

“NÓS APAGAMOS O HORIZONTE” (F. NIETZSCHE). A PREGAÇÃO DO EVANGELHO SOB AS CONDIÇÕES DA PÓS-MODERNIDADE*

Heinzpeter Hempelmann*

I. O QUE É PÓS-MODERNIDADE? O ANÚNCIO DA MORTE DE DEUS POR F. NIETZSCHE COMO NASCEDOURO DA FILOSOFIA PÓS-MODERNA

1. “O ser humano louco”¹

“Vocês não ouviram falar daquele ser humano louco que, em plena manhã clara ascendeu um lampeão, andou pela praça do mercado e gritou incessantemente: ‘Eu procuro Deus! Eu procuro Deus!’ – como lá se encontrassem justamente muitos daqueles que não criam em Deus, ele provocou muitas gargalhadas. Será que ele se perdeu?, dizia um. Será que ele errou o caminho como uma criança?, dizia o outro. Ou será que ele se mantém escondido? Será que ele tem medo de nós? Será que ele afundou? Desertou? – assim eles gritavam e riam descontroladamente. O ser humano maluco pulou no meio deles e os transpassou com seus olhares. ‘Para onde foi Deus?’, clamava ele, ‘eu quero dizê-lo a vocês. *Nós o matamos*, – vocês e eu. Nós todos somos os seus assassinos. Mas como nós fizemos isto? Como fomos capazes de beber o mar? Quem nos deu a esponja, para que apagássemos o horizonte? O que fizemos nós, quando desacorrentamos esta terra de seu sol? Para onde ela se move agora? Para onde nós nos movemos? Para além de todos os sóis? Não despencamos continuamente? E para trás, para o lado, para a frente, para todos os lados? Ainda existe um em cima e um embaixo? Nos perdemos no meio de um Nada infinito? ... Não ficou mais frio? ... Não é necessário ascender lampões em plena manhã? Não estamos ouvindo nada do barulho dos coveiros que estão sepultando Deus? ... Deus está morto! Deus *permanece* morto!”²

2. “Deus está morto”: Perda do horizonte

* Texto traduzido do alemão por Claus Schwambach. Título original: Heinzpeter HEMPELMANN. „*Wir haben den Horizont weggewischt*“ (F. Nietzsche). *Das Evangelium verkünden unter den Bedingungen der Postmoderne*, in: Theologische Beiträge 30 (1999), 32-49. © Theologischer Verlag Rolf Brockhaus.

* Heinzpeter Hempelmann (Dr.) é professor de teologia e atuou até meados de 2005 como Diretor do Seminário Teológico da Missão Liebenzell (alem.: “Theologisches Seminar der Liebenzeller Mission”). É também um dos editores da revista teológica alemã “Theologische Beiträge” e autor de diversos artigos teológicos na área da missiologia e da apologetica.

¹ Alem.: „Der tolle Mensch“.

² Friedrich NIETZSCHE. *Die fröhliche Wissenschaft (1882), Aphorismus 125*, in: F. Nietzsche. *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, ed. por G. Colli e M. Montinari. Vol. 3. Berlin/New York/München 1980, p. 480s.

Este famoso texto da “Feliz Ciência” [alem. Fröhliche Wissenschaft] foi chamado corretamente de “nascidouro da Pós-modernidade na Filosofia” (Gianni Vattimo).³ O ser humano louco, que o filósofo Friedrich Nietzsche deixa aparecer aqui perto do fim do séc. 19, - este ser humano louco está realmente maluco – e isto literalmente! Ele aparenta ser maluco para sua época, e isto por estar para além de seu tempo. Friedrich Nietzsche sabe que seu anúncio da morte de Deus ainda não pode ser compreendido pelos seus contemporâneos. Por isso ele deixa aparecer um ser humano louco. De modo profético, até em lucidêz incomum, ele anuncia aquilo que para nós hoje é a diagnose pontualmente exata da situação de nosso pensamento humano hoje.

O horizonte sumiu; aquilo no que a gente pode se orientar, aquilo que possui validade para todos – Nietzsche faz alusão ao sol como ponto de referência astronômico –, tudo isto não existe mais. Aquilo que é universal, as coordenadas éticas e de cosmovisão válidas para todos os indivíduos, não estão mais aí. Elas não são, em todos os casos, mais reconhecíveis como universalmente válidas: “Ainda há um em cima e um embaixo? Não despencamos continuamente?”. Que nós despencamos, isto é perceptível, mas já nem é mais possível afirmar em que direção: para trás, para o lado, para a frente, para todos os lados? Nietzsche apresenta esta perda do universal, do horizonte dado para todos, fazendo uma referência teológica: “Deus está morto”. Nietzsche não pensa unicamente, e nem tampouco primordialmente na morte do Deus *cristão*. Falando de Deus ele pensa antes em *todos* os conceitos universais da metafísica e da ética ocidental, incluindo os valores e ideais do Iluminismo e da Modernidade.⁴ A morte de Deus é a morte do universal, do horizonte que é dado a todos.

Mas, assim poderíamos retrucar a Nietzsche, aquilo que compromete a todos e é reconhecido por todos nunca existiu! Não seria toda a história do pensamento humano uma única prova para o fato de que seres humanos terem discutido em torno do que é válido, universalmente válido? Quando afinal foi que todas as pessoas acreditaram em Deus, em especial no Deus cristão? De acordo com Nietzsche precisaríamos responder: Este dado é correto; mas ele não atinge o cerne da diagnose. Justamente pelo fato de pessoas terem antigamente discutido a respeito do que é universalmente válido, sobre o que é a verdade e o que é verdadeiro para todos, eles pressupuseram em si exatamente esta realidade universal, esta realidade verdadeira, esta realidade correta; eles sabiam de um horizonte que os circuncindava e que lhes dava orientação. Justamente esta universalidade, este horizonte, - se assim o quisermos: “Deus” – não conseguimos mais nem pensar hoje.

Nietzsche iria responder adiante: Este é exatamente o ponto, a saber, que antigamente ainda se *brigava* pela verdade – sob premissa daquela única verdade, que não necessariamente todos reconhecem, mas que em princípio todos precisam poder perceber. Hoje esta briga pela verdade parece estar já ultrapassada entre vocês, justamente porque vocês conhecem apenas verdades individuais, pessoais e porque vocês nem conseguem pensar em uma verdade abarcadora de tudo, que é válida para a orientação da ética e da cosmovisão. Vocês não percebem isto corretamente como “sem-vergonhice”, como intervenção não justificável de um outro indivíduo, a saber, quando alguém diz a vocês: Assim ou assado você deve se comportar? Isto e aquilo é o correto? Será que isso não é cada um que deve saber? Será que neste ponto não é cada um mesmo o seu próprio horizonte? O que ou quem ainda gostaria de afirmar algo universalmente válido supra-individual ou algo que responsabiliza a todos?

