

A dinâmica da experiência crente: a verdade da fé, segundo Paul Tillich

The dynamics of the believing experience: the truth of faith, according to Paul Tillich

Pedro Rubens Ferreira Oliveira
Universidade Católica de Pernambuco - Brasil

Resumo

Fazendo a releitura de uma pequena obra prima de Paul Tillich, *Dinâmica da fé*, ainda pouco conhecida, mas inspiradora até hoje, o autor faz, neste artigo, uma pequena epistemologia da fé. Partindo de um conceito formal e amplo de fé, ele considera que a questão da verdade significa levar a fé até as suas últimas consequências. Não apenas ele mostra a veracidade da experiência crente, mas especifica o tipo de verdade da fé. Nesse sentido, faz-se necessário diferenciar a verdade da fé de outros tipos de verdade. Consequentemente, a verdade da fé obedece a critérios próprios. Na sequência, Tillich reflete sobre a fé a partir da experiência da vida em duas dimensões fundamentais. Primeiro, enquanto realização pessoal, a fé implica o amor e o amor exprime-se nas obras. Mas, em segundo lugar, a fé também é uma realização em comunidade, com suas expressões rituais e simbólicas. Ao estabelecer uma correlação entre fé religiosa e outras formas de fé, o autor mostra como a fé não se restringe à religião e nem é mera dimensão da cultura.

Abstract

Rereading a small masterpiece by Paul Tillich, *The Dynamics of Faith*, which is still little known but still inspiring today, the author presents, in this article, a brief epistemology of faith. Starting from a formal and broad concept of faith, he considers that the question of truth means taking faith to its ultimate consequences. Not only does he show the veracity of the believing experience, but he also specifies the type of truth of faith. In this sense, it is necessary to differentiate the truth of faith from other types of truth. Consequently, the truth of faith obeys its own criteria. Next, Tillich reflects on faith based on the experience of life in two fundamental dimensions. First, as a personal fulfillment, faith implies love and love is expressed in works. But, secondly, faith is also a fulfillment in community, with its ritual and symbolic expressions. By establishing a correlation between religious faith and other forms of faith, the author shows how faith is not restricted to religion nor is it a mere dimension of culture.

Palavras-chave

Fé fundamental.
Ambiguidade.
Verdade da fé.
Critérios da fé.

Keywords

Fundamental faith.
Ambiguity.
Truth of faith.
Criteria of faith.



Introdução

A fé, como dinamismo da experiência humana, segundo Paul Tillich, está relacionada à preocupação última da existência, no seio da ambiguidade da vida. Falar de dinâmica da fé remete, portanto, à concepção paulina de evangelho como “força (*dynamis*) de Deus para a salvação de todo aquele que crê” (Rm 1,16). Crer, 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 autotranscedência, o incondicional em ser e sentido” (Tillich, 2019, p. 585, tradução nossa). Vale ressaltar que, para Tillich, “o movimento parte sempre do Incondicionado, que nos ‘agarra’ e determina toda a nossa existência” (Higuet, 2019, p. 14).

O motivo principal para elaboração desse conceito formal, para Tillich, consiste em buscar uma estrutura fundamental comum a todos os tipos de fé, presente, portanto, em toda religião e cultura (Tillich, 1984, p.485). Segundo ele, 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). Trata-se, porém, não de uma fé religiosa específica, mas de uma fé básica e elementar que, em outra obra, ele traduziu como “coragem de ser” (Tillich, 1991).

Neste artigo, propomo-nos a fazer uma apresentação e uma releitura de seu pequeno clássico Dinâmica da fé. Um clássico, como nos lembra Ítalo Calvino, “é um livro que não terminou de dizer aquilo que tinha a dizer” (Calvino, 2007, p. 11). Nele, Tillich recoloca a questão da verdade da fé e de seus critérios, não de maneira abstrata, mas reafirmando a experiência da fé em sua relação intrínseca com a vida. Embora cientes da diferença entre o contexto do autor e o nosso, tal exercício não é sem interesse para tomar distância e compreender melhor a ambiguidade religiosa em um país como o Brasil. Vivemos, atualmente, não somente uma situação de efervescência religiosa, mas também uma tendência às polarizações de toda sorte e uma real dificuldade de postular a verdade de forma criteriosa. Trata-se de uma crise de civilização que “abrange os sistemas econômicos e políticos (capitalismo, socialismo, liberalismo, democracia) e os valores sociais e

culturais vinculados ao grande processo histórico que já nos acostumamos a chamar de ‘modernidade’” (Higuet, 2019, p. 12).

