

A dinâmica da experiência crente: um ponto de encontro ecumênico nas fronteiras entre fé e vida

The dynamics of the believing experience: an ecumenical meeting point at the frontiers between faith and life

Pedro Rubens Ferreira Oliveira
Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) - Brasil

Resumo

Ao comemorar os 60 anos da *Unitatis Redintegratio*, texto que expressa a dimensão ecumênica de todo o Concílio Vaticano II, propomos a releitura de uma obra de Paul Tillich, *Dinâmica da fé*, pouco conhecida, mas inspiradora ainda hoje e pertinente ao tema da restauração da unidade dos cristãos e desafios eclesiais e sociais para o diálogo e a prática ecumênica no mundo contemporâneo. Primeiro, apresentamos a definição formal de Tillich da fé “como preocupação última” da existência, buscando abraçar aquilo que é constitutivo do ato de crer e, assim, permitir uma abrangência maior e um diálogo macroecumênico. Em segundo lugar, revelamos como o autor estudado defende a natureza simbólica da fé, antes de caracterizar este ou aquele símbolo religioso. Em terceiro lugar, indicamos que o teólogo luterano propõe uma tipologia da fé, entre presença e devir. Em quarto lugar, o enfrentamento da questão da verdade da fé e seus critérios. Em quinto lugar, enfim, concluímos com Tillich reafirmando a experiência da fé em sua relação com a vida.

Palavras-chave

Preocupação última.
Fé fundamental.
Ambiguidade.
Tillich.
Experiência da fé.

Abstract

Commemorating the 60th anniversary of *Unitatis Redintegratio*, a text expressing the ecumenical dimension of the entire Second Vatican Council, we propose a rereading of Paul Tillich's work, *Dynamics of Faith*. Although relatively unknown, this work remains inspiring and pertinent to the theme of restoring Christian unity, as well as to the ecclesial and social challenges of ecumenical dialogue and practice in the contemporary world. Firstly, we present Tillich's formal definition of faith as the "ultimate concern" of existence, aiming to embrace the constitutive aspects of the act of believing and thus allow for a greater scope and macro-ecumenical dialogue. Secondly, we highlight how Tillich defends the symbolic nature of faith before characterizing specific religious symbols. Thirdly, we show that the Lutheran theologian proposes a typology of faith, positioned between presence and becoming. Fourthly, we tackle the question of the truth of faith and its criteria. Finally, we conclude with Tillich reaffirming the experience of faith in its relation to life.

Keywords

Ultimate concern.
Fundamental faith.
Ambiguity.
Tillich.
Experience of faith

Introdução

“A fé católica deve ser explicada mais profunda e corretamente, de tal modo e com tais termos que possa ser de fato bem compreendida também pelos irmãos separados” (UR 11). Essa tarefa continua sendo apelo constante do Concílio Vaticano II, 60 anos depois da *Unitatis Redintegratio*, que promoveu o conhecimento maior dos cristãos entre si e assim fez avançar algumas reflexões teológicas e gestos importantes de diferentes pontos de vista - de diferentes religiões. Havia um contexto favorável à época do Concílio, marcado por um debate fecundo e uma construção teológica laboriosa desde o início do século XX, que nos faz compreender melhor a perspectiva ecumênica do concílio (Gibellini, 1998)¹.

Proponho, nesta reflexão, revisitarmos um autor não católico, um grande teólogo à época do Concílio, que fez um esforço para pensar e dizer a fé em uma linguagem contemporânea, correlacionando mensagem cristã e situação contextual, e que também trabalhou na perspectiva de uma aproximação entre irmãos separados: Paul Tillich. Tendo feito a experiência de duas grandes

¹ Entre outras, essa obra de Gibellini, já na 3ª edição no Brasil (2012), atualizada e com um apêndice intitulado “A passagem do ano 2000 na teologia”, mostra bem a grande contribuição das teologias inspiradas na Reforma protestante e a recepção delas nos círculos católicos, ficando cada vez mais difícil de separar umas das outras.

guerras no século XX, atuando em dois continentes, relacionando Filosofia e Teologia, Tillich é um bom representante de um pensamento de fronteiras que buscou falar da fé cristã e de seus temas maiores (Teologia da cultura), correlacionando as questões humanas fundamentais com os grandes símbolos cristãos (Teologia sistemática). Nesse passo, fez um exercício não apenas para ser mais bem compreendido por católicos, mas por toda e qualquer pessoa, conforme a tarefa de “dar razões de nossa esperança diante de todo aquele que dela pedir contas” (1 Pd 3,15). Nesse ato teológico, embora vivamos em um contexto completamente distinto, Tillich pode nos inspirar a continuar o esforço ecumênico proposto pelo Concílio Vaticano II, inclusive ampliando nossa concepção de ecumenismo (macroecumenismo) para irmos, sinodalmente, ao encontro de outras formas de pensar, viver e crer. Teólogo de seu tempo, Tillich nos remete a assumir o nosso, sobretudo considerando o lugar de fronteiras que o seu pensamento tanto valoriza².

A fé como dinamismo da experiência humana, segundo nosso teólogo, consiste em ser tomado pelo que nos importa de uma maneira última: a força da fé está relacionada com a preocupação última da existência³. Falar de dinâmica da fé remete, finalmente, à concepção paulina de evangelho como “força (*dynaméis*) de Deus para a salvação de todo aquele que crê” (Rm 1,16). Pela expressão “preocupação última”, o autor entende a união do sentido subjetivo a um sentido objetivo: “alguém está preocupado com algo que ele considera de interesse” (Tillich, 1984, p. 485). Crer, portanto, antes de qualquer conteúdo religioso, significa viver inteiramente voltado para a experiência do sentido último: “fé, quando definida de maneira formal e geral, é o estado de ser possuído por aquilo a que aspira a autotranscendência, o incondicional em ser e sentido” (Tillich, 2019, p. 585). A demanda principal

² Embora Tillich seja um autor de seu tempo, sua obra pode não somente inspirar, mas até encontrar atualidade em nosso tempo, como algumas pesquisas brasileiras já o manifestaram: HIGUET, Etienne Alfred. Alguns aspectos do catolicismo brasileira atual. Considerações a partir da visão da modernidade em Paul Tillich. *Correlatio*. n.1, abril, 2002 p. 69-83; CAMPOS, L. S. Os Novos Movimentos Religiosos no Brasil analisados a partir da perspectiva da Teologia de Paul Tillich. *Correlatio*, v.2, n.3, p.27-38, jan./jun. 2003; CUNHA, Carlos Alberto Mota. Teologia de fronteira: aporte do método da correlação de Paul Tillich. *Correlatio*, v.15, n.2, p.27-51, dez. 2016; HIGUET, Etienne Alfred. Atualidade da teologia da cultura de Paul Tillich. *Correlatio*, v.18, n.2, p.11-25, dez. 2019.

³ Tradução pessoal comparando as versões francesa e inglesa: Tillich (1968a, p. 19), e Tillich (1957, p. 1).

desse conceito formal consiste em buscar uma estrutura fundamental comum a todos os tipos de fé, presente, portanto, em toda religião e cultura (Tillich, 1984, p.485). Porque a fé, compreendida como uma dimensão humana fundamental (Tillich, 1968b, p. 39-47), implica, a rigor, não existir pessoa sem fé (Tillich, 1968a, p. 37)⁴. Trata-se, porém, não de uma fé religiosa, mas básica e elementar.