3. O indivíduo como “algo absoluto”: O triunfo da individualidade após a perda do universal

³ Gianni VATTIMO. *Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie*, in: W. Welsch (Ed.). *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*. Weinheim 1988, p. 236 (cf. 233-246).

⁴ Cf. D. HENKE. *Gott und Grammatik. Nietzsches Kritik der Religion*. Pfullingen 1981, p. 47ss.

Nós apagamos o horizonte. Deus está morto. É testemunho de uma visão profunda e ampla quando Nietzsche formula em um outro texto a consequência e simultaneamente exige: “O indivíduo” é “algo novo”, “algo absoluto”.⁵ Onde Deus está morto, no seu lugar é colocado o indivíduo; onde o horizonte universal falta, ali triunfa aquilo que é individual. Ali o indivíduo, *seu* projeto de vida, *sua* vontade se tornam no absoluto. Novo é este conceito de indivíduo pelo fato de ele não ser mais pensado como estando em oposição, diante do absoluto. A ele falta, por assim dizer, o contra-ponto.

Quando não há mais um *estar diante* um do outro [alem. “Gegenüber”] entre Deus e o ser humano, nenhum relacionamento entre o universal e o individual, então o ser humano se torna Deus; então o individual se torna em obrigação, no único possível, por ser a única indicação de direção e alvo. Ali o ser humano se torna um fim e um alvo em si mesmo; ali o individual se torna no universal.

Eu gostaria de comprovar na parte que segue de que maneira nós temos que ver na Pós-modernidade anunciada por Nietzsche uma ruptura, que em seu significado filosófico e teológico praticamente não pode ser sobre-estimada. Quero mostrar nas quatro grandezas: crítica, conhecimento racional, razão e verdade, isto é, nos referenciais teóricos do Iluminismo e da Modernidade, que estes são vistos em grande medida ainda como óbvios e como fundamentos válidos da orientação de vida moderna, mas que se tornaram mais do que quebradiços.

II. A PERDA DOS REFERENCIAIS NA MODERNIDADE

Início com duas observações introdutórias: (1) No quadro deste artigo é obviamente apenas possível apresentar um esboço do assunto. (2) Alegria com a miséria do outro não é aconselhável. Mesmo que o Iluminismo e a Modernidade tenham sempre de novo desafiado a teologia e a igreja, a perda de seus referenciais, a ser descrita a seguir, não se constitui em motivo de alegria. Ainda irá ficar claro que os desenvolvimentos a serem esboçados não tornaram um testemunho em favor da verdade mais fáceis, antes mais difíceis.

1. Meta-crítica da crítica

Eu inicio com uma reflexão acerca da “crítica”. Esta ponderação é “meta-crítica” por submeter a própria “crítica” a uma crítica; por perguntar a respeito de seu direito, seu fundamento e sua legitimação.

1.1. Crítica como motor da Modernidade

Nenhuma outra concepção impulsionou tanto a fé no desenvolvimento e no avanço proposta pelo Iluminismo como a possibilidade da crítica da tradição, do meramente recebido do passado e de suas reivindicações. Nenhum outro movimento motivou e impulsionou o desenvolvimento do Iluminismo e da Modernidade mas do que o movimento do pensar crítico, que efetuou questionamentos a tudo aquilo que afirmava ser uma autoridade.

1.2. O “delírio da Modernidade” (W. D. Rehfus)

“A razão autônoma do Iluminismo (e da Modernidade) somente aceita aquilo que resiste à sua crítica. Ela criticou a reivindicação de poder da nobreza e a reivindicação de verdade do clero. No fim sobrou apenas ela, sozinha. Desta forma tinha que chegar o ponto, a partir da lógica da razão iluminada, no qual ela tinha que criticar a si mesma. Em um ato reflexivo

⁵ Friedrich NIETZSCHE. *Der Wille zur Macht*. Editado por P. Gast. (Kröner, vol. 78), p. 512, Nr. 767.

ela voltou-se contra si mesma”.⁶ Como resultado desta prova autocrítica da crítica como órgão ou instrumento da razão moderna, o filósofo pós-moderno Wulff D. Rehfus fala do “delírio da Modernidade” [alem. “Taumel der Moderne“].⁷

A crítica, quem em nome da razão “criticava” todas as outras coisas, que inquiria todas as coisas em relação a seus fundamentos, pressupostos e sua legitimação; que derrubava todas as autoridades por nunca topar com um fundamento último, com uma última instância, que não poderia mais ser questionada; – esta crítica se volta na Pósmodernidade contra si mesma. Ela se questiona conseqüentemente a si própria a respeito de sua legitimidade e dos fundamentos de seus atos e – precisa ficar devendo uma resposta. Ela precisa capitular diante de sua auto-crítica. Ela não consegue satisfazer aos critérios que ela aplicou aos outros.

1.3. Pressupostos da crítica

Crítica: também a crítica vive de pressupostos:

Primeiro ela vive do pressuposto, que a crítica faz sentido e que ela é possível. A crítica somente faz sentido, se fizer sentido se o mundo (dos fatos e das teorias) dado, falso e a ser criticado pode ser superado em direção a um mundo verdadeiro e ideal. Nós já havíamos visto que este pressuposto da crítica não mais pode ser visto como sendo dado. Quem afinal querrá ainda hoje se postar e arriscar a dizer, o que é este “mundo verdadeiro” e que há ideais que podem ser vistos como válidos para todos e que todos teriam que utilizar, se o que vale é a palavra de Nietzsche: “Colocar o alvo do ser humano, significaria impedir o indivíduo em seu tornar-se individual”.⁸

A crítica vive ainda de dois outros pressupostos, a saber, em *segundo lugar* da premissas de que existe um fundamento último, a partir do qual todas as coisas e inclusive ela mesma pode ser questionada, e

em terceiro lugar do pressuposto da legitimidade com a qual “a crítica” aparece como acusadora e “a razão” como juíza. Os dois últimos pressupostos também não se deixam sustentar.

2. O “trilema de Münchhausen” presente em todas as tentativas de fundamentação (H. Albert)

Não há um fundamento inabalável.

2.1. A pergunta pelo “por quê”?

A forma clássica da argumentação racional é o pensar fundamentador. Expresso de forma clara: trata-se de causa e efeito e da famosa e suspeita pelo “por quê”. Quase todos devemos conhecê-la. Quase todos já devemos tê-la experimentado ou até sofrido em nossa vida. Nós explicamos a uma criança um assunto e ela pergunta de volta: “*Porque* isto é assim? Como educadores engajados, como tios e tias, mães e pais nós respondemos com alegria: isto é assim, porque... E no alegamos certamente também quando a criança pergunta uma segunda vez e uma terceira vez, quando a criança sempre pergunta adiante. “*A criança está despertada!*” Mas quando a criança não nos deixa mais em paz, e quando ela nos empura para o aperto – e isto ocorre com um questionamento insistente –, então perdemos em algum momento a paciência. Será que a criança não tem respeito diante de minha autoridade? Porque não respeita aquilo que eu digo? Finalmente acabamos entrando no aperto e possivelmente também em dificuldades de tempo.

