocando, por meio de Atena, a deusa protetora da cidade, a designação mística do Areópago.<sup>12 / 13</sup> É encenada uma luta das novas divindades olímpicas com as antigas divindades ctônicas, as Erínias; ambos os lados representam ou instituem diferentes direitos: as divindades antigas, a vingança de sangue; as divindades novas, o direito posto (*das gesetzte Recht*), o *Nomos*, que introduz Atena na sua polis. Como pano de fundo, se trata da substituição do direito matriarcal (*Mutterrecht*), apoiado pelas Erínias, pelo patriarcado, que incorpora a virgem Atena surgida da cabeça de Zeus.

Orestes – que vingou a morte de seu pai, Agamenon, através da morte de sua mãe, Clitemnestra, cuja sombra incita as Erínias à vingança do seu filho – foge para o Templo de Delfos de Apolo para obter a proteção e a expiação de Deus. Apolo concede a ele essa proteção, deixando com Atena o [estabelecimento] da sentença. Orestes encontra refúgio no Templo de Atena, que acolhe os perseguidos e institui o Areópago “da maneira firme para

---

<sup>12</sup> THOMSON, G. *Aischylos und Athen*. Eine Untersuchung der gesellschaftlichen Ursprünge des Dramas. Berlin: Henschelverlag, 1957, p. 258 et seq.; MEIER, C. *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*. München: Beck, 1988, p. 117 et seq.; BRAUN, M. *Die „Eumeniden“ des Aischylos und der Areopag*. Tübingen: Gunter Narr, 1998.

<sup>13</sup> Em 462 a. C., Efiltes empreendeu uma reforma no Areópago (o conselho superior, situado no nordeste de Acrópolis em Atenas). Com isso, o conselho foi limitado a julgar casos de homicídio e crimes religiosos, limitando o poder da aristocracia. Efiltes acabou sendo assassinado em 461 a. C. (Nota do tradutor)

todos os tempos”<sup>14</sup> como juiz juramentado em matéria de assassinato. Porém, de antemão, Atena deixa claro que só a sentença não é suficiente para reconciliar as pretensões dos deuses antigos e dos novos:

“O caso é mais difícil do que se pode jogar capaz  
 Julgar um ser humano; e também a mim não cabe  
 apaziguar um o conflito sobre morte”, pois às Erínias “permanece [sendo] uma  
 reivindicação não facilmente despistável (*abweisbar*);  
 E para elas essa coisa não se acaba de maneira vitoriosa,  
 Acomete a terra aqui como veneno [vindo] do seu peito  
 Pingando no chão uma peste insuportavelmente horrível.”<sup>15</sup>

No processo subsequente, Apolo atua como defensor de Orestes, Atena como a presidente do tribunal. É discutido intensivamente um conflito em torno de princípios divinos do direito. De acordo com a lei matriarcal, o assassinato da mãe, portando, o [assassinato] de Orestes de [sua mãe], Clitemnestra, é o crime mais grave, enquanto o assassinato de Clitemnestra do marido e pai, Agamenon, tem peso menor. Em compensação, de acordo com o novo direito patriarcal dos deuses olímpicos, o casamento é sagrado e o pai, a figura mais importante, enquanto a mãe, como explica Apolo, é apenas uma amamentadora. Incorpora a imaginativa (*kopfgeborene*) Atena que a mãe seja, em casos de dúvida, completamente dispensável. Ela adere ao novo direito ao dar o voto decisivo a favor da absolvição de Orestes, o qual tem lugar após um empate na votação. Ao mesmo tempo, Atena toma providências para que as Erínias sejam pacificadas. Elas têm de desfrutar futuramente – ao lado das deusas olímpicas – do culto de veneração em Atenas ao se preocuparem, em contrapartida, como as bem-intencionadas, as *Eumênides*, com a fecundidade (*Fruchtbarkeit*) e o bem-estar da polis.

De fato, nesta tragédia, temos diante nós duas religiões com duas pretensões concorrentes de validade e de direito que são representadas por meio dos próprios deuses. Dito de passagem, o direito humano posto se limita aqui ao estatuto de jurisprudência, portanto, à forma procedural do processo, cujo conteúdo permanece [sendo] o direito divino. Mais importante é a decisão sobre *qual* dos direitos divinos deve valer. Só através de uma igualdade de votos – e assim honrosamente – sucumbem as antigas divindades, uma condição para que essas possam ser integradas à nova ordem dos direitos divinos e humanos. O que as antigas deusas têm de renunciar é considerável, pois a ordem matriarcal da vingança de

<sup>14</sup> Verso 484, texto segundo: WERNER, O. (Org.). *Aischylos, Tragödien und Fragmente*. München: Heimeran, 1959.