Trata-se aqui de fazer uma apresentação e releitura de seu pequeno clássico *Dinâmica da fé*, no sentido de Ítalo Calvino, ou seja, um livro que ainda não acabou de dizer o que tem a dizer (Calvino, 2007, p. 11). Nele, o autor postula, primeiro, uma definição formal da fé “como preocupação última” da existência, buscando abraçar aquilo que é constitutivo do ato de crer e, assim, permitir uma abrangência maior ou, penso, uma base de diálogo macroecumênico. Em segundo lugar, Tillich defende a natureza simbólica da fé, antes de caracterizar este ou aquele símbolo religioso. Em terceiro lugar, o teólogo luterano propõe uma tipologia da fé, entre presença e devir. Em quarto lugar, o autor enfrenta a questão da verdade da fé e seus critérios. Em quinto lugar, Tillich conclui reafirmando a experiência da fé em sua relação com a vida.

A fé, preocupação de um coração inquieto

A fé, segundo Tillich, consiste em viver inteiramente tomado por um cuidado último (*ultimate concern*). Nessa expressão, encontram-se reunidos os dois aspectos fundamentais do ato de fé: a *fides qua creditur* (o aspecto subjetivo, aquilo pelo qual se crê), e a *fides quae creditur* (o aspecto objetivo, o que é crido). A primeira expressão clássica exprime o ato central da pessoa; a segunda designa o próprio absoluto, que é o objeto de nossa *preocupação última* e que só pode se exprimir por símbolos (Tillich, 1968a, p. 28).

⁴ Cabe notar que, ao longo do artigo, faço referências, na Teologia Sistemática de Tillich, por exemplo, às traduções francesa (1970, 1991, 2000) e brasileira (1984, 2019), considerando o difícil e contínuo trabalho de tradução, possibilitando uma pesquisa comparativa, metodologia pela qual optou o autor deste artigo. Vale ressaltar que Tillich, tendo migrado em 1933 da Alemanha para os EUA, também experimentou a dificuldade de tradução de seu próprio pensamento, com um ganho, segundo alguns, em clareza.

A experiência da fé como preocupação última é, contudo, paradoxal. Porque enquanto preocupação humana com o absoluto (Tillich, 1968a, p. 55), a fé é um ato que exige a pessoa inteira. Não se trata do ato de um setor específico nem uma função particular do ser humano total. Todas as funções estão unificadas no ato de fé (Tillich, 1968a, p. 22; 1984, p. 487). Por sua vez, enquanto essa preocupação visa ao último, ela atesta que a fé não provém *do* homem, ainda que esteja *no* homem: a fé vem do último em que ele crê (Armbruster, 1971, p. 63; Tillich, 1984, p. 487). Há, pois, um caráter de receptividade no ato de fé: a expressão *ser tomado* é usada para descrever o estado de *preocupação última*; “trata-se do aspecto receptivo, em sua mera passividade na relação com o Espírito divino” (Tillich, 1984, p. 487). Esse ato de receptividade é ativo, porque sem uma certa participação do objeto de nossa *preocupação última* não seria possível ser tomado por ele. Sem uma experiência prévia do último, não pode haver fé (Tillich, 1984, p. 487).

O aspecto subjetivo e o aspecto objetivo da fé estão reunidos como *preocupação última*, não podendo um existir sem o outro. Há sempre *alguma coisa* de significado no ato de fé; o conteúdo da fé assim como o seu objeto não existem fora do ato de fé (Tillich, 1968a, p. 28). Isso, porém, não supõe uma “síntese totalizante” dos dois aspectos, como se antes existissem separadamente, porque aqui se encontram ao mesmo tempo “reunidos e superados”. Em outras palavras, o último *do* ato de fé e o último significado *no* ato de fé são uma só e mesma coisa. Há, pois, uma dissolução da oposição sujeito-objeto no encontro do último, o Incondicional. O ato de fé, por *princípio*, está além da cisão do sujeito e do objeto: ele está presente como *dualidade* (reunião dos aspectos) e como *um além* da dualidade (superação) (Tillich, 1957, p. 11; 1968a, p. 28-29).

A fé é “o ato em que apreendemos o Incondicional, o infinito e o último e somos tomados por ele” (Tillich, 1968a, p. 26). Ela é o ato de apreender o último e de ser apreendido pelo último: há uma reciprocidade na experiência de apreensão. Mas como o último permanece infinito e o ser humano continua a habitar sua própria finitude, a experiência humana dessa distância implica uma reciprocidade não simétrica. Dito de outro modo, a distância de Deus é apreendida quando ele se aproxima do ser humano para se manifestar. Na

matriz estrutural dessa experiência, tirada da narração da vocação de Isaías e inspirada na interpretação de Rudolf Otto, há o respeito da finitude humana e, ao mesmo tempo, a experiência da transcendência absoluta de Deus.

O ultimate concern - a preocupação última - é uma importante chave de interpretação para ler o Tillich da última fase, em sua compreensão da relação do ser humano com Deus em sua reinterpretação da fé enquanto experiência constitutiva de nossa humanidade. Essa expressão não se encontra na Sagrada Escritura nem na tradição teológica; mas, precisamente, a busca do autor era estabelecer um diálogo com a cultura e suas formas de linguagem, mediante um conceito formal, em princípio, válido para todos os tipos de fé. Tillich não hesita em buscar certos parentescos com outras expressões, como a de “dependência incondicional” (Schleiermacher) ou a de “paixão infinita” (Kierkegaard). No que diz respeito a Schleiermacher, ele lembra que o pai da Teologia moderna interpretou a religião como sentimento de dependência incondicional, embora sublinhando que esse sentimento não possui um caráter vago e mutável como na psicologia corrente, mas refere-se a um conteúdo determinado. Nesse sentido, “a expressão *dependência incondicional* é aparentada com o que chamamos *preocupação última*” (Tillich, 1968a, p. 119).

Segundo Tillich, a preocupação última corresponde a uma paixão infinita, de acordo com a compreensão de Kierkegaard (Tillich, 1968a, p. 119; 27): “o elemento absoluto da *preocupação última* exige a intensidade absoluta, a paixão infinita na relação religiosa” (Tillich, 1970, p. 112, v. 2). Mas falar de preocupação última permite ter uma maior compreensão do termo infinito, evitando cair no “mal infinito”: essa preocupação não é projetada infinitamente, pois o último significa, ao mesmo tempo, “derradeiro” e “decisivo”. Tal associação permite tirar a ambiguidade do termo “paixão”, orientando-o para o último. Ao contrário de Kierkegaard, Tillich compreende o existencial da fé como uma superação tanto de uma pretensa objetividade como de uma suposta subjetividade: “No ato de fé o que é o princípio desse ato está presente além da cisão do sujeito e do objeto” (Tillich, 1968a, p. 29). Procura igualmente dar conta do elemento existencial - no sentido heideggeriano - da fé.

A noção de preocupação última inscreve-se de fato na grande tradição filosófico-teológica da inquietação humana - *inquietum cor nostrum* - tema clássico desde Agostinho (Chapey *apud* Tillich, 1968a, p. 11). O ser humano é, pois, um coração sem repouso, um ser preocupado com uma diversidade de coisas, não somente provisórias, mas também últimas. Ora, uma preocupação que se dirige ao último exige um dom total daquele que aceita essa exigência e, ao mesmo tempo, permite um cumprimento pleno, contanto que todas as outras sejam submetidas ou rejeitadas por causa dela (Tillich, 1968a, p. 19).