⁶ Wulff D. REHFUS (Ed.). *Der Taumel der Moderne*. Langenfeld 1992, Einleitung. Der Taumel der Moderne, p. 8 (7-9).

⁷ Id., *ibid.*, p. 8.

⁸ Friedrich NIETZSCHE. *Die Unschuld des Werdens. Der Nachlass*. Editado por A. Baeumler. Vol. 2 (Kröner 83), p. 140, Aforismo 362.

Aquilo que soa trivial já contém no cerne as aporias fundamentais, ou seja, becos sem saída, para dentro dos quais todo e qualquer pensar fundamentador nos conduz. O filósofo da ciência de Mannheim, Hans Albert, fala figurativamente do “Trilema de Münchhausen”. Se nos debatemos com o pensar fundamentador, com o pensar em causa e efeito, então não temos mais um di-, mas um trilema. Então temos somente a opção entre três alternativas, sendo que nenhuma delas é, de fato, uma alternativa, pois todas elas são inaceitáveis. A tentativa de nos justificar diante da pergunta pelo “porque” se assemelha em todos os casos ao plano do Barão de Münchhausen, de se tirar a si mesmo do lamaçal – com a única pequena diferença, que na fábula é possível que aconteça aquilo que é impossível acontecer no âmbito da práxis da ciência. Como estas alternativas, que no fundo não o são, se parecem?

2.2. O trilema

Alternativa 1: regresso ao infinito.

Em primeiro lugar temos o assim chamado regresso ao infinito, a saber, em princípio o perguntar do porquê das coisas sem nunca parar. Pensamos aqui na pergunta “por que”, que se faz sempre de novo, independente de a resposta ser boa ou não, ou seja, indiferente da competência daquele que responde. É perguntar “por que” sem nunca ficar satisfeito e sem nunca querer se dar por satisfeito.

A alternativa 1 é – conforme constatamos – impraticável. Em algum momento todo processo de conhecimento chega a algum limite, por sermos apenas seres humanos, finitos, dispendo de forças limitadas, tempo limitado, e recursos financeiros limitados. (Há algum tempo atrás o governo americano barrou a continuidade da construção de um acelerador de partículas, que estava exigindo mais perguntas – i.é pesquisas – acerca do fundamento da matéria simplesmente pela razão de que ele estava custando muito caro).

Alternativa 2 é a ruptura no procedimento de fundamentação. Esta negação de perguntar adiante pela razão e fundamento das coisas é um procedimento certamente praticável, mas teoricamente tão inaceitável como a “alternativa 1”. Na maioria dos casos o rompimento deste procedimento é encampado teologicamente, ideologicamente ou por uma determinada cosmovisão.

Formas típicas da alternativa 2 são, por exemplo, no âmbito católico-romano, um pronunciamento do Papa *ex cathedra*, ou – no âmbito evangélico – um lidar com a Bíblia como se fosse um Papa de papel. Em todos os casos a pergunta pelo “por que” é barrada por meio do recurso a uma autoridade absoluta, que não tolera mais questionamentos. Ou melhor: Naturalmente é possível questionar e inquirir porque esta autoridade é que deve ter a última palavra válida. Mas tal questionamento traz consigo sanções dos grupos nos quais se está inserido. Para não bagatelizar muito as coisas: Uma tal ruptura no procedimento de fundamentação não existe naturalmente apenas nos assim-chamados círculos fundamentalistas. Ela igualmente se deixa verificar lá, onde [por exemplo] a teologia crítica de Rudolf Bultmann afirma que o Kerygma é uma instância inquestionável ou onde pessoas que aparentemente se apresentam como pensadores críticos se baseiam “na razão” como autoridade última.

Alternativa 3: círculo lógico. A terceira alternativa é o círculo lógico: neste caso a “cobra” da argumentação morde em seu próprio rabo. Um argumento X é fundamentado com um argumento Y; um argumento Y é fundamentado com um argumento Z; o argumento Z, por sua vez, é fundamentado com o argumento X. E este havia acabado de ser articulado. Quer dizer, o mesmo argumento X acaba sendo utilizado para fundamentar a si mesmo. No caso dos argumentos X, Y e Z – ou seja, numa argumentação composta de 3 argumentos – cada pessoa poderá perceber a coisa. Mas o que será, quando houver uma cadeia de 10, 20 ou 100 argumentos? Que portanto o círculo lógico não pode representar um ganho em termos de conhecimento, é evidente.

Como resumo podemos afirmar que não apenas o conceito clássico de “crítica”, mas também o ideal de conhecimento tradicional racionalista não é sustentável. O questionamento crítico acerca da fundamentação faz exigências sobre-humanas, pois ele não se deixa responder. Também a segunda premissa da crítica, que é a de apresentar um fundamento último e inabalável não está dada. O resultado sóbrio a que chegamos poderia ser formulado assim: Fundamentações racionais no sentido clássico não são possíveis – independente do que se trata.

3. A destruição filosófico-lingüística “da” razão absoluta

A desentronização da juíza.

A conclusão mais difícil e ao mesmo tempo a que possui as maiores implicações é a de que também o terceiro pressuposto da crítica não é sustentável. Lembremos: Trata-se da reivindicação de legitimidade, a partir da qual a crítica aparece como acusadora e a razão figura como juíza.

Uma série de reflexões da filosofia da linguagem e da teoria científica conduziram a uma ampla desmitologização de um falar “da razão” como grandeza absoluta. Primeiramente é preciso clarear em que a valorização da razão estava fundamentada.

3.1. Apoteose (divinização) “da” razão

Marcante até os dias de hoje é a apresentação da razão [alem. “Vernunft”] como “fórum” (alem. “Gerichtshof” – I. Kant).⁹ Ela é a instância que possui validade universal e que por esta razão deve ser reconhecida por todos os indivíduos. Da mesma forma como uma banca julgadora independente possui uma posição que está acima de partidos, assim também a razão possui uma posição acima dos indivíduos. Ela tem vantagens em relação à posição condicionada destes e não está sujeita aos interesses particulares deles. Em resumo: a razão possui um status supra-individual; ela é autô-noma, auto-sustentada. Ela pode exigir que indivíduos se curvem perante ela, pois ela está desprendida e purificada de todos os fatores condicionantes, abaixo dos quais os indivíduos se encontram. Se pessoas individuais sempre se encontram presas a um lugar e a um tempo, a razão é vista como a-temporal e supra-local, sendo em todos os tempos e em todos os lugares válida. Ela acaba assumindo propriedades divinas. Por esta razão ela possui um status quase divino (cf. a sua adoração durante a Revolução Francesa). Curvar-se perante a razão é o maior dos mandamentos.