Paradoxalmente, a ambiguidade religiosa é a condição para um real discernimento da fé, que, por um lado, não pode descartar as situações da vida como ela é - sob o risco de perder sua “força” real e sua dinâmica encarnatória - nem, por outro, deixar de postular a verdade - sob o risco de ser pura ilusão e confusão. A hipótese que guia nossa reflexão é que a concepção tillichiana da fé, precisamente por sua estrutura dialética e seu critério autocritico, fornece um instrumental teórico e prático para discernir a complexa e ambígua realidade religiosa contemporânea. Na sequência, apresentaremos, primeiramente, alguns elementos da epistemologia da fé segundo Tillich, analisando a relação entre fé e razão e os critérios próprios da “verdade da fé”. Em seguida, abordaremos a “vida da fé”, examinando sua dimensão pessoal (a relação entre fé, amor e ação) e sua dimensão comunitária (as expressões simbólicas e rituais).

A fé vivida em toda a sua verdade

Com base na noção de preocupação última, Tillich propõe-se a pensar a fé no dinamismo da existência humana total. A fé, enquanto tal, não pode exprimir-se a não ser em linguagem simbólica, em razão de seu aspecto concreto e real, de uma parte, e de sua dimensão transcendente, de outra. Em resposta a uma teologia “que perdeu Deus” (Teologia Liberal) ou outra que rompeu com a cultura (Teologia Dialética), Tillich postula a via da linguagem simbólica como única possibilidade para dizer Deus. Mas, com isso, nosso autor não se torna prisioneiro de um formalismo da linguagem e não acaba por renunciar à questão da busca da verdade?

Fé como razão que vai ao termo de si mesma

Tillich introduz a questão da verdade da fé sob uma dupla perspectiva: trata-se de saber se é questão de verdade e, depois, de definir em que sentido se pode falar de verdade quando se trata de fé (Tillich, 1968a, p. 89, tradução nossa). O autor parte da relação clássica “fé-razão”, considerando duas hipóteses: na primeira, fé e razão se excluem; na segunda, trata-se de

analisar como combinar os elementos de racionalidade com os elementos de fé.

Certamente, admitindo as interpretações errôneas de crer - a fé entendida como conhecimento, vontade ou sentimento (Tillich, 1968a, p. 47-56, tradução nossa) -, a oposição entre fé e razão subsiste. Mas, se considerarmos a fé como a experiência de ser totalmente tomado pelo sentido último e definitivo, como propõe Tillich, o conflito já não é inevitável. Todavia, o autor sabe que “essa resposta não basta”, porque a vida espiritual do ser humano supõe uma unidade, na qual todos os elementos espirituais estão inter-relacionados: “apesar de seus caracteres distintos, são interiores uns aos outros” (Tillich, 1968a, p. 89, tradução nossa). Tillich tenta justificar a racionalidade da fé segundo os cânones da razão, sem perder, com isso, o que lhe é próprio. Mas, como sabemos, tudo depende também da concepção da razão, na qual se pode distinguir pelo menos dois tipos: razão técnica e razão estruturante do humano .

A razão técnica corresponde ao procedimento científico, caracterizado pelo rigor lógico e pelo cálculo. Nesse âmbito, a razão é apta apenas a fornecer instrumentos para conhecer a fé e dominar a realidade; nesse caso, caberia à fé a tarefa de mostrar a direção em que esse domínio pode exercer-se. Por razão “estruturante do humano”, Tillich entende a operação da razão que se identifica com o que constitui especificamente a humanidade e a opõe a todos os outros seres: trata-se da linguagem, da liberdade e da criatividade. Esse tipo de razão permite uma vida pessoal unificada e torna possível a participação em uma comunidade, com o papel de “estrutura significante do espírito e da realidade”, da fé inclusive (Tillich, 1968a, p. 90). Assim, se excluirmos a razão técnica em proveito da razão como estrutura do sentido e da realidade, pode-se compreender melhor as seguintes afirmações de Tillich: “a razão é a condição preliminar da fé” e “a fé é o ato pelo qual a razão se esforça a alcançar de maneira extática um além de si mesma” (Tillich, 1968a, p. 90). Em outras palavras, a fé suscita, no interior da razão, um movimento de transcendência, no qual a razão é chamada a sair de si mesma em direção a uma transcendência (“razão em êxtase”).