Esse campo de interpretação situa a expressão de Tillich no contexto existencial do último período de seu pensamento. Contudo, a origem primeira da noção de *cuidado último* deve ser buscada na Sagrada Escritura, onde está dada sob a forma do grande mandamento do Deuteronômio, “Amarás o Senhor teu Deus de todo teu coração, de toda tua alma e de todas tuas forças” (Dt, 6,5) (Tillich, 1968a, p. 20-21; 1970, p. 28). Essa exigência de um dom total de si ao objeto de uma preocupação última caracteriza a verdadeira fé (Tillich, 1968a, p. 20-21). No Novo Testamento, pode-se encontrar essa dinâmica na atitude de Marta e de Maria, duas personagens tornadas símbolos de duas atitudes na vida, de duas forças no ser humano e de dois tipos de preocupação. Marta está preocupada com muitas coisas, mas todas finitas, preliminares e efêmeras; Maria, ao contrário, está voltada para uma só coisa - infinita, última, durável. A atitude de Marta é importante, porque na vida real existem numerosas preocupações que exigem atenção, devotamento e paixão, mas nenhuma poderá exigir uma atenção *infinita*, um devotamento *incondicional*, uma paixão *última*.

A estrutura da preocupação *última* encontra-se, portanto, inscrita nas Sagradas Escrituras. Tillich tanto fala de uma estrutura bipartida - composta de *exigência incondicional* e de *promessa de cumprimento* - como fala também de uma estrutura tripartida - incluindo um terceiro elemento, a *ameaça de exclusão*, implicada, aliás, na exigência posta (Tillich, 1968a, p. 20-21). No entanto, será que esses laços estreitos entre as fontes judaico-cristãs não falseiam a validade da busca de um conceito formal, válido para outros tipos de fé?

Em princípio, não, segundo o nosso pensador de fronteiras. Primeiro, a autoimplicação do filósofo da religião e a do teólogo são exigidas em suas abordagens. Em segundo lugar, se a estrutura da *preocupação última* parece bem enraizada na Bíblia judaico-cristã, isso não a torna uma exclusividade cristã. Por sua vez, isso não significa, tampouco, uma garantia de autenticidade ou “ultimidade”. Na verdade, Tillich identifica a mesma estrutura nos contraexemplos: sucesso, prestígio social, riqueza e nacionalismo. A estrutura formal não é, portanto, um critério único, mas permite reconhecer “a fé antes da fé”, isto é, a experiência daquilo a que a fé se refere antes de analisar seu conteúdo concreto (material).

A fé assim definida implica um critério fundamental: se o ato crente for identificado com uma das funções humanas - o conhecimento, a vontade, a sensação - a fé perde sua própria natureza (Tillich, 1968a, p. 47). De fato, bom número de mal-entendidos sobre a natureza da fé resulta da tentativa de subordinar a fé a uma ou outra de suas funções (Tillich, 1968a, p. 25). Com efeito, a fé foi muitas vezes entendida erroneamente como ato de conhecimento, como ato de vontade ou como sentimento (Tillich, 1968a, p. 47-56). Assim, o conceito formal da fé como *preocupação última* torna-se operacional e mediador, permitindo não só uma reinterpretação do crer, mas também a elaboração de um critério de discernimento do que não é a fé.

O contrassenso mais corrente, segundo Tillich, consiste em ter a fé como um ato de conhecimento, comportando um fraco grau de certeza (Tillich, 1968a, p. 47), o que implica dois riscos: o primeiro, que a fé se torne uma “crença” segundo a estrutura do “creio que”; o segundo, que a autoridade que vem em socorro do crente se torne ela mesma objeto de fé e sua garantia fundamental. Além do grau de certeza, existe também a diferença entre a fé e o conhecimento quanto à certeza que cada uma delas traz (Tillich, 1968a, p. 50). Do lado do conhecimento, a certeza nasce da busca de evidência e procura de uma maior probabilidade. Mas, para o autor, só há dois tipos de conhecimento que repousam na evidência e dão uma certeza total: a evidência imediata da percepção sensível e a evidência objetiva das regras lógicas e matemáticas. Ora, a certeza da fé não é uma evidência que repousa em uma certeza total, pois não se baseia em uma percepção sensível nem consiste em

uma objetividade lógico-matemática. Também não se pode dizer que a fé é uma crença provisória que depende de uma evidência “experimental”, que deverá ser posta à prova por métodos científicos ou que deverá ser modificada em razão de uma descoberta nova (Tillich, 1968a, p. 49).

A certeza da fé não é, portanto, da ordem do conhecimento intelectual, mas propriamente *existencial*, porque a totalidade da existência⁵, inclusive a inteligência, está implicada nela (Tillich, 1968a, p. 51). Esse tipo de certeza funda-se em nossa relação com o último e constitui um risco que implica dúvida e coragem. É uma certeza relacional que se alcança mediante uma relação incondicional a algo considerado como último, isto é, uma relação fundamental para toda a existência, tornando relativas todas as outras relações. O perigo consiste em tomar por último o que não é, fazendo uma entrega absoluta de si a alguém ou a alguma coisa que não seja verdadeiramente última (Tillich, 1968a, p. 51).

Considerando a fé um ato de conhecimento cuja evidência é limitada, postulou-se que tal limitação deve ser suprida por um ato de vontade. Para a Teologia clássica que se reclama da solução tomista (Tillich, 1968a, p. 53), a vontade de crer não é um ato que tenha sua fonte nos esforços humanos, mas é dada pela graça àquele cuja vontade é movida por Deus para acolher a verdade que a Igreja ensina. Contudo, Tillich acha que tal interpretação da fé não faz justiça a seu caráter existencial, incorrendo, assim, em uma deformação voluntarista porque depende de uma graça da qual a Igreja se faz mediadora. Por conseguinte, a vontade de crer torna-se voluntarismo, e o ato de fé se reduz à crença na autoridade da Igreja, instituição que fornece os conteúdos a serem afirmados pela inteligência sob influência da vontade (Tillich, 1968a, p. 52-53).

As aporias da compreensão da fé como ato de conhecimento ou como ato de vontade - ou ainda como uma colaboração entre uma e outra - acabaram

⁵ Sabemos que a noção de “existência” atualmente não tem nem o peso, nem a mesma conotação e significação da época e do uso de Tillich. Deve-se considerar, inclusive, que houve deslocamentos em suas reflexões da fase alemã à fase americana, do lugar de professor filósofo da religião ao teólogo pastor. Dito isso, porém, essa dimensão contextual de seu pensamento reforça a contextualidade de toda teologia: as teologias latino-americanas da libertação, ao fazer teologia a partir de um contexto singular, revelaram a dimensão contextual de toda teologia.

suscitando a interpretação da fé como sentimento. No entanto, Schleiermacher não queria falar de emoção subjetiva ao utilizar o termo “sentimento”, como atesta o emprego que ele faz da expressão “sentimento de dependência incondicional” em sua obra sistemática *A Fé Cristã* (Tillich, 1972, p. 121). “Sentimento de dependência incondicional” de Schleiermacher assemelha-se à “preocupação última” de Tillich, como ele mesmo diz (Tillich, 1968a, p. 55; TS, t. I, p. 66). Por sua vez, a categoria de sentimento aplicada à religião levou muita gente a interpretar a fé como uma questão de emoções puramente subjetivas, sem relação com um conteúdo a conhecer (elemento do conhecimento na fé) e sem um mandamento ao qual fosse preciso obedecer (elemento da vontade na fé) (Tillich, 1968a, p. 55).