Diante da apoteose, da divinização da razão, a sua desentronização no âmbito da filosofia e da teoria científica causou efeitos que praticamente não podem ser superestimados em seu significado sistemático e em seu efeito causador de desilusão.

3.2. “A razão pura” ou “a razão de Königsberg”? (I. Kant 1724-1804)

É digno de nota que a simplicidade pós-moderna resulta, ao menos em parte, no fluxo da renascença de um pensador que era um contemporâneo de Kant, de Herder e de Goethe e o qual estes, até mesmo Hegel, sabiam reconhecer como estando na mesma altura que eles.¹⁰ A desconstrução do conceito de uma razão abstrata é realizado pelo menos em parte como aplicação de argumentos, que já Johann Georg Hamann havia arrolado contra o projeto Kantiano de uma Crítica da Razão Pura.

Esta “crítica da razão pura”¹¹ é um dos melhores exemplos para a tentativa de consolidar uma razão purificada de todas as causalidades, de todos os fatores condicionantes históri-

⁹ Cf. Immanuel KANT. *Der Streit der Fakultäten*. 1798.

¹⁰ Cf. a ampla avaliação da obra de Hamann por G. W. Hegel em: G. W. HEGEL. *Hamanns Schriften*, in: G. W. Hegel. *Berliner Schriften 1811-1831*, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke in 20 Bänden, auf der Grundlage der Werke von 1832 bis 1845 neu edierte Ausgabe. Vol. 11. Frankfurt a.M. 1986, p. 275-352.

¹¹ Immanuel KANT. *Kritik der reinen Vernunft*. 1 ed. 1781 (= A); 2. ed. 1787 (= B).

cos e antropológicos, uma razão universalmente válida por ser uma razão abstrata. Johann Georg Hamann, que não conseguia acreditar nesta razão, viveu a partir das fontes do Cristianismo da Reforma. A encarnação do Logos lhe significa uma valorização divina da localidade e da temporalidade do ser humano; Deus mesmo se condicionou a si em Jesus Cristo ao tempo e ao espaço. O fato de Deus voltar-se para o concreto faz com que Hamann se torne cético em relação a todas as tentativas de procurar o “verdadeiro” e o “certo” para além da realidade, para dentro da qual o Deus triuno se encarnou.

O elo de ligação pessoal com o amigo Immanuel Kant não lhe impediu de fazer uma decidida oposição na questão em disputa. Hamann revidou à reivindicação de Kant de ter elaborado, ou melhor *descoberto* um sistema de conceitos racionais [alem. “Verstandesbegriffe”], uma lógica do conhecimento universalmente válida, falando de forma desmascaradora da “razão de Königsberg”. Kant era de Königsberg e durante a sua vida inteira praticamente não saiu dos limites de Königsberg. Segundo Hamann, justamente *não* se tratava de uma razão pura aquela que Kant afirmava ter descoberto. Não era assim como Kant acreditava e havia exposto com grande esforço e com uma terminologia bem diferenciada, a saber que existia uma razão purificada de todas as condicionantes humanas, e que por isso seria um instrumento de conhecimento absoluto e necessário. Para Hamann trata-se apenas de *uma* razão – ao lado de outras –, a saber, justamente a do habitante de Königsberg, Immanuel Kant; uma razão que certamente deve e pode ser estudada com proveito, mas que não tem validade última; uma razão que – e aqui Hamann revela ser absolutamente moderno, ou melhor, pós-moderno – não pode negar as suas próprias raízes.

3.3. “Razão é linguagem” (Johann Georg Hamann, 1730-1788)

A constatação metacrítica básica de Hamann, com a qual ele faz desmoronar toda e qualquer reivindicação de um pensar aparentemente abstrato, universalmente válido, é a de que a razão é linguagem [alem.: “Vernunft ist Sprache”].¹² Também a crítica da razão pura de Kant não acontece sem linguagem. Ela faz uso da linguagem, ou melhor: de uma linguagem, a linguagem do indivíduo I. Kant. Com esta e sobre esta linguagem Kant permanece preso ao seu tempo e ao seu pensar, fazendo parte de uma situação historicamente condicionada. E não era justamente uma das concepções próprias de Kant, a saber, que a história não é capaz de trazer a verdade? Que ela não pode ajudar a pessoa a chegar à conhecimentos universais e necessários? Razão é linguagem: esta metacrítica é em sua essência tanto genial quanto simples. A linguagem nunca é pura. Antes é válido que sobre a linguagem há “exércitos de conceitos/intuições que invadem o forte da razão pura”.¹³ O resultado foi absolutamente desilusório tanto no passado quanto hoje, tendo conduzido à modéstia: A razão não é aquele deus, aquele que torna uma orientação absoluta possível. Ela não é o meio, mediante ajuda do qual o ser humano pode se erguer sobre os vales sombrios de sua existência e de sua história, como se participasse do céu, do lugar de Deus: “nenhuma torre da razão, cuja ponta alcance o céu..., cuja bandeira devesse servir de símbolo para a massa errante. ... [Des]Cartes possui a sua razão, Leibniz a sua, Newton a sua”.¹⁴

Por fim, ainda a belíssima resposta de Hamann: “este é o meio, por intermédio do qual nós chegamos mais próximos ao céu”, a saber, não a razão ou uma das muitas razões [individuais] que não se entendem mutuamente, mas: “a condescendência de Deus em direção a esta

¹² „Das ganze Vermögen zu denken beruht auf Sprache“; Sprache ist „das einzige erste und letzte Organon und Kriterium der Vernunft“ – Port.: „Toda a capacidade de pensar é sustentada pela linguagem“. A linguagem é „o único primeiro e último órgão [instrumento] e critério da razão“. Johann G. HAMANN. *Metakritik über den Purismus der Vernunft*, in: J. G. Hamann. *Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe*, editado por J. Nadler. Vol. III. Viena 1951, p. 284, 286 (cf. 281-289).

¹³ Alem.: „... Heere von Anschauungen in die Veste des reinen Verstandes hinaufsteigen“. Id., *ibid.*, p. 287.

¹⁴ Johann G. HAMANN. *Londoner Schriften. Historisch-kritische Neuedition von O. Bayer e B. Weissenborn*. München 1993, p. 89.

terra”.¹⁵ Esta resposta indicadora do caminho deverá ser explorada mais profundamente na terceira parte deste artigo.