Nessa base, Tillich afirma: “a razão é pressuposta pela fé, e a fé é a realização plena da razão. A fé enquanto estado de preocupação última é a razão em êxtase. Em princípio, defende ele, não há conflito algum entre uma fé autêntica e uma razão autêntica: são interiores uma à outra” (Tillich, 1968a, p. 91). Mas, desde que são estabelecidos os parâmetros para uma compreensão “aberta” da razão, pode-se indagar: a fé não é desnaturalada nas condições da existência humana? A natureza da fé não é desfigurada pela alienação? A noção de Revelação apresentada pela religião não passaria de uma figura da unidade fé-razão, embora conservando suas naturezas autênticas?

Tillich é consciente da amplidão das questões, mas, responder a elas constitui a tarefa de toda teologia responsável: “só se podem indicar seus princípios fundamentais”, entre os quais sugere as noções de “finitude essencial”, de “alienação existencial” e de “Revelação” (Tillich, 1968a, p. 92). Deve-se reconhecer primeiro que o ser humano está em um estado de alienação em relação à sua própria natureza, daí o conflito entre o uso pervertido da razão e uma fé idolátrica ou supersticiosa. Isso significa que é necessário superar a alienação da fé e da razão em si mesmas e nas suas relações mútuas para, somente assim, restabelecer sua verdadeira natureza e suas verdadeiras relações. Chama-se Revelação o lugar dessa experiência. Mas é preciso compreender bem esse termo. Na acepção vulgar, a Revelação é entendida erroneamente como uma informação dada por Deus aos profetas e aos apóstolos sobre as coisas divinas, e ditada pelo Espírito divino aos escritores da Bíblia ou de outros livros sagrados. Segue-se que o ato de aceitação dessas informações, seja qual for seu grau de absurdo ou de irracionalidade, seria chamado de fé. Nossa estudo, afirma Tillich, inscreve-se frontalmente contra essa deformação do sentido da Revelação (Tillich, 1968a, p. 92).

Com efeito, para ele, a Revelação deve ser compreendida, antes de tudo, como a “experiência em que uma preocupação última se apodera do espírito humano e cria uma comunidade em que essa preocupação se exprime nos símbolos de ação, de imaginação e de pensamento” (Tillich, 1968a, p. 93), transformando a situação dada na religião e na cultura. E, nesse sentido,

“toda a teologia dele [de Tillich] pode ser qualificada de ‘teologia da cultura’” (Higuet, 2019, p. 13). Em princípio, isso não produz conflito entre a fé e a razão, porque é a estrutura humana fundamental que é tomada e transformada pela manifestação reveladora de sua preocupação última. A Revelação, porém, é uma experiência que vai ao encontro do ser humano em sua existência. Dessa correlação surge um duplo desvio: por um lado, transforma a fé em idolatria, confundindo o depositário e as manifestações do absoluto com o próprio absoluto; por outro, priva a razão de seu poder extático, de sua tendência a superar-se, visando o absoluto. Isso significa uma perversão das relações da fé e da razão: “A fé reduz-se a uma preocupação provisória que se mistura com as preocupações provisórias da razão; e a razão, apesar de sua finitude essencial, é tomada como valor absoluto” (Tillich, 1968a, p. 93-94).

Contudo, se esse estado de corrupção, para Tillich (1968b, p. 181-199), não pode ser eliminado - como sublinha o existentialismo - ele tampouco é definitivo. O itinerário da fé é, pois, a história de uma luta incessante contra o que a corrompe e o conflito com a razão é seu sintoma mais manifesto. Nesse combate, as batalhas decisivas são os maiores acontecimentos da Revelação, e o combate vitorioso seria uma Revelação final em que a deformação da fé e da razão seria definitivamente superada: “o Cristianismo pretende estar fundado nessa Revelação [mas] sua tarefa é continuamente posta à prova dos fatos históricos” (Tillich, 1968a, p. 94).

É interessante comparar essa posição do autor com o que ele mesmo sustenta em sua Dogmática, de 1925: “a essência do Cristianismo consiste em sua aspiração de ser a Revelação perfeita, quer dizer: aquela em que a via da salvação implica o abalo de todas as vias da salvação, inclusive a sua própria” (Tillich, 1997, p. 53-54; Geffre, 1999, p. 201-213). Isso implica dizer precisamente que nenhuma realização histórica constitui a essência do Cristianismo, inclusive sob pena de cair na idolatria. Porque “o Cristianismo é, essencialmente, uma protestação contra uma noção histórica de essência” (Tillich, 1997 p. 53). A própria fé cristã é, então, constantemente posta à prova; contudo, frente à prova da existência, o ser humano não é condenado ao nada absoluto. Ele pode, assim, ousar a coragem de ser, apesar de todas as

ameaças do não ser: afinal, não seria nessa dinâmica que residem o dom e a Promessa da fé, tal como exprime a Revelação e sua realização plena em Jesus Cristo?