A questão de saber se o ato de fé é um ato de conhecimento, um ato de vontade ou um sentimento, Tillich responde: nenhum dos três separadamente, mas todos em conjunto. Certamente, uma ou outra dimensão é valorizada em um determinado tipo de fé, mas nenhuma cria o ato de fé (Tillich, 1968a, p. 26). É porque a fé é uma *preocupação última* e em todo ato de fé participam cada fibra do corpo humano, cada aspiração de sua alma, cada função de seu espírito. Segundo ele, o corpo, a alma e o espírito não são três partes do homem, mas três dimensões do ser humano, sempre presentes umas às outras, porque o ser humano é uma unidade e não um simples composto de partes. Por isso a fé não diz respeito unicamente ao espírito (no sentido estrito), nem ao que denominamos alma (se esta for entendida como oposta ao espírito e ao corpo), nem ao corpo isoladamente (tomado no sentido de vitalidade); a fé é o e-lã da personalidade inteira orientado ao sentido último e definitivo (Tillich, 1968a, p. 119).

Tillich enraíza a fé na própria condição humana, em seus limites e em suas possibilidades reais. Identifica aberturas da condição humana à transcendência da fé. Considerando que as possibilidades humanas são forças que tendem para sua realização, o ser humano é orientado à fé graças à tomada de consciência do Infinito a que pertence, embora sabendo que não o pode possuir como próprio. Uma tal pertença despossuída não está condenada a um vazio, mas configura-se como um horizonte aberto, pois o ser humano, esse coração sem repouso, é habitado por uma *paixão infinita* (Tillich, 1968a, p.

119). Isso significa que a paixão infinita traduz-se como uma paixão pelo infinito.

O autor chega, assim, à formulação de seu princípio crítico de superação da dualidade ou da cisão sujeito-objeto, uma vez que um aspecto não pode existir sem o outro. O ato de fé indica, deste modo, um critério suplementar para discernir a verdade última: “Quanto mais uma fé é idólatra, menos é capaz de superar a cisão do sujeito e do objeto” (Tillich, 1968a, p. 29). Tillich interpreta a fé não em uma lógica de “fundamentos” estáticos, mas em um dinamismo da experiência. Porque se vivemos, como ele constata, em um tempo de “desmoronamento das fundações” torna-se difícil encontrar um fundamento definitivo e objetivo sobre o qual se possa edificar o ato de fé. Esse movimento histórico indica algo inerente ao ser humano e ao ato de fé, ambos constantemente em construção: pois se o ser humano é um coração sem repouso, a fé vem ao encontro dessa condição, configurando-se como um verdadeiro dinamismo de um coração que procura. Graças a esse elã vital, o ser humano é chamado a uma interpretação criativa de sua existência.

A fé no dinamismo da vida

A fé acontece no coração da vida e envolve todas as suas estruturas, abarcando a pessoa inteira. Não se trata, portanto, de um ato relacionado a uma dimensão da existência nem uma função particular do ser humano em sua totalidade. Trata-se, efetivamente, do ato mais *interior* e mais *englobante* do espírito humano. Desde sua conferência programática, Tillich estava convencido de que a fé não se refere a uma função humana particular, como parece terem pensado Hegel (função teórica), Kant (função prática) ou Schleiermacher (sentimento ou sensação) (Gross, 2013, p. 10 et seq.). Todas as funções estão unificadas no ato de crer, mas nem por isso a fé é a soma dessas funções em seu exercício. A fé, portanto, “transcende cada função particular e até a sua totalidade, embora imprima em cada uma delas uma marca decisiva” (Tillich, 1968a, p. 22).

Há uma diversidade de abordagens, mas a maioria apresenta um caráter comum: os conflitos possíveis são pensados em termos de polaridade, em uma

relação dialética que um não é sem o outro. Entre as polaridades que a psicanálise fez conhecer, Tillich retém três pares dialéticos que julga mais pertinentes para a compreensão da fé (Tillich, 1968a, p. 23-26).

O primeiro par dialético é a oposição *consciente-inconsciente*. Há elementos inconscientes que determinam a fé, mas só participam da gênese da fé se forem integrados ao centro pessoal que transcende cada estrutura isolada. Assim, a fé consiste em um ato unificante da pessoa, um ato central, centrado e livre, isto é, sem nenhuma coerção. Trata-se de um ato “extático”: transcende tanto as pulsões do inconsciente irracional como as estruturas da consciência racional, sem as destruir.

O segundo par é a relação *ego-superego*. Ora, a psicanálise freudiana situa os símbolos da fé como expressões do *superego*, mas esse conceito permanece ambíguo: de uma parte, é o fundamento da cultura (civilização), e de outra parte, amputa o ser humano de suas forças vitais, enquanto gera sua aversão pelos sistemas de interditos da civilização. Essa teoria do *superego* explica-se pelo naturalismo de Freud, mas revela-se insuficiente para compreender a fé, porque, segundo Tillich, não se pode dar um sentido positivo à fé e à cultura se o *superego* não representar as normas essenciais do ser.

A terceira polaridade diz respeito à tensão dialética entre *conhecimento*, de uma parte, e *sentimento* e *vontade*, de outra. De fato, a fé compreende uma parte de conhecimento e de sentimento, e ela é um ato da vontade, mas tudo isso em uma unidade de um si centrado. No entanto, se um ou o outro aspecto configura a fé, não cria, contudo, o ato de fé.

Em Tillich, a análise da fé no dinamismo da personalidade revela não só sua inserção e sua participação no coração do humano, mas também o cumprimento de sua transcendência. Se, por um lado, a transcendência não destrói as estruturas humanas, por outro, nenhum ato ou faculdade do homem poderia produzir a fé. O movimento da transcendência é, para ele, sempre da ordem de uma superação que assume as tensões, não em vista de uma síntese totalizante, mas de uma verdadeira dinâmica que é, ao mesmo tempo, movimento e potência.

A fé na dinâmica do sagrado

“Quem adentra na esfera da fé, entra no santuário da vida” (Tillich, 1968a, p. 30). Ora, onde há fé, há consciência de santidade, pois o que nos preocupa de maneira última torna-se, por esse ato mesmo, sagrado (ou santo): a consciência da santidade é consciência da presença divina, isto é, do objeto de nossa *preocupação última* (Tillich, 1957, p. 12). Segundo Tillich, a fé só se opõe ao sagrado no uso popular desse último termo.

No que diz respeito à estrutura da experiência do sagrado, nosso autor foi marcado pelas análises de Rudolf Otto, afirmando seus dois aspectos constitutivos: *Mysterium fascinans et tremendum*. Mas, na sequência, Tillich tenta superar o que chamou de “limite do método fenomenológico” utilizado pelo autor de *A ideia do Sagrado* (Tillich, 1990, p. 95-97), dizendo que o método mais adequado para captar o sagrado religioso consistiria em uma “fenomenologia crítica”, isto é, intuitiva e crítica ao mesmo tempo. Na obra *Dinâmica da fé*, Tillich não retoma essa problemática, mas sublinha que “a razão do duplo efeito do sagrado é manifesta se apreendemos o nexos que liga a experiência do sagrado e a experiência do infinito” (Tillich, 1990, p. 97). Por um lado, é no infinito que o homem busca sua própria realização; por outro, quando o infinito se manifesta e exerce seu poder fascinante, ele manifesta então a distância infinita do finito ao infinito. Tillich sublinha assim a transcendência da experiência do sagrado e, ao mesmo tempo, a inacessibilidade do mistério divino: “Não há caminho para ir do finito ao infinito” (Tillich, 1968a, p.31). Contudo, isso não significa que é impossível fazer uma experiência da transcendência. Prolongando a imagem do relato da experiência de Isaías, Tillich abrange em uma só fórmula a transcendência absoluta e a proximidade: o infinitamente distante torna-se próximo (Tillich, 1968a, p.31). Por conseguinte, deve-se concluir que a experiência do sagrado em Tillich consiste precisamente na “experiência da santidade mesma de Deus”, aquele que é três vezes santo (Ambruster, 1971, p. 76)⁶ e, diante do qual, o ser humano faz a experiência sem ser consumido por Ele. Isso explica a ambiguidade da experiência humana de Deus (Tillich, 1968a, p. 32).