Chego então à reflexão do quarto conceito norteador ou referencial da Modernidade, que se despedaçou na *Pós-modernidade*:

4. Verdade como ilusão

Conforme Lutero, o ser humano “natural” é um “*homo incurvatus in se*”,¹⁶ ele é alguém encurvado em si mesmo e que permanece consigo mesmo. Ele mesmo e não Deus é o alvo último de todas as suas manifestações e expressões vitais. Provavelmente nenhum outro filósofo não cristão do Iluminismo e da Modernidade acerta de forma tão precisa o cerne do conceito cristão de pecado como Friedrich Nietzsche, quando ele formula a “Teoria de uma *Vontade de Poder* que se manifesta em todos os acontecimentos”,¹⁷ quando ele vê o mundo inteiro como elenco, como agito, como justa- ou melhor como *contraposição* da *Vontade de Poder* [alem. “*Wille zur Macht*”]– no plural.¹⁸

Nietzsche alcança uma radicalidade neotestamentário-reformatória quando ele compreende todas as manifestações de vida – inclusive o querer conhecer a verdade! – a partir desta determinação central. O cientista da literatura Nietzsche utiliza destacadamente o conceito da interpretação para descrever o comportamento da *Vontade de Poder* [alem.: “*des Willens zur Macht*”] – de uma vontade do poder que é cada um de nós. A “*Vontade de Poder interpreta*”¹⁹, i. é, todo acontecimento no mundo é “um *subjugar, tornar-se senhor*” e “todo subjugar e tornar-se senhor é um novo interpretar, um ajustar [alem.: “*Zurechtmachen*”]”.²⁰ O ser humano “*Vontade de Poder*” não pode buscar outra coisa, a não ser o domínio, o domínio linguístico-conceitual. Aquilo que tradicionalmente é chamado de conhecimento da verdade não é outra coisa que a tentativa de adaptar ou adequar tudo aos próprios conceitos, às próprias teorias sobre Deus, o ser humano e o mundo em contínuas interpretações, as quais devem ser compreendidas como “processos de dominação/subjugação” [alem.: “*Überwältigungsprozessen*”].

Se o ser humano é essencialmente “*Vontade de Poder*”, então também o conhecimento do mundo é uma forma de querer-ser-senhor sobre todas as outras coisas. Estas coisas são interpretadas, são conhecidas enquanto elas aceitarem ou terem que aceitar esta adequação ou ajuste de seu conceito por uma outra *Vontade de Poder*, justamente por esta ser mais forte. Verdade é uma ilusão, pois ela é apenas uma auto-afirmação que está à serviço do querer-dominar. Se para a tradição a verdade vale como concordância entre fatos e declarações sobre estes fatos, então Nietzsche comprova que a raiz-fundamento desta aparente objetividade é de mais alto grau de subjetividade. As afirmações da verdade aparentemente objetivas não resultam de um interesse superior na verdade, mas são interpretações, constatações, nas quais eu faço valer meu poder, exerço domínio sobre aquilo que eu subjugo à minha maneira de ver, à minha verdade subjetiva. Como o ser humano não suporta esta visão desilusionista e não a agüenta, ele cria então a idéia, a noção de uma verdade objetiva.

O ser humano como *Vontade de Poder*, também o cientista, não pode fazer outra coisa a não ser interpretar, trazer outras coisas debaixo de seu próprio conceito, e de seu auto-

¹⁵ Id., *ibid.*, p. 89.

¹⁶ Martin LUTHER. *Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516*, ed. por G. Merz/H. H. Borchardt. München 1968, p. 187, 264 e outras.

¹⁷ Alem.: „Theorie eines in allem Geschehen sich abspielenden *Macht-Willens*“. Friedrich NIETZSCHE. *Zur Genealogie der Moral*, in: KSA. Vol 5, p. 313-316.

¹⁸ Cf. J. FIGL. *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlass*. Berlin/New York 1982, p. 81-93.

¹⁹ *Aus dem Nachlass der Achtziger Jahre*, in: Friedrich NIETZSCHE. *Werke*. Ed. por K. Schlechta. Vol. III, p. 489.

²⁰ Friedrich NIETZSCHE. *Zur Genealogie der Moral*, p. 314.

afirmar também nos assim-chamados processos de conhecimento da verdade, e isto, no duplo significado da palavra, a saber: (1) se impor a si mesmo e (2) justamento no ato de subjugar interpretativamente outros, expressar e *repetir* os *seus* conceitos de Deus, de ser humano e de mundo.

III. TESTEMUNHO CRISTÃO DA VERDADE SOB AS CONDIÇÕES DA PÓS-MODERNIDADE

1. Implicações para a teologia, a igreja e a pregação: A reivindicação cristã de ser a verdade como anacronismo

Que a situação pós-moderna não pode representar para nós uma espécie de alegria com a miséria dos outros já foi destacado acima. Isto ficará evidente a cada um que tomar consciência das implicações do pensar pós-moderno sobre a igreja. Pois também a teologia não poderá simplesmente olhar ao léu dos desafios que a filosofia pós-moderna representa para todo o falar sobre verdade e para todas reivindicações acerca do conhecimento. Eu menciono estes desafios em quatro pontos:

1.1. Não mais poderá haver discussão acerca da verdade do evangelho

O Iluminismo discute sobre Deus e sobre a verdade. Também na Modernidade ainda se briga pela verdade. Lá a discussão ainda versa sobre a verdade sob o pressuposto da verdade. A briga versa sobre o absoluto na consciência e abaixo do pressuposto de um absoluto. No lugar desta disputa pela verdade, também pela verdade do evangelho, da pregação etc., aparece na Pós-modernidade a idéia de que no fundo não vale nem mais a pena discutir acerca da “verdade”; que uma disputa destas nem faz sentido, porque a verdade como algo supra-individual, como uma grandeza que compele o indivíduo ao entendimento e ao reconhecimento não é nem mais algo pensável. Uma crítica de conteúdo à igreja e ao Cristianismo se torna prescindível. Ela não é nem possível. Ela iria pressupor um horizonte de verdade superior, mas que não é existente. À Igreja, à Cristandade não se irá – assim como antigamente já acontecia com igrejas livres e grupos religiosos especiais – negar um lugar supra-individual no convívio da sociedade pós-moderna. Como forma bem específica da fé em Deus ao lado de muitas outras a igreja também tem – porém não como igreja do povo [alem. “Volkskirche”] – seu direito de existência como expressão supra-individual de religiosidade de uma parte da população.

1.2. Não pode haver mais crítica ao conteúdo da fé cristã

De acordo com isto, não há mais uma diferença específica entre a crítica ao Cristianismo no Iluminismo e na Modernidade, de um lado, e na Pós-modernidade, de outro. Se no passado questões de conteúdo, que tangiam o cerne das convicções de fé, perfaziam o centro, hoje causa estranheza nos meios públicos primariamente uma certa posição privilegiada da igreja e da teologia, bem como certos monopólios delas, que não apenas são vistos como injustificados, mas também nem são mais bem compreendidos em sua razão. Determinadas declarações acerca do conteúdo da fé cristã a respeito do nascimento virginal até a ressurreição de Jesus não são mais o problema em uma época de religiosidade esotérica, em que se considera quase tudo possível. Questionamentos se dirigem hoje antes contra o status privilegiado da igreja em nossa sociedade.