Pode-se falar de verdade da fé?

Não há, segundo Tillich, uma real oposição entre a verdadeira fé e a verdadeira razão. Mas, antes de qualquer outra reflexão, deve-se entender bem as diversas formas de racionalidade, segundo sua distinção tripartida: a racionalidade científica, a racionalidade histórica e a racionalidade filosófica. De certo, é sempre a verdade que é procurada, essa verdade “realmente real” (*really real*), recebida de maneira adequada pela função cognitiva do espírito humano. Tillich busca, no entanto, a especificidade da própria fé: “a verdade da fé não é a mesma que a verdade que se trata em cada domínio do conhecimento” (Tillich, 1957, p. 80-81; 1968a, p. 94-95). No ato da fé, a função do conhecimento humano está operante; por isso, é preciso interrogar-se sobre o que significa a verdade da fé, sobre seus critérios e sobre sua relação com as outras formas de verdade.

A ciência, para ele, tenta “descrever e explicar as estruturas e as relações no interior do universo, submetendo-as à prova da experimentação e tratadas de maneira quantitativa” (Tillich, 1957, p. 61; 1968a, p. 95). Entretanto, esse caráter experimental da verdade científica não é um argumento suficiente para defender a verdade da fé como superior. Aliás, Tillich adverte que esse tipo de raciocínio é bastante perigoso, pois se o progresso científico chegassem a reduzir no futuro o campo de incerteza, a fé seria obrigada a continuar batendo em retirada. Por isso, é melhor admitir que a verdade científica e a verdade da fé não estão na mesma dimensão de sentido. Por conseguinte, a ciência não tem nem o direito nem o poder de intervir na fé, assim como a fé não deveria intervir no domínio científico, pois não se pode passar diretamente de uma dimensão à outra. Isso significa que o principal conflito não é, propriamente, entre a Fé e a Ciência, mas entre uma concepção de fé e uma definição de ciência, sendo que estas últimas, cada uma delas à sua maneira, teriam perdido a consciência dos limites de seu domínio respectivo (Tillich, 1968a, p. 96). Assim, nem a verdade da fé pode

achar uma confirmação nas últimas descobertas das ciências, nem tampouco ser invalidada por elas (Tillich, 1968a, p. 99).

Partindo de um modelo empírico das ciências, Tillich distingue a verdade histórica da verdade científica: “A história relata os acontecimentos únicos e não trabalha com processos que se repetem e que poderiam ser submetidos à prova novamente” (Tillich, 1968a, p. 99). A história busca compreender os acontecimentos em suas origens, em suas relações e em suas significações. Ora, o ato de compreender implica a participação e o engajamento do sujeito que interpreta, enquanto, na verdade científica, o sujeito se mantém, de algum modo, a distância (Tillich, 1968a, p. 99). Segundo Tillich, a aproximação entre verdade histórica e verdade da fé situa-se no engajamento do sujeito: a fé não pode garantir a verdade de um fato em sentido estrito, mas pode interpretar o sentido dos fatos do ponto de vista da preocupação última e do sentido último da existência (Tillich, 1968a, p. 100).

Por sua vez, adverte o autor, não se pode fazer depender a verdade da fé da verdade histórica: a pesquisa traz à luz tanto os elementos históricos quanto os lendários e mitológicos nos escritos do Antigo e do Novo Testamento, manifestando, ao mesmo tempo, a impossibilidade de uma “desmitologização” que quisesse suprimir os elementos míticos para destacar a verdade da fé. Seria deformar gravemente o sentido da fé identificá-la com a crença no valor histórico das narrações bíblicas (Tillich, 1968a, p. 100-101). Contudo, a fé pode afirmar, com todo direito, que aquilo que nos importa de maneira última, faz irrupção na história, porque a questão do absoluto do ser e do sentido encontra-se aí implicada. A fé pode responder por seu fundamento: a lei mosaica, Jesus enquanto Cristo, Maomé, o Profeta, ou ainda Buda, o Iluminado. No entanto, a fé não pode responder sobre as condições históricas que permitiram a essas pessoas tornarem-se representantes do Absoluto para muita gente. Assim, se a fé comporta a certeza de seu próprio fundamento, ela não tem o conhecimento histórico pleno sobre o seu desenvolvimento. Tillich julga essa independência da fé para com a verdade histórica uma das consequências mais importantes de sua concepção da fé como preocupação última (Tillich, 1957, p. 89; 1968a, p.

102). Isso liberta o crente de um conflito entre honestidade científica e “obediência à fé”.