⁶ O Santo em razão de sua transcendência foi descrito como “todo Outro”, tanto por Otto como por Barth.

Esse dinamismo da experiência do último da fé, portanto, não escapa às ambiguidades. Mas se é assim para a religião e a fé, é por causa de uma ambiguidade mais radical: a da ambiguidade fundamental da própria vida e, nesse passo, segundo Tillich, somente o Espírito de Deus pode dar uma resposta simbólica. A fé, enquanto experiência do Espírito, configura-se como *autointegração* (dinâmica da personalidade), *autocriação* (dinâmica da cultura), e *autotranscendência* (dinâmica do sagrado) (Tillich, 1991, p. 35-119). Essa sistematização tillichiana é essencialmente “cristã”, no sentido em que ele reinterpreta, metodologicamente, os grandes símbolos cristãos (Tillich, 2019, p. 74-79).

Para uma simbólica da fé

“É preciso que a fé, diz Tillich, enquanto *preocupação última* do ser humano, seja expressa de uma maneira simbólica, porque só a linguagem simbólica é capaz de exprimir o *último*” (Tillich, 1957, p. 41; 1968a, p. 57). O autor apresenta seis características gerais do símbolo para definir sobre essa base a singularidade do símbolo religioso. Na primeira característica, tanto o símbolo como o signo partilham a propriedade de apontar para além deles mesmos. No entanto, nos cinco outros aspectos, símbolo e signo distinguem-se: 1) o símbolo participa daquilo a que remete; 2) desvela os aspectos ocultos da realidade; 3) revela as dimensões de nossa alma; 4) não pode ser “produzido” por uma simples intenção, mas surge do inconsciente individual ou coletivo e deve ser aceito conscientemente; 5) não pode ser “instituído”, mas nasce quando a situação está madura e morre quando ela mudou (Tillich, 1968a, p. 57-59; 1968a, p. 43; 1968b, p. 107-125).

Não menos do que um símbolo

A especificidade do símbolo religioso não é simples perceber em Tillich. Já que, na experiência concreta, o ser humano pode colocar no lugar de “deus” tudo que se torna para ele assunto de *preocupação última*, então, em princípio,

tudo pode tornar-se “sagrado” e, sob forma de idolatria, tomar o lugar do verdadeiro absoluto: “conceitos que servem para designar realidades cotidianas tornam-se os símbolos idolátricos de nossa preocupação última” (Tillich, 1968a, p. 59-60). Não se pode, porém, escapar desse risco, porque a razão da transformação de símbolos em conceitos tirados da realidade cotidiana depende do caráter de “ultimidade” (*ultimacy*)⁷ e faz parte da própria natureza da fé. Daí resulta que nenhuma realidade finita pode exprimi-lo corretamente, porque o que é o verdadeiro último transcende infinitamente o domínio da realidade finita (Tillich, 1957, p. 44; 1968a, p. 60).

Tudo o que dizemos do objeto de nossa *preocupação última*, quer o nominemos Deus ou não, possui uma significação simbólica: remete para além dele mesmo e, ao mesmo tempo, participa do que designa. Esses dois aspectos definem fundamentalmente a noção tillichiana de símbolo ou de seu realismo simbólico. Porém, eis uma pergunta que não quer calar: a linguagem da fé é um *simples* símbolo? Para Tillich, essa pergunta funda-se na confusão entre símbolo e signo - quem emprega a expressão “*é somente um símbolo*” se engana completamente sobre o sentido do termo: confunde símbolo e signo, ignora que o símbolo autêntico, diferentemente do signo, participa da realidade que simboliza. A linguagem simbólica tem, pois, um sentido que supera em dignidade e em força o poder de qualquer linguagem não simbólica. Por isso é que Tillich precisa que nunca se deveria dizer que a “fé não é senão um símbolo”; seria mais preciso dizer “não é menos que um símbolo” (Tillich, 1968a, p. 61).

Na sequência, Tillich descreve três diferentes símbolos da fé: em primeiro lugar, “Deus” como noção simbólica fundamental; em segundo lugar, as qualidades que atribuímos a “Deus”; e em terceiro lugar, as diversas manifestações divinas (Tillich, 1968a, p. 61-63; 1968b, p. 107-125).

Deus é um símbolo para Deus

O símbolo fundamental daquilo que nos implica de maneira última é “Deus”. Tal símbolo é fundamental enquanto está presente em todo ato de fé,

⁷ O termo inglês “ultimacy” remete à propriedade do que é último (*ultimate*): normalmente um e outro termo inglês são traduzidos por “último”. Propomos o neologismo “ultimidade” para distinguir um termo do outro.

inclusive, formalmente, no ato que rejeita “Deus”: Deus só pode ser rejeitado em nome de *outro* “deus”. Deus enquanto termo simbólico é a linguagem que exprime a *preocupação última* do ser humano. Nessa linha, Tillich pode afirmar que a única forma de ateísmo significa desinteresse em relação à questão última.

Ao afirmar que “Deus é um símbolo para Deus”, Tillich distingue dois elementos na noção de Deus: primeiro, a “ultimidade”, que é a matéria de uma *experiência imediata* e não simbólica em si mesma; depois, o elemento concreto, que tiramos de nossa *experiência ordinária* e que aplicamos a Deus de maneira simbólica (Tillich, 1957, p. 46; 1968a, p. 61). Não se trata de perguntar se Deus existe, nem se essa ou aquela representação divina do último “existe” verdadeiramente. A questão é saber qual dentre esses inúmeros símbolos da fé é o mais *adequado* ao sentido da fé (Tillich, 1968a, p. 62).

Se Deus é o símbolo fundamental da fé, não é o único: todas as qualidades que lhe atribuímos (poder, justiça, amor) são tiradas de nossas experiências finitas e aplicadas simbolicamente. Certamente, os símbolos participam daquilo a que remetem, mas sem se identificar com ele. O elemento de participação impede, assim, a relativização do símbolo significada pela expressão “é só um símbolo” enquanto o elemento de “remeter” adverte contra toda idolatria e toda identificação do último com os atributos divinos.

Tillich menciona, enfim, outros símbolos da fé, entre os quais distingue três grupos: o primeiro diz respeito às coisas e aos acontecimentos; o segundo, às pessoas e às comunidades; o terceiro, às palavras e aos documentos. Essas realidades constituem um “tesouro de símbolos”. No entanto, ele insiste em dizer que as coisas sagradas não são sagradas em si mesmas, mas unicamente enquanto remetem à fonte de toda santidade, ao próprio Último, o único verdadeiramente Santo (Tillich, 1968a, p. 63).