1.3. A reivindicação de ser a verdade advinda do evangelho não pode mais ser compreendida

Tal reivindicação de ser verdade não *pode* mais ser levada a sério. Pois tal reivindicação não pode mais ser compreendida; ela é necessariamente *mal*-entendida. Poderá a verdade cristã, e justamente também o ensino teológico realizado em uma escola de ensino superior eclesial, ser algo diferente do que uma expressão institucional, do que uma auto-afirmação voltada para o auto-preservação [daquela igreja]? Será que justamente a igreja não precisa se deixar questionar, se suas reivindicações de trazer a verdade não foram no passado muitas vezes expressão de posições de poder que estavam à serviço de interesses dominantes? Naturalmente todo grupo social precisa, na atualidade, se deixar questionar quanto aos seus interesses. Mas será que o questionamento pós-moderno não é muito mais radical do que o antigo questionamento, crítico quanto o domínio? Nós somos perguntados: Não será o falar cristão acerca da verdade necessariamente uma expressão de auto-preservação? Vocês conseguem fazer diferente do que falar de tal modo, do que se auto-afirmar deste modo?

As questões relativas à validade pública e à presença da igreja e do Cristianismo não são mais tratadas no contexto metafísico e diante do pano de fundo de orientações ultimativas, mas como pura pergunta pelo poder, ou expresso de modo mais agradável: Como pergunta pela influência e pelo equilíbrio de interesses!

1.4. Evangelho não é mais “pensável” como palavra de Deus

No contexto pós-moderno é praticamente normal *na* igreja e na teologia, que também a fé ortodoxa em Deus é algo apenas individual. Não se pode mais dizer o que é certo e o que é errado. Afinal, não estaria uma tal afirmação pressupondo um critério que já nem mais existe e de que já não mais dispomos? Uma verdade, que como igreja não temos mais; um horizonte, que como igreja não vemos mais?

Na ação disciplinar realizada contra a Pastora da Igreja do estado de Württemberg [Alemanha] Jutta Voss, não se discutiu sobre o fato de que a sua posição não estava de acordo com as Escrituras e com os Escritos Confessionais. O verdadeiro problema foi identificado por um grande grupo de nossa igreja muito mais *no próprio fato* de ser movida aquela ação disciplinar contra ela. Tais ações disciplinares são anacrônicas, não por não dispomos mais de fato de um horizonte universal da reta doutrina, ou por haver divergências em torno da cristologia ou sobre a compreensão da santa ceia, mas porque muitos teólogos simplesmente não conseguem mais *pensar* em um tal horizonte.

Muitos teólogos e teólogas, especialmente os mais jovens, possuem imensos problemas de identidade neste contexto pós-moderno. Eles devem pregar o evangelho. Eles devem e também querem anunciar a palavra de Deus. Mas será que ainda dá para justificar a subida ao púlpito (e à cátedra), se *em cima* do púlpito se encontra alguém que não sabe mais do que aqueles que *sentam em baixo* do púlpito? Se também eu como pregador não possuo nada mais do que uma compreensão meramente individual de Deus? Se também eu como pregador não disponho de nada mais do que uma experiência religiosa altamente individual? Se também eu dou adiante apenas *minha verdade religiosa* da melhor forma possível? Não existem tantas outras e de outros tipos? Será que a posição mais elevada do púlpito e do pregador não é, como representação simbólica de um privilégio de conhecimento eclesial, arrogância, sim, orgulho, pior ainda: não é um anacronismo? O que está, em última instância, em jogo aqui é a categoria da palavra de Deus, a possibilidade de se pensar na pregação de “evangelho”.

De que modo podemos reagir a estes desafios? Como devemos nos posicionar?

2. Perspectivas: sete pontos de vista necessários

Na última parte de meu artigo eu não gostaria de oferecer respostas prontas, mas as denominei simplesmente de perspectivas. Estas devem e podem – assim espero – dar ânimo para perceber e procurar conjuntamente por soluções para os desafios aqui apenas esboçados,

mas praticamente ainda não compreendidos em suas verdadeiras dimensões. Eu menciono sete pontos de vista:

2.1. O evangelho é uma “verdade pública”, que diz respeito a todos (Leslie Newbegin)

O Bispo e missiólogo inglês Leslie Newbegin pleiteia de forma engajada em favor de se anunciar e de se fazer valer o evangelho também sob condições pós-modernas como “*public truth*”, como verdade pública.²¹

Se por um lado o culto não pode ser um culto que ocupa o centro de todas as atenções, nós, por outro lado, não podemos nos dar por satisfeitos em deixar a fé cristã ser apresentada apenas como uma oferta qualquer ao lado de outras no supermercado religioso da Pós-modernidade.

A auto-compreensão de ser uma verdade ao lado de outras seria sem dúvida confortável, mas seria também absolutamente mortal – se é que vale que a pregação do evangelho e o testemunho cristão da verdade são algo que não depende de nossa vontade, e nem tem seu critério no fato de vir ou não ao encontro da satisfação das necessidades religiosas das pessoas.

Se empenhar pelo evangelho como verdade pública é imprescindível, isto se é que vale o fato de a verdade não ser nossa; se é que vale o fato de que nós temos que todos os seres humanos em nome do Kyrios [Senhor] *para a obediência da fé* (Rm 1.5). O falar cristão do evangelho como verdade pública é imprescindível, pois há assuntos que tem que ver com todos por serem de significado supra-individual e por possuírem validade universal. Evangelho como verdade pública significa, por outro lado, também um desafio, pois representa estorvo, sim, questionamento do consenso pós-moderno que afirma existirem apenas “verdades *para*”; que afirma existirem muitas verdades; que afirma que existe verdade apenas no plural; e que afirma que cada horizonte – necessariamente individual – possui a sua própria verdade.

2.2. A discussão em favor da discussão pelo evangelho é necessária

A pregação do evangelho como verdade pública exige filosoficamente a inteligibilidade da verdade. Devemos brigar sim, e principalmente em favor da disputa/discussão briga pelo evangelho. Devemos discutir em razão de que se pode discutir sobre a verdade; pelo fato de que nem todo embate em torno de uma determinada questão irá necessariamente conduzir à confusão de verdades pessoais, ou seja, de opiniões, e nem se afundará na lama de uma cultura de sensibilidades pessoais [que não permitem que se diga nada].

Em favor do interesse de *peçoas* que perguntam por orientação e pela verdade, devemos combater um indiferentismo e uma dissolução do conceito de verdade, que se aninha lá, onde verdades são indiferentes. Faz-se necessário para o trabalho teológico – *horribile dictu* – um embate filosófico em torno de conceitos de racionalidade. Nosso alvo deve ser o de pensar verdade, razão, conhecimento mediante a observância das intuições metacríticas da filosofia pós-moderna. O evangelho como verdade pública exige de nós teólogos um novo conceito de razão teológica, que faz frente a estes questionamentos críticos (cf. 1 Pe 3.15).