Mas, se a verdade da fé não depende da verdade científica nem da verdade histórica, que dizer da verdade filosófica: poderia ela “fundar” a verdade da fé? Para Tillich, as relações entre a verdade filosófica e a verdade da fé são mais complexas e profundas, caso se aceite a noção pré-filosófica sobre o sentido e a natureza da Filosofia, a saber: que se refere às questões mais gerais sobre a natureza da realidade e da essência humana. Todavia, essas questões não tratam de um domínio particular da realidade, como o fazem as questões tratadas pelas ciências exatas e as ciências históricas. A Filosofia diz respeito ao ser mesmo, tal como se apresenta em todos os domínios: ela “busca as categorias universais segundo as quais se faz experiência do ser” (Tillich, 1968a, p. 103).

Por conseguinte, a verdade filosófica diz respeito à estrutura do ser, enquanto a verdade da fé refere-se à nossa preocupação última. Certamente, existe um ponto comum que é a busca da realidade última (*ultimate reality*). Porém, na Filosofia, essa realidade última está expressa de maneira conceitual, e na fé e religião, de maneira simbólica. Isso, por causa de uma diferença: “a relação filosófica ao último consiste, em princípio, em uma descrição objetiva disjunta (*detached*) da estrutura fundamental na qual o último se manifesta”, enquanto “a relação da fé é, em princípio, uma experiência existencial marcada (*involved*) pelo sentido do último para o crente” (Tillich, 1968a, p. 104).

Todas essas considerações mostram que apesar de uma diferença essencial entre Filosofia e religião, existe uma união real (*actual*) da verdade filosófica e da verdade da fé. Essa união recebeu, na história do pensamento, o nome de “fé filosófica”. Porém, essa expressão é equívoca: ela leva a confundir verdade filosófica e verdade da fé, além de pressupor, erroneamente, uma fé filosófica e uma *philosophia perennis* (Tillich, 1968a, p. 107). Na realidade, como bem destaca nosso autor, “só há perenidade das questões filosóficas, mas não das respostas” (Tillich, 1968a, p. 107). Certamente, “na verdade filosófica, a verdade da fé está presente e na verdade da fé a verdade filosófica está igualmente presente”; mas isso não

justifica, a rigor, uma fé “filosófica”. Em uma aproximação entre conceitos filosóficos e símbolos de fé, pode-se dizer que a maioria dos conceitos filosóficos tem raízes mitológicas, assim como os símbolos mitológicos comportam elementos conceituais que puderam e se desenvolveram com o despertar da consciência filosófica (Tillich, 1968a, p. 107). Se há muitas maneiras de identificar as implicações filosóficas nos símbolos da fé, isso não implica que a verdade da fé e a verdade filosófica estão em dependência uma da outra, quer dizer, nem que uma tenha autoridade sobre a outra (Tillich, 1957, p. 95; 1968a, p. 108).

A verdade da fé e seus próprios critérios

Em que sentido, então, podemos falar da verdade da fé se não é possível submetê-la a julgamento de nenhum outro tipo de verdade, ainda que científica, histórica ou filosófica? Com essa questão, Tillich abre uma brecha para pensar a verdade da fé em sua singularidade e autonomia e, ao mesmo tempo, em relação com outros tipos de verdade. Seu ponto de partida é sempre sua definição formal da fé: do ponto de vista subjetivo, a fé é verdadeira se exprime de maneira adequada uma preocupação última; do ponto de vista objetivo, a fé é verdadeira se seu conteúdo for um verdadeiro absoluto, se diz respeito realmente ao último e não a algo posto em seu lugar (Tillich, 1957, p. 95; 1968a, p. 108).

O aspecto subjetivo diz respeito à expressão e visa a um reconhecimento da fé que está implicada em todos os símbolos autênticos e em todos os tipos representativos da fé. Isso justifica e torna compreensível a história das religiões em toda sua diversidade, enquanto história humana da preocupação última: trata-se da história das respostas humanas às numerosas manifestações divinas (*manifestations of the Holy*) em muitos lugares e de muitas maneiras (Tillich, 1957, p. 96; 1968a, p. 109). E uma expressão é considerada adequada quando suscita das pessoas resposta, ação e comunicação.

O aspecto objetivo da verdade da fé remete ao que é o último (*ultimacy, ultimidade*): esse critério põe em ajuizamento a história da religião. Contudo, o critério não julga em termos de recusa absoluta, mas em

termos de “sim” ou de “não”. Há, portanto, elementos positivos e negativos a discernir. Seria preciso, assim, indagar se o último, expresso por um símbolo de fé é ou não realmente o último, ou se não passa de objeto de idolatria. O próprio espírito humano, diz Tillich citando Calvino, é um perpétuo fabricante de ídolos: nesse sentido, “o caráter social da verdade da fé reside no fato de que contém nela um elemento de negação de si” (Tillich, 1968a, p. 110). Assim, o símbolo de fé mais adequado é aquele que exprime não só o último, mas permite igualmente identificar sua própria falta de “ultimidade” (Tillich, 1957, p. 96; 1968a, p. 110).