<sup>15</sup> Verso 470 et seq.

sangue não apresenta, de modo algum, um direito natural idílico, mas soa, na apresentação de Apolo, como um fio condutor para o exercício da violência mais brutal do “Estado islâmico”:

Fora! Eu ordeno. Evadam do templo  
De pressa, se afastem do santuário dos profetas!  
[...]  
Você solta espuma preta diante do tormento do suor humano,  
expelindo coágulos de sangue que sugastes com o assassinato!  
Não, não te convém tocar aqui esta minha casa.  
Então, onde se degola, se arranca os olhos  
[há] o tribunal e o campo de batalha, onde se devasta, através castração,  
com a virilidade dos meninos, onde domina a mutilação  
e o apedrejamento e onde se emitem longas e sonoras lamentações  
Onde se empala a espinha dorsal: Vocês escutam agora  
como vocês são odiados pelos deuses porque vocês tiveram prazer  
em tais festivais?<sup>16</sup>

Há mundos entre essas batalhas festivas e aquilo que as Erínias prometeram cumprir como Eumênides. De acordo com a nova ordem, instituída por Atena – mesmo que ela seja patriarcal –, se trata de uma situação de barbárie pré-civilizatória. As antigas divindades ctônicas se civilizam ao se integrarem à nova ordem do direito. O que é decisivo é que elas concordam, a partir de si mesmas, com o seu novo papel, porque elas, em contrapartida, recebem de modo assegurado o culto de veneração e um domicílio em Atenas.

O inverso [também] vale: elas não são completamente despossuídas e banidas para o submundo, [tal] como costuma acontecer geralmente na luta entre deuses (ou religiões), mas sim elas desfrutam agora da proteção da nova ordem (de direito). Não se deve se deixar enganar pelo pano de fundo politeísta, pois, como já foi dito, na verdade, os deuses não estão simplesmente um contra o outro, mas sim [são] duas ordens divinas diferentes, com os seus partidários, [que se confrontam], portanto, como religiões (o que se espelha na igualdade dos votos diante do tribunal). Ambas as ordens são evidentemente particulares (*partikular*), pois se baseiam em um princípio particular (*besonderen*), a saber, em estruturas de parentescos matriarcais ou patriarcais. Todavia, ambas levantam pretensões de validade universais. O problema de coexistência de religiões consiste – até hoje – no fato de que a particularidade levante pretensões gerais de validade e, com isso, ela é confrontada, do mesmo modo, com outras pretensões gerais de validade. Apenas duas soluções veem ao caso quando as religiões se excluem mutuamente sob o nível de duas aspirações de validação. A primeira seria a aniquilação radical de todas as outras religiões, um caminho que p. ex. o cristianismo

<sup>16</sup> Verso 179 et seq.

percorreu anteriormente (como na América Latina) e o Estado islâmico pratica hoje. A segunda seria que as comunidades religiosas se curvassem ao poder do direito (estatal), isto é, o rebaixamento (violento, em caso de necessidade) (*notfalls*) à particularidade. A primeira é a recaída na [situação de] barbárie, a segunda seria o fim da religião enquanto religião, pois elas não podem renunciar as suas pretensões universais (mesmo na forma da religião subjetivada em Schleiermacher, ela é sim, segundo a sua pretensão o tornar-se interior do Universum).

As religiões são contraditórias conforme a sua essência, a saber, [elas são] ao mesmo tempo particulares e universais. Essa contradição não pode ser eliminada, ela pode apenas encontrar uma forma de processo (*Verlaufsform*) (racional). É justamente isto, ao meu ver, a intelecção central que as *Eumênides* de Ésquilo nos transmitem. Segundo Atena, com a sentença, portanto, através do direito posto, não se pode resolver o conflito entre as pretensões de validade dos deuses antigos e novos. Ele também não pode ser resolvido através de uma luta de vida ou morte, pois ambos os grupos de deuses são poderes imortais. Ao se submeterem à sentença, os deuses reconhecem que eles estão sob uma ordem de direito e têm de resolver os seus conflitos no âmbito dessa ordem de direito.