O Cristianismo como “mito quebrado”

Para Tillich, os símbolos da fé não aparecem em estado puro; ligam-se às “histórias dos deuses”, segundo o sentido etimológico da palavra grega *mythos*. De acordo com o autor, “tal é o mundo do mito, grandioso e estranho,

sempre mutante, mas no fundo sempre o mesmo: trata-se da *preocupação última* do ser humano que é simbolizada pelas figuras e ações divinas” (Tillich, 1968a, p. 64). Os mitos são, portanto, símbolos da fé, ligados às narrativas que contam os encontros do ser humano com o divino. Tillich constata uma situação paradoxal: a linguagem dos mitos está presente em todo ato de fé, porque a linguagem da fé é simbólica; ao mesmo tempo, os mitos são *atacados, criticados e superados* no interior de cada uma das grandes religiões da humanidade.

A tradição judaico-cristã conheceu, inicialmente, uma rejeição da mitologia do politeísmo (Tillich, 1968a, p. 64-65) em nome do Deus único. Na sequência, o próprio monoteísmo foi objeto de crítica: todas as narrativas que apresentavam troca recíproca entre Deus e o ser humano foram consideradas mitológicas e tornaram-se objeto de “desmitologização”. No entanto, devido à história da crítica do mito (sobretudo no Ocidente) e da afirmação do último tal como ele se exprime no primeiro mandamento, o Cristianismo não pode identificar o último com realidades finitas nem com narrativas antropomórficas do divino. Contudo, a linguagem da fé não pode escapar dos elementos míticos e simbólicos. Diante de tal impasse, Tillich elabora a noção de “mito quebrado”: trata-se de um mito que não é eliminado nem substituído, mas compreendido em seu universo de significação simbólica e não em sentido literal (Tillich, 1968a, p. 66).

Ainda outra questão deve ser colocada: serão os mitos capazes de exprimir toda sorte de *preocupação última*? Tillich constata que há teólogos cristãos que reservam o termo “mito” somente à natureza. No entanto, a história dos povos apresenta mitos da natureza e mitos históricos (Tillich, 1968a, p. 67-69). A partir dessa distinção, Tillich sublinha os elementos míticos da linguagem cristã, sem deixar de reafirmar a universalidade da mensagem cristã: o Cristianismo é a *crítica* dessas religiões ligadas a um mito da natureza, mas como todas as outras religiões, fala a linguagem do mito (Tillich, 1968a, p. 68-69)⁸.

⁸ Há uma diferença entre a versão inglesa (original) e a tradução alemã (revista e às vezes modificada pelo próprio Tillich). Partindo do inglês, traduz-se: “o Cristianismo é *superior* às outras religiões que estão ligadas a um mito da natureza” (p. 54). O texto alemão traz: “O Cristianismo é a *crítica* de todas as religiões que estão ligadas (...)”.

Para uma tipologia da fé

A experiência de ser tomado por aquilo que nos importa de maneira última assume diferentes formas na vida dos crentes, segundo os grupos religiosos e culturais (Tillich, 1957, p. 55; 1968a, p. 71). Tillich propõe distinguir tipos fundamentais de fé e descrever suas correlações dinâmicas. Como em qualquer tipologia, trata-se de *construções* do pensamento que não se encontram como tais na realidade: “não há tipos puros em nenhum domínio da vida, pois tudo o que é real participa de muitos tipos” (Tillich, 1968a, p. 71); embora haja caracteres predominantes que permitem determinar uma tipologia, cada tipo é apenas indicativo.

Tillich sublinha fundamentalmente dois grupos tipológicos, a partir dos elementos essenciais de toda experiência do sagrado: primeiro, a experiência de uma *presença* e, segundo, a exigência de um *dever*; a primeira forma de fé é do tipo ontológico; a segunda, do tipo moral da fé (Tillich, 1957, p. 56; 1968a, p. 72). Assim sendo, a dinâmica da fé, no interior de uma mesma religião ou entre diferentes religiões, é basicamente marcada por esses dois grandes grupos tipológicos, incluindo as relações de dependência e os conflitos. Mas se esses dois elementos estão sempre presentes, há sempre um que predomina em razão da própria finitude humana. Entre a experiência de uma presença e o apelo de um dever, arremata Tillich, o ser humano faz a experiência da santidade de Deus, o único Santo (Tillich, 1968a, p. 71).

A santidade como experiência de uma presença

“O sagrado (ou o Santo) é antes de tudo experimentado como presente: manifesta-se a nós, aqui e agora, em uma coisa, em uma pessoa, em um acontecimento” (Tillich, 1957, p. 58; 1968a, p. 73). Tillich descreve três tipos ontológicos de fé, aos quais associa igualmente três riscos de desvios correspondentes, sob a forma de degenerescência ou de endurecimento. Como toda realidade particular pode tornar-se suporte do sagrado, em princípio, tudo adquire um caráter “sacramental”. A fé de tipo sacramental não consiste em

crer que algumas coisas são sagradas e outras não, mas é caracterizada pelo fato de ser tomada pelo sagrado ou pelo santo. Ora, a afirmação do caráter consagrado de uma coisa só tem sentido para a fé que o atesta: “Não há critério que permita julgar a fé, se o que julga está situado fora da correlação de fé” (Tillich, 1957, p. 56-58). A possibilidade de desvio acontece quando há identificação de um objeto sagrado com o último, considerando tal objeto como sagrado em si mesmo: isso é sacramentalismo. Nesse caso, o ato de fé não visa mais ao último, mas à sua representação, quer seja uma árvore, um livro, um edifício, uma pessoa. Portanto, segundo o autor, nenhuma coisa é sagrada em si mesma, exceto na correlação da fé. Desse modo, os santos só são santos porque “a fonte de toda santidade neles transparece” (Tillich, 1968a, p. 74-75).

O desvio sacramentalista da fé, ao longo da história, suscitou movimentos de reação: é o que Tillich chama de *mística*. Nessa, não se trata de rejeitar os meios concretos e sacramentais da fé, mas de ir além das realidades particulares em que a fé sacramental faz experiência do último. Para os místicos, há um lugar em que o último está presente nesse mundo finito: na profundidade da alma humana. Ali está o ponto de contato entre o finito e o infinito, além da divisão do sujeito e do objeto. O último está além dessa separação e quem quer alcançar o último deve superar essa divisão em si mesmo pela meditação, pela contemplação e pelo êxtase (Tillich, 1968a, p. 76). O risco e o limite da fé mística consistem, por sua vez, em um falso misticismo caracterizado por uma tendência à fusão do espírito com o objeto de sua preocupação incondicional, não considerando a condição humana e sua experiência de alienação.

Com a noção de *fé humanista*, Tillich pretende superar a identificação entre o humanismo e a descrença, com base em sua definição da fé como *preocupação última*. Nesse sentido, ele define o humanismo como a concepção em que “o divino se manifesta no humano e (onde) a preocupação absoluta do ser humano é o próprio ser humano” (Tillich, 1968a, p. 77). Ora, se humanista é quem faz do ser humano sua *preocupação última*, da mesma forma a fé sacramental enxerga o último em uma realidade particular e a fé mística encontra o infinito nas profundezas do próprio ser humano. A diferença é que

nos dois casos - fé sacramental e fé mística - há uma tentativa de “superação” dos limites da humanidade para atingir o último e definitivo (movimento de transcendência), enquanto o humanismo permanece inscrito no interior desses limites (imanência). É por isso que a fé humanista pode ser chamada fé “secular”, em oposição aos dois outros tipos “religiosos” de fé (Tillich, 1968a, p. 78). Em todo caso, nada justifica, em princípio, que o humanismo deva ser assimilado à descrença e oposto à fé.