No horizonte das outras religiões, o Cristianismo exprime-se por um símbolo paradoxal, a saber: a cruz de Cristo. O acontecimento que criou esse símbolo deu, ao mesmo tempo, o critério do julgamento da verdade do Cristianismo e de qualquer outra religião. A única verdade de fé incondicional é que toda enunciação da fé se mantém sob um “sim” e um “não” (Tillich, 1957, p. 96; 1968a, p. 110). Pode-se compreender o “critério cristão” de duas maneiras: o Cristianismo mesmo seria um critério de verdade para julgar todas as outras religiões, sendo-lhes superior; ou o critério da cruz de Cristo tornar-se-ia um símbolo que coloca em situação de julgamento não só as outras religiões, mas o próprio Cristianismo, porque ele está, apesar do acontecimento que o gerou, constantemente sob um risco de idolatria. Essa segunda maneira exprime melhor o caráter dinâmico do pensamento do autor, fundado sobre o “princípio protestante”. Tal critério comprehende um “sim” porque não recusa “nenhuma verdade de fé, seja qual for a forma de sua manifestação na história das religiões” (Tillich, 1968a, p.111), mas também comprehende um “não”: “não aceita nenhuma verdade de fé como absoluta e última, à qual nenhum ser humano pode apropriar-se” (Tillich, 1968a, p.111).

Porém, em última instância, será que Tillich não corre o risco de ser julgado pelo próprio critério que expôs, sobretudo quando afirma que a “grandeza do Cristianismo protestante” consiste no fato de que esse critério é “idêntico ao princípio protestante” e que está cumprido na cruz de Cristo? De fato, para ele, esse princípio ultrapassa o Protestantismo histórico, assim como o critério simbólico da cruz ultrapassa o Cristianismo. Aliás, ele deve continuar sendo um princípio sob pena de perder sua capacidade de remeter

para além de si mesmo, participando, ao mesmo tempo, daquilo a que remete.

De toda sorte, Tillich postula que a verdade da fé contém uma racionalidade singular, segundo seus critérios específicos e exigências próprias. No entanto, como poderia a fé pretender a verdade sem responder aos critérios do conhecimento científico, histórico e filosófico? Teríamos como pensar uma epistemologia própria à fé? Em vez de nos dar uma resposta, Tillich nos introduz no caminho de sua busca. Nesse passo, ele procura um estatuto para a verdade da fé, situando-a no contexto de outros “tipos” de busca da verdade. E, ao mesmo tempo, o autor chega a um critério decisivo para julgar a verdade da fé sob duas maneiras: uma mais abstrata, sob a forma da dialética do “sim” e do “não”; a outra é forma simbólica, a cruz de Cristo. Ora, um tal critério de discernimento da verdade da fé não pertence ao Cristianismo como garante: por um lado, ele é “cristão”, mas, por outro, esse mesmo critério “julga” o Cristianismo histórico, colocando a fé em constante devir e em via de realização da Promessa.

A vida da fé

“Tudo o que dissemos da fé nos capítulos precedentes”, arremata Tillich, “é tirado da experiência da fé real, da fé como realidade viva, ou para empregar uma metáfora que abrevia, a vida da fé” (Tillich, 1968a, p.113). O autor explicita, assim, no capítulo conclusivo, seu ponto de partida: a experiência da fé compreendida no seio dos conflitos da existência, sem estar completamente determinada por eles. Mediante a experiência de fé, segundo ele, realiza-se uma tensão existencial entre a participação no último e, ao mesmo tempo, de separação em relação a ele. Isso porque “sem a manifestação de Deus no ser humano, a questão de Deus e a fé em Deus não seriam possíveis. Não há fé sem participação no objeto da fé” (Tillich, 1968a, p.113).

Tillich, ao contrário de Barth, crê que existe “algo no ser humano que lhe dá a possibilidade de reconhecer Deus enquanto Deus” (Tillich, 1990, p. 306). Porque, apesar de tudo, a imagem de Deus não está inteiramente destruída no ser humano. Evidentemente, a participação do ser humano

naquilo que é último não pode ser mediante uma “identificação” com ele, em razão da condição humana que, em sua finitude (essencial) e sua alienação (existencial), impede o ser humano de participar do último sem incluir a separação. Nesse sentido, não há fé sem experiência de separação. Tillich situa aqui o alcance do Existencialismo como fenômeno cultural e, ao mesmo tempo, aponta o limite do “misticismo”, o qual não leva em conta suficientemente a condição humana e a separação entre o ser humano e o último (Tillich, 1968a, p. 113-114).