Mas a submissão ao direito somente não é suficiente para conduzir a uma pacificação efetiva. Isso só pode dar certo quando nenhuma das religiões precisa renunciar a sua identidade como religião. Mas identidade não significa simplesmente insistir em uma autoimagem abstrata mas sim na intelecção de sua própria, contraditória, natureza. Nisto consiste a ação das religiões de se civilizar. Seguindo Schleiermacher, esta seria a intelecção de que, a despeito da referência universal, o ponto de vista religioso só pode ser individual. Entretanto, tal concepção de subjetividade não se aplica à antiguidade mas apenas à modernidade. No entanto, a mudança das Erínias para as Eumênides já dá a entender sobre o que se trata. As antigas divindades encontram, dentro da nova ordem, *a partir de si mesmas*, uma nova identidade. As Erínias são de saída, desde sempre (*von Hause aus*), deuses da terra, divindades ctônicas e, justamente por isso, pertencentes ao matriarcado (mãe terra). Sob essa perspectiva, elas permanecem idênticas, pois reinterpretam o papel delas como divindades da terra: no lugar de guardar o princípio matriarcal do direito de sangue, elas entram em cena, futuramente, no novo direito como guardiãs do princípio de retaliação (*Wiedervergeltung*) – renunciando à vingança de sangue. Mas a sua tarefa geral e distinta como Eumênides consiste em zelar pela fertilidade da terra e dos seres humanos.

E os deuses olímpicos? Em certo sentido, eles são, por natureza, portadores da civilização, a saber, do novo direito divino, que estipula conteúdos para os direitos humanos (*Nomos*); sua pretensão de validade se cumpre justamente na ação de se civilizar (*Zivilisierung*) das religiões e no reconhecimento do direito.

Desde os seus escritos de juventude, Hegel se confrontou repetidas vezes com a temática descrita aqui tematizando as Erínias muitas vezes a partir de uma perspectiva moderna. Eu não quero aqui, evidentemente, disputar (*verhandeln*) a interpretação de Hegel das Erínias, mas apenas mencionar alguns pontos essenciais que complementam o quadro [descrito] até aqui e nos conduzem até a modernidade. Em primeiro lugar, Hegel interpreta as Erínias como as “que julgam interiormente” – de acordo com a consciência moral (*Gewissen*) –, enquanto Zeus é o “deus político, o deus das leis”: “Aí vale o direito segundo leis abertas, não as leis da consciência moral. A consciência moral não tem, dentro do Estado, nenhum direito, mas sim as leis (o que é posto) (*das Gesetze*).”<sup>17</sup> Com isso, como diz Hegel, Atena é representante do direito ético,<sup>18</sup> por meio do qual a oposição entre deuses antigos e novos é projetada no plano da (moderna) diferenciação entre moral e eticidade. Isto, a propósito, permite também que Hegel, p. ex. no seu *Artigo sobre o Direito Natural* de Jena, atribua às Eumênides, enquanto provedoras, o “sistema das carências”, portanto, a economia capitalista; a sociedade civil burguesa apresenta, para ele, a moralidade que é suspensa (com isso, também reestabelecida) na eticidade.

Contudo, no contexto moderno, no qual Hegel inscreve a oposição da Antiguidade, repete-se a contradição fundamental entre particularidade e universalidade. Justamente por isso, a consciência moral não tem nada a procurar no Estado, porque ela mantém um vínculo precário com a mera subjetividade, mas, não obstante, reivindica a universalidade. Por isso, ela é fonte de uma recaída em uma situação anterior ao direito, do direito da violência, da mera retaliação, ao mesmo tempo ela pode ser também o momento da própria ordem de direito, na qual ela é suspensa como moralidade – como as Erínias nas Eumênides. Para Hegel, o criminoso desperta as Eumênides adormecidas, justamente ao executar o direito como particularidade enquanto direito da violência. Ao tomar este direito, ele implicitamente

---

<sup>17</sup> HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Parte 2: Die bestimmte Religion. Org. por Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner 1985, p. 538.