2.3. Faz-se necessária a crítica à Pós-modernidade como novo “horizonte”

O primeiro passo em direção a um novo conceito de razão teológica está dado onde nós aprendemos a distinguir entre pluralidade e pluralismo. A tão lamentada pluralidade das mais diferentes reivindicações de verdade religiosas e advindas da cosmovisão não representa um verdadeiro problema, mas antes uma chance para o testemunho cristão da verdade, pois representa uma oportunidade de dar um perfil à própria posição em meio das outras e diante das mesmas. Pluralidade religiosa é afinal o contexto no qual a fé cristã cresceu e no qual ele

²¹ Cf. Leslie NEWBEGIN. *Salz der Erde. Fragen an die Kirchen heute*. Neukirchen-Vluyn 1985. Id. „*Der Griechen eine Torheit*“. *Das Evangelium und unsere westliche Kultur*. Neukirchen-Vluyn 1989.

alcançou, postando-se de forma crítica diante das outras religiões e culturas, um florescimento único e exclusivo.

Esta pluralidade deve ser afirmada ali onde ela ajuda a dar perfil para a teologia e a igreja e ali onde ela não simplesmente se dilui entre as muitas outras. Devemos diferenciar disto a ideologização desta pluralidade em direção a um “ismo”, a um pluralismo. A Pós-modernidade se comporta de forma contraditória lá, onde ela, que se posiciona *contra* todas as ideologias, se torna em uma nova Super-ideologia. Onde ela, que nega toda e qualquer verdade, eleva justamente esta negação ao status de uma nova Super-verdade; onde ela, que combate todas as posições, implementa este combate como uma nova Super-posição; onde ela, que perdeu o horizonte, firma esta ausência de horizonte como um horizonte novo, mas agora absolutamente válido.

2.4. Faz-se necessário abrir mão de todas as tentativas “fundamentalistas” de fundamentação

Se por um lado a verdade da fé cristã não se deixa assegurar por meio de um processo de fundamentação (cf. o “Trilema de Münchhausen”) e se, por outro lado, o evangelho como *public truth* não pode ser pensado de outra forma a não ser como verdade, i. é, se ele se emperra diante de seu nivelamento como *uma* oferta religiosa qualquer ao lado de outras – o que fazer?

O desafio pós-moderno nos impulsiona não apenas a concordar – mas mais ou menos sem o querer – com duas coisas, mas também a reafirmá-las como sendo de valor fundamental:

Em primeiro lugar: a igreja tem a tarefa de testemunhar o ponto de vista de Deus como sendo evangelho, sem contudo ser dona deste “ponto de vista de Deus”. A crítica a um falar *ex cathedra* ou à doutrina da inspiração fundamentalista é feita com boas razões: ela tem boa razão de ser – e isto é decisivo – *por razões teológicas*. A igreja não *possui* a verdade; ela não dispõe sobre a verdade; em todos os casos ela *está na verdade*, ou ainda melhor: Ela é guardada na verdade pelo fato de ser igreja. É neste ponto que se decide o perfil reformatório da teologia evangélica.

Em segundo lugar: O empenho por um fundamento último, universalmente aceitável, sobre o qual a igreja poderia fundamentar sua verdade, já é proibido pelo próprio Novo Testamento. Paulo o fala de modo sobremodo claro (1 Co 3.11): “Ninguém pode lançar outro fundamento, além daquele que já foi posto”. Por quê? Porque Deus já colocou este fundamento e porque este fundamento é Deus mesmo em Jesus Cristo, não e nunca o ser humano! Seguranças teóricas por meio de pessoas não estão em questão; elas são perigosas. Pois elas comduzem, desviam para outros fundamentos, os quais – como vimos – não suportam e os quais deixam passar ao léu do fundamento que Deus mesmo colocou.

É decisivo que a indicação dada pelo Novo Testamento a respeito da não-fundamentabilidade de reivindicações de verdade não seja contradita, mas sim correspondida.

Não restará então apenas ainda a fuga na irracionalidade e, como implicação, a indiferença religiosa? Como é possível ainda falar do evangelho, sob estas condições, como *public truth*? Como é possível, mediante estas condições, tornar plausível, fundamentar que a reivindicação de verdade do evangelho se dirige a todos?

2.5. O falar cristão acerca da verdade acontece necessariamente como indicação de caminho

Os pontos de vista aqui indicados: (1) não há uma certeza de conhecimento umamente fabricável; nenhum ser humano pode colocar o fundamento; (2) o evangelho possui uma reivindicação pública de verdade, porque chama todo o mundo para que se coloque abai-

xo da obediência da fé diante do Kyrios Jesus (Rm 1.5) – eles conduzem para um conceito de conhecimento teológica- e filosoficamente defensável.

A reivindicação cristã de verdade não tem seu fundamento em si mesmo; ele não reivindica a verdade para si mesmo, mas para um outro; para aquele, de quem ele dá testemunho. O falar cristão da verdade não tem a sua verdade em si mesmo. Ele não precisa ser comprovado, nem sob ponto de vista filosófico, nem teológico. O testemunho cristão da verdade não pode e nem quer ser provado. A forma específica de falar adequada a ele é o da indicação de caminho, e isto no significado duplo da palavra:

a) Teologia, pregação, igreja cumprem a sua função de forma legítima apenas quando elas indicam o caminho para a verdade, para a verdade, que em última instância não é uma verdade-afirmação, mas sim uma pessoa! (Jo 14.6). Esta pessoa não está disponível, e em contraposição à força obrigadora da lógica, seu reconhecimento também não é algo que seja objeto de obrigação.

b) Teologia, pregação e igreja apenas realizam este serviço de indicar o caminho de forma adequada se elas apontam para fora de si, para a verdade que se encontra no centro da fé cristã. Estaria tudo perdido se os indicadores de caminho não fossem mais indicadores, se eles prendessem os seus endereçados a si mesmos e se os detivessem com especulações acerca da verdade. O testemunho cristão da verdade não sobrevive sem um falaa de verdade de caráter teórico, que se processa por meio de expressões (cf. por exemplo o Credo Apostólico). Mas o sentido destas expressões estaria perdido, se elas como tais quisessem apresentar e tornar a verdade presente. Aqui devemos resistir à velha heresia ocidental do Logocentrismo – a pre-suposição e exigência da presença da verdade em *logoi*.

A expressão da verdade não deve ser colocada no lugar da pessoa que é a verdade. Ela não deve se empenhar por uma suficiência que lhe viesse a roubar o seu caráter de indicadora de caminho. Ela apenas é legítima quando ela aponta para além de si mesma, quando ela se “insatisfaz” consigo mesma, i. é, quando ela necessariamente deixa a pessoa perguntar adiante, quando ela mesma é apenas indicadora de caminho, mas não a “coisa” propriamente dita, o próprio alvo.