A essa tensão fundamental, Tillich liga os dois componentes da experiência de fé: da participação resulta a certeza da fé, e da separação resulta a dúvida da fé. Ambos os elementos são essenciais à natureza dinâmica da fé: “Já que a vida de fé é uma vida no estado de preocupação última, e que nenhum ser humano poderia existir em sua integridade sem tal preocupação, podemos dizer que nem a fé nem a dúvida podem ser eliminadas do ser humano enquanto ser humano” (Tillich, 1968a, p. 114). Contudo, não é a coerção que pode vencer a dúvida, mas a coragem: de fato, a coragem não nega a existência da dúvida, nem tampouco a elimina, mas “a integra nela como uma experiência de sua própria finitude, permitindo assim afirmar que, apesar da dúvida, haja uma preocupação com o absoluto” (Tillich, 1968a, p. 114-115). A fé viva comporta, portanto, a dúvida em relação a si mesma, juntamente com a coragem de levantar essa dúvida e o risco que tal coragem supõe.

Deve-se, finalmente, compreender melhor o que o termo “fé” significa a partir de outra expressão tillichiana: a coragem de ser, uma espécie de fé básica ou “a fé da fé” (Tillich, 1999, p. 137). O cristão pode ter a coragem de afirmar sua fé em Jesus como Cristo. Sem dúvida, ele tem consciência de que os desvios idolátricos são possíveis e até mesmo inevitáveis, mas sabe também que a fé em Jesus Cristo compreende um critério de julgamento contra os abusos idolátricos, um critério que lhe é dado na própria figura de Cristo crucificado (Tillich, 1968a, p. 117). Há um critério fundamental no próprio Cristianismo: apesar de todas ameaças e forças de destruição, a separação entre Deus e a humanidade é superada. Claro, da parte de Deus, porque “não

podemos nunca, por nós mesmos, seres finitos, atravessar a distância infinita que separa o infinito do finito” (Tillich, 1968a, p. 118).

A fé e a realização da pessoa

A fé tem um papel determinante sobre a personalidade humana: enquanto preocupação última é ela que dá profundezas, direção e unidade a todas nossas preocupações e, assim, à personalidade inteira, constituindo-se como o centro que realiza a integração da vida pessoal. Mas se admitirmos que a experiência religiosa é ambígua por natureza, como poderia a fé tornar-se um fator de integração da personalidade?

Com efeito, a experiência de fé e a antropologia tillichiana estão marcadas pela ambiguidade, realidade que faz parte da vida e de tudo o que é humano. No entanto, Tillich coloca-se, ao mesmo tempo, à procura de uma concepção do ser humano que possa “superar” a antropologia das faculdades distintas. O autor descarta tal antropologia da mesma maneira que recusou as três concepções de fé, a saber: unicamente um ato de inteligência, de vontade ou um sentimento (Tillich, 1968, p. 47-50). A fé diz respeito ao ser humano inteiro e implica seu centro vital.

Esse centro é unificador de todos os elementos da vida humana pessoal, incluindo os elementos corporais, inconscientes, conscientes e espirituais. Em todo ato de fé, participam cada fibra do corpo do homem, cada aspiração de sua alma, cada função de seu espírito. No entanto, o corpo, alma, o espírito não são três partes, mas três dimensões presentes umas às outras, porque o ser humano é uma unidade a não ser composta de partes (Tillich, 1968a, p. 119).

Tillich acrescenta que a integração da personalidade é somente parcial e fragmentária, porque existem sempre elementos de desintegração ou de doenças. O poder de integração da fé, em uma situação concreta, depende tanto de um fator subjetivo como de um fator objetivo. Do ponto de vista subjetivo, trata-se do que a Teologia denomina “graça”. A força da graça varia com o grau de abertura da pessoa ao poder da fé, mas adverte-nos o autor que a graça nunca é produzida pela vontade, pois ela é, eminentemente, dom. Quanto ao ponto de vista objetivo, é medido pela capacidade da fé de dominar seus elementos idolátricos e pela retidão de sua

aspiração ao verdadeiro último (Tillich, 1968a, p. 121-122). O teólogo luterano concebe uma interação dos diversos agentes de cura e de integração humana com o poder da fé, convicto de que se deve recorrer a tudo aquilo que possa ajudar a integração pessoal. Porém, a prática médica, inclusive a psicoterapia, não pode garantir a reintegração profunda e global da personalidade: nesse nível profundo, último, só a fé pode fazê-lo. Mas, acrescenta ele, a realização da personalidade humana mediante a fé não pode ser descrita unicamente a partir da fé, mas deverá incluir, para a realização plena da pessoa, a questão da ação: fé e ação estão intimamente relacionadas (Tillich, 1968a, p. 123-124).