<sup>18</sup> HEGEL. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, p. 539.

o reivindica como um universal, sob o qual ele subsume a sua vítima.<sup>19</sup> Nessa constelação, importante é poder se reconhecer em ambos os lados. No direito da força (*Faustrecht*) da particularidade do mais forte, as Eumênides, integradas no sistema de direito, veem a sua própria origem. Elas se voltam contra si mesmas como Erínias. O fato de que Eumênides dormiam e serem acordadas no crime recebe um duplo sentido. Não é apenas a retaliação na forma do direito ético que é despertada, mas também as Erínias se levantam novamente no crime. Dito de outro modo: É frágil o teto da civilização, sob o qual moram os poderes originários. Isso vale também para as religiões (e mesmo para a forma do direito). Na pretensão universal de uma particularidade reside sempre a possibilidade de uma ruptura civilizacional.

Segundo as preleções de Hegel sobre a *Filosofia do Direito*, apenas para o Estado, “as diferenças” têm “uma amplitude de dissociação” (isto é, ele garante um pluralismo irretrocedível das particularidades dos indivíduos,

em contrapartida, na religião, tudo está sempre relacionado com a totalidade. Se essa totalidade quisesse tomar todas as relações do Estado, ela seria fanatismo; ela quereria ter o todo em cada particular e só poderia ter isso através da destruição do particular, pois o fanatismo é apenas isso que não permite [existência] das diferenças particulares.<sup>20</sup>

Por isso, para Hegel, somente enquanto o Estado, como “poder absoluto na Terra”,<sup>21</sup> separa a religião de si mesmo, as pretensões de validade podem, em relação ao direito válido legalmente, tanto se diferenciar uma das outras como também se conectar uma com as outras. Embora o Estado tenha uma *base* religiosa, esta, como espírito objetivo, é desdobrada pelo Estado como a figura e *organização* efetiva *de um mundo*.<sup>22</sup> No entanto, “enquanto a religião é o momento que lhe integra o que é de mais profundo na disposição de ânimo”, o Estado pode “exigir de todos os seus membros [...] que eles se atenham a uma comunidade religiosa, – aliás, a qualquer uma, pois o Estado não pode se envolver com o conteúdo, na medida em

<sup>19</sup> Cf. HEGEL, G. W. F. *Gesammelte Werke*. Hamburg: Meiner, 1968 et seq. A seguir pela sigla: GW, Vol. 14, 2, p. 543. – Sobre a teoria de Hegel do crime e da pena ver o excelente trabalho de CASPERS, B. „Schuld“ im Kontext der Handlungstheorie Hegels. Hamburg: Meiner, 2012 (Hegel-Studien 58).

<sup>20</sup> HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Org. por Hermann Klenner. Berlin: Akademie, 1981, p. 309, § 270, Adendo. Nota do tradutor: utilizo com algumas modificações as sugestões de tradução de Marcos Lutz Müller.

<sup>21</sup> GW 14,1, p. 269, § 331. – Cf. JAESCHKE, W. Es ist ein Begriff der Freiheit in Religion und Staat. In: ARNDT, A.; IBER, C.; KRUCK, G. (Org.). *Staat und Religion in Hegels Rechtsphilosophie*. Berlin: Akademie, 2009, pp. 9–22.

<sup>22</sup> GW 14,1, p. 214, § 270, Anotação.

que este se relaciona com o interior da representação”.<sup>23</sup> Por isso, na concepção de Hegel, o Estado só pode ser constituído [junto] com uma religião que se subordine a eticidade do Estado – como explicitamente não é o caso do catolicismo.

Sem dúvida, também para Hegel, civilizar as religiões não é a [mesma coisa que a] sua abolição, mas sim a sua auto-suspensão em [um] estado de direito ético – como na auto-suspensão das Erínias nas Eumênides. Hegel conceitua a imposição do estado de direito racional como realização e, ao mesmo tempo, como autodiminuição, isto é, como secularização (*Verweltlichung*) da religião cristã e de seu princípio de liberdade. A oposição entre o reino mundano e o mundo além é suspensa pelo fato de que “o [elemento] espiritual degrada, na efetividade e na representação, a existência do seu céu ao aquém terreno e à mundaneidade comum – em contrapartida, o [elemento] mundano-laico forma e eleva o seu ser-para-si abstrato ao pensamento e ao princípio do ser e do saber racionais, à racionalidade do direito e da lei”.<sup>24</sup>