A santidade como apelo e devir

O tipo moral de fé define-se em referência à noção de lei, que Deus entrega como dom e como exigência (Tillich, 1968a, p. 79). Nessa linha, Tillich inscreve os três monoteísmos nos três tipos morais de fé: *jurídico*, *convencional* e *ético* (Tillich, 1968a, p. 80).

O tipo *jurídico* conheceu um grande desenvolvimento no judaísmo talmúdico e no Islã. A Revelação transmitida por Maomé é constituída de leis de caráter ritual e social: as leis rituais relevam o plano sacramental, enquanto as leis sociais ultrapassam o elemento ritual e constituem a santidade do que deveria ser. O tipo *convencional* predominou na China de Confúcio, em geral, considerado como um sistema irreligioso; encontram-se, porém, elementos de fé no Confucionismo, não só no culto aos antepassados (aspecto sacramental), mas também no caráter incondicional dos mandamentos morais (Tillich, 1968a, p. 80-81). O tipo *ético*, enfim, é representado pelos profetas judeus do Antigo Testamento: o tipo profético do judaísmo antigo tem uma ampla base sacramental, fundada na ideia de um povo eleito, porém “a experiência da santidade do ser nunca suplantou a santidade do dever-ser” (Tillich, 1968a, p. 81). Esse tipo de fé influenciou não somente o Cristianismo e o Islã, mas ainda a fé humanista do mundo ocidental (Tillich, 1968a, p. 81-82).

Para Tillich, a questão não é fazer uma escolha entre Moisés, Jesus ou Maomé, mas discernir qual deles exprime melhor nossa *preocupação última*. Por conseguinte, pensa que “o conflito entre as religiões não é um conflito entre diferentes *formas de crença*, mas entre diferentes *expressões de nossa preocupação última*” (Tillich, 1968a, p. 81, grifo nosso).

Partindo do princípio da legitimidade das diversas formas de crença, Tillich desloca o problema do terreno doutrinal para o contexto existencial da decisão que toda fé implica. Nesse campo, coexistem fatores contextuais (sociológicos, históricos, culturais e religiosos), sendo que a objetividade só se manifesta perante uma subjetividade. Na situação de fé, o autor propõe uma correlação estreita entre o aspecto subjetivo e o aspecto objetivo, o ato de fé e o conteúdo da fé.

No Espírito, o devir se faz presença

Segundo a concepção tillichiana, na experiência do sagrado, os elementos ontológico e moral são essencialmente reunidos; mas, na vida da fé, não apenas eles estão separados como tendem, com frequência, a entrar em conflito e a destruir-se mutuamente (Tillich, 1968a, p. 84). Contudo, como a unidade essencial não pode desaparecer completamente, há sempre elementos de um tipo no outro. Nesse caso, seria possível reunir todos os tipos de fé em um só tipo? Se a resposta for positiva, não seria esse tipo o cumprimento e a realização plena da fé? E, em caso contrário, Tillich não estaria desistindo de seu propósito de reunir, em um conceito formal, todos os tipos de fé?

A tipologia da fé proposta pelo autor não pretende, de modo algum, ser uma “tipologia das religiões”. Inclusive, como ele nos adverte, não há “tipos puros em nenhum domínio da vida” (Tillich, 1968a, p. 85), nem os encontramos em nenhuma religião concreta. Dito isso, Tillich afirma que o catolicismo romano pretende ser um sistema que reúne os elementos mais divergentes da vida religiosa e cultural da humanidade, em razão da diversidade de suas fontes, a saber: o Antigo Testamento, as religiões de mistérios da época helenística, o misticismo individual, o humanismo da Grécia clássica e as pesquisas científicas da humanidade tardia. O Catolicismo, inclusive, repousa seus fundamentos diretamente no Novo Testamento, que por sua vez comporta uma variedade de tipos e representa uma união de elementos éticos e místicos (Tillich, 1957, p. 71-72).

Efetivamente, o Novo Testamento é a fonte donde Tillich haure a unidade de todos os tipos de fé. A fé neotestamentária consiste na experiência

da pessoa ser tomada pelo Espírito Santo, na visão paulina: enquanto *Espírito*, é a presença do poder divino no espírito humano (o polo da presença corresponde ao primeiro elemento da experiência do sagrado); enquanto *Santo*, ele é o Espírito do amor, da justiça e da verdade (o polo da exigência ética corresponde ao segundo elemento da experiência do sagrado). Esse lugar de nascimento da experiência da fé que jorra do Espírito de Deus é primordial, como afirma o próprio autor: “vejo nessa *descrição* do Espírito a resposta à questão sobre o sentido da *dinâmica* e da *história* da fé” (Tillich, 1968a, p.85, grifo nosso). Contudo, é preciso que essa resposta “seja encontrada novamente em favor de novas experiências e de condições que mudam. Só desse modo será uma verdadeira resposta e oferecerá a possibilidade de uma realização” (Tillich, 1968a, p.85-86).

O fundamento da fé é algo não estático, mas da ordem de um dinamismo (movimento e potência ao mesmo tempo) e a história permanece aberta à possibilidade do cumprimento no Espírito, entendido como busca de uma vida não ambígua. O Espírito que dá a vida é para Tillich a resposta simbólica à ambiguidade existencial. Tem-se então o “ponto de interseção” de uma Teologia da fé e de uma Pneumatologia: nesse sentido, a leitura da *Dinâmica da fé*, em vista de um conceito formal, remete à leitura da *Teologia Sistemática*, exercício de reinterpretação dos símbolos cristãos em vista de um conceito material da fé.

Tillich, aliás, constata que apesar da importância da relação entre o Espírito e o crer, “a experiência paulina do Espírito como unidade de todos os tipos de fé foi amplamente esquecida tanto no Catolicismo como no Protestantismo” (Tillich, 1968a, p. 86). Segundo ele, a crítica que todos os grupos protestantes fazem ao catolicismo romano é que seu sistema autoritário excluiu de seu seio a crítica interna do profetismo, deixando os elementos sacramentais da fé desenvolverem-se em detrimento dos elementos pessoais e morais. Foi por isso que a ruptura protestante se tornou inevitável, desencadeando não apenas a perda do “sacramentalismo” romano, mas também a autoridade unificadora fundada sobre ele. Em consequência, o Protestantismo foi levado a desempenhar cada vez mais o papel de representante da fé de tipo moral, embora perdendo as numerosas tradições

litúrgicas das Igrejas católicas e a inteligência plena da presença do sagrado nas experiências sacramentais e místicas.

Tillich conclui essa reflexão reafirmando seu propósito:

O fim da presente análise da fé é precisamente mostrar, em linguagem contemporânea, a verdade profunda da concepção paulina do Espírito como unidade do extático e do pessoal, do sacramental e do moral, do místico e do racional. É somente se for capaz de reencontrar em uma experiência autêntica essa unidade dos diferentes tipos de fé que o Cristianismo poderá propor uma resposta às questões que foram levantadas, apresentando-se como proposta de realização do dinamismo da história da fé no passado e no futuro (Tillich, 1968a, p. 87).

Questões abertas à guisa de conclusão parcial

Mas de que maneira o Cristianismo pode responder à realização humana, se ele mesmo participa da ambiguidade da religião e da fé, na história e nas culturas? Qual seria a função da fé, em geral, e da fé cristã, em particular, na realização da pessoa humana em sua integralidade?