Formulado de uma forma um tanto paradoxal, mas em contrapartida palpável: expressões teológicas e testemunhos cristãos são verdadeiros, quando eles não são verdadeiros em si mesmos, mas apontam para além de si mesmos; quando elas deixam os endereçados perguntar para além delas, a saber, acerca da instância de sua veracidade, que elas não podem e nem querem produzir. Expressões teológicas e o falar cristão acerca da verdade são falsos quando eles querem ser verdade em si mesmos, como tais, ou seja, eles mesmos instâncias de comprovação de verdade.

A testemunha não pode provar a verdade de suas declarações, e ela não precisa fazer isto. Ela não pode garantir a presença da verdade em suas teorias, e não precisa fazer isto também. Ela é testemunha, ela não é a coisa propriamente dita. Ela é representante, mas não o apresentado, nem tampouco a presença da verdade. Isto não desvaloriza a racionalidade de sua reivindicação de verdade nem um centavo sequer. Mas isto significa uma descarga inacreditável. Isto significa uma libertação de uma exigência demasiada e literalmente sobre-humana. E isto significa uma descontração, que por sua vez já pode ser um indicador, uma indicação de caminho para o fundamento que unicamente é capaz de carregar a pessoa.

2.6. O evangelho é realmente uma palavra *entre* outras, mas nenhuma palavra *como* as outras

O conceito de verdade e de conhecimento esboçado é adequado para transmitir e para fazer valer o evangelho também sob as condições da Pós-modernidade.

Onde o evangelho é transmitido como caminho e como indicador de caminho:

- a testemunha do evangelho pode prescindir tranquilamente de todos os privilégios da verdade e do conhecimento;
- a validade e a pregação do evangelho não dependem mais da existência, na sociedade, de um consenso fundamental sobre valores e concepções cristãs;
- a testemunha do evangelho pode entender a fé cristã de forma descontraída e sem pesar como uma posição meramente particular, como uma palavra entre outras, como uma reivindicação de verdade entre outras tantas, justamente porque ela sabe: Ela não precisa comprovar a verdade destas palavras; e isto justamente porque ela pode estar certa de que: Aquele que se apoia nesta palavra e em sua reivindicação de verdade irá experimentar que, embora ela seja realmente uma palavra entre outras, ela não é uma palavra como as outras.

O evangelho está preparado para a comprovação; ele não precisa temer o mercado público com a sua pluralidade de orientações religiosas e de cosmovisões; pelo contrário! Ele ganha justamente na concorrência o seu perfil e comprova primeiramente no embate a sua força e a realidade operante daquele, de quem ele fala.

Onde o evangelho é anunciado como caminho e como indicador de caminho:

- suas testemunhas não dependem mais de uma repriminção de um quadro metafísico; ali elas não precisam esquecer as intuições metacríticas da Pós-modernidade e não precisam tentar fazer a Pós-modernidade retroceder;
- não se faz mais necessário tentar reconquistar um horizonte universal de volta. A testemunha pode confiar que o evangelho mesmo cria e desenvolve este horizonte como palavra efetivamente poderosa; que o evangelho mesmo coloca as pessoas sobre uma orientação e uma responsabilidade supra-individual, de acordo com a qual ele chama para a obediência a Deus e para que a pessoa se coloque abaixo de seu senhorio.

2.7. Prescindir de toda auto-afirmação é um pressuposto necessário para a credibilidade do evangelho

Com este falar de verdade nós correspondemos ao testemunho da verdade de Jesus. somente o olhar para o crucificado pode nos auxiliar a enfrentar o questionamento último e talvez mais profundo da verdade cristã pela Pós-modernidade: De que forma podemos anunciar a verdade do evangelho de tal modo que este anúncio não seja visto como mera expressão de uma Vontade de Poder individual ou institucional? Que ele não está meramente à serviço da auto-preservação, sim, da auto-afirmação de cada indivíduo religioso ou dos interesses de cada grupo religioso?

A verdade apenas não é uma ilusão quando ela não é Vontade de Poder; uma reivindicação de verdade apenas é – se medida com a suspeita de Nietzsche – confiável quando ela não é anunciada na forma de atos de sujeição interpretatória; uma reivindicação de verdade apenas é pensável quando e tão somente então quando ela é outra coisa que uma Vontade de Poder que procura validar a si própria. Exemplo supremo de tal falar autêntico da verdade é o martírio daquele que responde à pergunta de Pilatus “O que é a verdade?” (Jo 18.38) prescindindo de toda auto-afirmação e mediante a doação de sua vida e de seu querer viver.

O prescindir de auto-afirmação acontece com Jesus no duplo significado da palavra: Ele não é apenas aquele que reina ao servir; que faz valer a sua vontade ao dar a sua vida em favor de outros; que afirma a respeito de Deus ao abrir mão de se auto-afirmar; não é por acaso que o grande tema de sua pregação não é ele mesmo, mas sim um outro: Deus, o Pai. Da mesma forma que o filho espera a sua glória divina unicamente do Pai, da mesma forma ele encontra sua honra somente no fato de buscar a glória do Pai. Ele não se auto-afirma, mas a Deus. Isto fica evidente de modo exemplar em Jo 7.16 e 17. Quando perguntado pela verdade, pelo fundamento, pela autenticidade de sua mensagem, ele não faz de si mesmo a instância de

sua confirmação; ele não procura uma prova da veracidade de seu testemunho. Ele simplesmente aponta para além, para aquele que unicamente pode comprovar a verdade de suas palavras. “Meu ensino não é meu, mas daquele que me enviou. Se alguém quer fazer a sua vontade, se alguém confiar em Deus mesmo, então ele irá saber, então ele irá conhecer, se ele [o ensino é proveniente de Deus ou se eu falo de mim mesmo”.

Jesus escolhe o único caminho possível para evitar o mal-entendido de que se trata meramente de convicções religiosas individuais, que ele esteja falando aqui meramente como indivíduo e por causa de sua auto-afirmação. Quando Jesus prossegue, isto soa quase como uma confirmação de Nietzsche: Quem fala de si mesmo, cujo falar é auto-afirmação, cujo falar esteja à serviço de uma vontade de poder, este procura a sua própria honra, ele procura fortalecer a sua própria existência e se impor. Existe, contudo uma alternativa, que Nietzsche aparentemente não tinha em vista. A palavra e o exemplo de Jesus podem abrir nossos olhos para o fato eles, afim de fazer com que nosso testemunho seja visto como confiável e autêntico por ele. “Quem fala de si mesmo, procura a sua própria honra. Quem procura a honra daquele que o enviou, este é verdadeiro”.