Não há nenhuma alternativa a esse modo (*Art*) de secularização; e a exigência para as religiões consiste no fato de que elas têm de seguir esse caminho, se não quiserem desafiar o Estado e todos os concidadão, que têm outras crenças ou não têm crenças, para uma luta de vida ou morte. Com isso, não pode haver nenhuma dúvida de que é necessariamente carregada de conflito a [própria] solução do conflito entre religiões em um Estado de direito soberano e das religiões com o Estado. As religiões levantam pretensões de validade e verdade universais, mas, ao mesmo tempo, elas têm de reconhecer em uma sociedade plural que elas são apenas particulares, caso não queiram desistir de si mesmas. A universalidade do direito, que o Estado garante e impõe, a coage nessa particularidade. A ideia de Hegel era desfazer o conflito entre, de um lado, as pretensões universais das religiões e, do outro lado, a universalidade do direito que conflita com ela, de modo que as religiões, ao fim, identifiquem sua universalidade com a universalidade do direito. Este é o modelo antigo milenar de metamorfose das Erínias em Eumênides, que se submetem ao novo direito posto por Atena. Mas aqui vale também: as Eumênides dormem apenas.

*Andreas Arndt  
Humboldt-Universität zu Berlin  
Unter den Linden 6 D-10099 Berlin*

---

<sup>23</sup> GW 14,1, p. 216, § 270, Anotação.

<sup>24</sup> GW 14,1, p. 281, § 360.

[andreas.arndt.1@hu-berlin.de](mailto:andreas.arndt.1@hu-berlin.de)

## BIBLIOGRAFIA

- ARNDT, Andreas. Identität der Religionen. Anmerkungen zu Schleiermacher und Hegel. In: GROSSHANS, Hans-Peter.; KRÜGER, Malte Dominik. **Integration religiöser Pluralität. Philosophische und theologische Beiträge zum Religionsverständnis in der Moderne.** Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2010, pp. 111-123.
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. **Staat, Gesellschaft, Freiheit.** Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1976.
- BRAUN, Maximilian. **Die „Eumeniden“ des Aischylos und der Areopag.** Tübingen: Gunter Narr, 1998.
- CASPERS, Britta. **„Schuld“ im Kontext der Handlungstheorie Hegels.** Hamburg: Meiner, 2012 (Hegel-Studien 58).
- ESSBACH, Wolfgang. **Religionssoziologie 1.** Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen. Paderborn: Fink, 2014.
- GRÄB, Wilhelm. **Sinnfragen.** Transformationen des Religiösen in der modernen Kultur. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006.
- HABERMAS, Jürgen. Staatsbürgerschaft und nationale Identität (1990). In: HABERMAS, Jürgen. **Faktizität und Geltung.** Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Gesammelte Werke.** Hamburg: Meiner, 1968 et seq. (citado pela sigla: GW).

\_\_\_\_\_. **Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse.** Org. por Hermann Klenner. Berlin: Akademie, 1981.

\_\_\_\_\_. **Vorlesungen über die Philosophie der Religion.** Parte 2: Die bestimmte Religion. Org. por Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner 1985.

HEINE, Heinrich. **Deutschland.** Ein Wintermärchen. In: Heines Werke. Düsseldorfer Ausgabe. Vol. 4. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1985.

JAESCHKE, Walter. Es ist ein Begriff der Freiheit in Religion und Staat. In: ARNDT, Andreas; IBER, Christian; KRUCK, Günter. (Org.). **Staat und Religion in Hegels Rechtsphilosophie.** Berlin: Akademie, 2009, pp. 9–22.

KANT, Immanuel. **Zum ewigen Frieden.** In: Kants Werke. Akademie Textausgabe. Vol. 8. Berlin: Akademie, 1968.

MEIER, Christian. **Die politische Kunst der griechischen Tragödie.** München: Beck, 1988.

MÜLLER, Ernst. Religion/Religiosität. In: BARCK, Karlheinz; FONTIUS, Martin. (et. al.) (Org.). **Ästhetische Grundbegriffe.** Stuttgart; Weimar: Metzler, 2003.

SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst. **Kritische Gesamtausgabe.** Seção I, vol. 2. Berlin; Boston: De Gruyter, 1980 et seq. (citado pela sigla: KGA).

TAYLOR, Charles. **Ein säkulares Zeitalter.** Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2009.

THOMSON, George. **Aischylos und Athen.** Eine Untersuchung der gesellschaftlichen Ursprünge des Dramas. Berlin: Henschelverlag, 1957.

WERNER, Oskar. (Org.). **Aischylos, Tragödien und Fragmente.** München: Heimeran, 1959.