Essas questões indicam o caminho de transição entre a concepção tillichiana da fé e a antropologia desenvolvida pelo autor no âmbito de uma pneumatologia. E se a unidade dos tipos de fé diz respeito ao reino do Espírito, ela se inscreve não tanto em uma síntese acabada, mas em uma dinâmica aberta, na qual a unidade dá origem a uma pluralidade maior ainda. Porque é a unidade que reconduz às fontes não só da experiência de fé, mas da vida como um todo, de sorte que o cumprimento de uma não será jamais sem consequências para a outra. O empreendimento de Tillich é da ordem de uma aposta e permanece um desafio: afinal, como falar do último cristão e do Cristianismo no seio de outras experiências religiosas e de outras figuras do sentido último? Até que ponto podemos outorgar um estatuto superior às Sagradas Escrituras e distinguir-nos radicalmente de outras linguagens míticas? Não estaríamos assim esquecendo nossa própria herança e os empréstimos feitos a outras tradições no decorrer dos séculos? Como enfrentar a diversidade de expressões do último e a pluralidade contrastante dos tipos de fé?

Antes de abordar o problema da verdade da fé⁹, impõe-se uma última observação: Tillich não só não recusa a analogia *entis* e a ontologia, mas as considera como indispensáveis na Teologia. Contudo, nada diz sobre elas na “Dinâmica da fé”. Daí se segue que é possível falar da fé e do último sem utilizar explicitamente a analogia *entis*. Ou, partindo de suas reflexões sobre a linguagem simbólica, pode-se trabalhar com a expressão que ele mesmo sugeriu, a analogia *imaginis*. O autor está, claramente, em busca de uma via alternativa à racionalização objetivista e ao subjetivismo existencialista, sem cair no apofatismo. Se não é possível conhecer Deus, é possível dizê-lo. Mas, em que o ato de dizer Deus e o sentido último podem postular a verdade?

A busca da verdade da fé, comum não apenas a católicos e protestantes, mas também a adeptos de tantas religiões e pessoas de boa vontade, pressupõe uma nova consideração do outro que pensa diferente e da própria concepção de verdade. Nesse sentido, o exercício proposto pela *Unitatis Redintegratio* (UR n. 11) e não menos por todo o movimento conciliar, antes e depois do documento aprovado, revela uma dimensão coletiva da busca da verdade. E, nessa construção, a teologia tillichiana representa um esforço de compreensão da dinâmica da fé antes da própria fé religiosa e, *fortiori*, uma maneira de responder ao apelo feito pelo apóstolo Pedro: estai “sempre prontos dar razões de vossa esperança perante todas as pessoas que dela nos pedirem conta. Contudo, fazei-o com humildade e respeito, tendo uma boa consciência” (1Pd 3,15-16).

Referências

ANDRADE, Carlos Drummond. Canção amiga. *Novos Poemas*. [S. l.], [s.n.], 2013.

ARMBRUSTER, C. J. *La vision de Paul Tillich*. Paris: Aubier-Montaigne, 1971.

BÉLAND, J.P. *Finitude essentielle et aliénation existentielle dans l’œuvre de Paul Tillich*. Québec: Bellarmin, 1995.

⁹ Esse tema será objeto de outro artigo, em continuidade dessa reflexão preliminar, sobre a noção de fé do nosso autor. Tanto essa primeira parte como a seguinte fazem um estudo da obra *Dynamics of faith*, de 1957.

- CALVINO, I. *Por que ler os clássicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- DECLARAÇÃO conjunta sobre a Doutrina da Justificação. *Theologica*, v. 35, n. 1, p. 147-162, 2000.
- GEFFRE, C. Révélation, Écriture et Tradition dans la Dogmatique de 1925. In: RICHARD, Jean; SCHARLEMANN, Robert P. *Etudes sur la dogmatique, 1925, de Paul Tillich*. Paris: Cerf; Québec: Presses Université Laval, 1999. p. 201-213.
- GIBELLINI, R. *A Teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.
- GROSS, E. O conceito de fé em Paul Tillich. *Correlatio*, São Paulo, v. 12, n. 23, p. 7-26, jan./jun., 2013. DOI: <https://doi.org/10.15603/1677-2644/correlatio.v12n23p7-26>.
- OLIVEIRA, P. R. F. Fé cristã e religião sem confusão nem separação: a aposta de Paul Tillich. *Paralellus*, Recife, v. 14, n. 35, p.671-689, jul/dez. 2023. DOI: <https://doi.org/10.25247/paralellus.2023.v14n35.p671-689>.
- OLIVEIRA, P. R. F. *O rosto plural da fé*. Da ambiguidade religiosa ao discernimento do crer. São Paulo: Loyola, 2008.
- RICOEUR, P. Préface à J. DUNPHY. *Paul Tillich et les symboles religieux*. Paris : J.-P. Delarge-Éditions universitaires, 1977.
- TILLICH, P. “Introduction de l’auteur”, *Substance catholique et principe protestant*. Paris: Cerf; Genève: Labor et Fides; Québec: PUL, 1995.
- TILLICH, P. *Dogmatique*. Paris: Cerf; Genève: Labor et Fides; Québec: PUL, 1997.
- TILLICH, P. *Dynamics of faith*. New York : Harper & Row, 1957.
- TILLICH, P. *Dynamique de la foi*. Paris-Tournai: Casterman, 1968a.
- TILLICH, P. *La dimension religieuse de la culture*. Paris: Cerf; Genève: Labor et Fides; Québec: PUL, 1990.
- TILLICH, P. *La naissance de l’esprit moderne et la théologie protestante*. Paris: Ed. du Cerf, 1972.
- TILLICH, P. *Le christianisme et la reencontre des religions*. Genève: Labor et Fides, 2015.
- TILLICH, P. *Le courage d’être*. Paris: Cerf; Genève: Labor et Fides; Québec: PUL, 1999.
- TILLICH, P. *Réflexions autobiographiques*. Paris: Cerf; Genève: Labor et Fides; Québec: PUL, 2002.
- TILLICH, P. *Teologia Sistemática*. 8. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2019.

TILLICH, P. *Teologia Sistemática*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas 1984.

TILLICH, P. *Théologie de la culture*. Paris: Éd. Planète, 1968b.

TILLICH, P. *Théologie Systématique*. Paris: Cerf; Genève: Labor et Fides; Québec: PUL, 1970. v. 1 e 2.

TILLICH, P. *Théologie Systématique*. Paris: Cerf; Genève: Labor et Fides; Québec: PUL, 1991. v. 4.

TILLICH, P. *Théologie Systématique*. Paris: Cerf; Genève: Labor et Fides; Québec: PUL, 2000. v. 1.

Trabalho submetido em 13/03/2024.

Aceito em 19/06/2024.

Pedro Rubens Ferreira Oliveira

Doutor em Teologia pelo Centre Sèvres, Facultés Jésuites de Paris, fez sua graduação em Filosofia na FAJE, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte (1985-1987) e revalidou na Universidade Católica de Pernambuco (1989); graduação em Teologia na FAJE (1993); mestrado (1996) e doutorado em Teologia (2001), ambos nas Facultés Jésuites de Paris, Centre Sèvres, Paris. É professor e pesquisador no Mestrado de Teologia (Unicap). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2736-5523>. Email: pedro_rubens@hotmail.com