A fé implica o amor, o amor exprime-se nas obras

Tillich põe sua definição de fé como *preocupação* última à prova da *justificação* pela fé não por acaso: esse tema divide o Protestantismo e o Catolicismo, tornando-se o princípio *material* das Igrejas da Reforma junto com a Bíblia, que é o seu princípio *formal* (Tillich, 1995, p. 227). A justificação pela graça por meio da fé, como precisa nosso autor, foi afirmada radicalmente no princípio protestante e não poucas vezes foi entendida em oposição às obras, aspecto acentuado pelos católicos. Tillich retoma a concepção desse segundo aspecto, mas de outro modo: a fé implica o amor e o amor se exprime nas ações (obras): trata-se, pois, de amor e ação, ambos com respeito à fé.

Desde a época do apóstolo Paulo, a questão das relações da fé com o amor e com a ação foi elaborada de muitas maneiras. A doutrina da justificação afirma, em termos absolutos, que é a fé no perdão divino que torna o ser humano aceitável a Deus, negando, por conseguinte, que isso seja devido à ação humana. Contudo, para Tillich, há duas concepções a discernir: a fé pode ser compreendida como “crença” em asserções ou como uma experiência de ser tomado por uma preocupação última. Se entendida como crença, é natural recusar que o amor e a ação dependam diretamente da fé. Mas, por sua vez, se considerarmos a fé como *preocupação* última, o amor e a ação estão implicados totalmente no ato de fé e não podem ser separados dele. Portanto, na perspectiva tillichiana, é a segunda concepção que exprime

melhor a doutrina clássica da Igreja, embora nem sempre ela tenha conseguido uma formulação adequada (Tillich, 1968a, p. 124).

Mas, como nosso autor trata, concretamente, a implicação e as relações entre fé, amor e ação? Partindo de seu conceito-chave - *ultimate concern* -, ele declara que o objeto de nossa preocupação última só pode ser alguma coisa a que pertençamos por nossa essência e da qual estejamos separados por nossa existência (Tillich, 1968a, p. 125, grifo nosso). Para compreender isso, é preciso lembrar-se de nossa afirmação primeira: “o ser humano é conduzido à fé pela tomada de consciência do infinito ao qual pertence, mas que, ao mesmo tempo, não pode apropriar-se” (Tillich, 1968a, p. 27). Apesar da impossibilidade humana de alcançar, definitivamente, o infinito e o divino, um desejo impele o ser humano para Deus, como uma força ou uma paixão infinita do finito pelo infinito. Ora, diz ele, “o que leva à união do que está separado é o amor” (Tillich, 1957, p. 112). Com efeito, o movimento da fé é idêntico ao desejo do amor: ambos exprimem a aspiração humana de unir-se àquilo a que pertence, mas do qual está separado (Tillich, 1957, p. 112; 1968a, p. 125).

Tillich entrega-nos sua referência última: “no grande mandamento do Antigo Testamento, confirmado por Jesus, é Deus que é o objeto de preocupação última e de amor sem restrição” (Tillich, 1968a, p. 125). E é desse amor que deriva o amor ao próximo e a si mesmo: as noções bíblicas de “temor de Deus” e de “amor de Cristo” determinam a atitude fundamental para com o outro. Diferentemente, no Hinduísmo e no Budismo, a noção de amor não é centrada na pessoa, como nas Escrituras judaico-cristãs. Contudo, também nessas duas outras tradições encontra-se esse sentido de um desejo de estar unido com aquilo a que se pertence: nas concepções hinduista e budista, “é a fé no Uno, do qual provêm todos os seres, e que se esforçam por alcançar, o que determina a união com o próximo” (Tillich, 1968a, p. 125).

Em todos esses tipos de fé, Tillich identifica uma característica comum: o amor e a ação não são extrínsecos à fé, mas fazem parte dela; o amor e a ação são elementos da própria fé. Dessa forma, toda separação entre esses elementos constitutivos, tal qual verificamos na realidade, é sintoma de degradação da religião. Assim, quando o Judaísmo se torna um sistema de leis

rituais, quando as religiões da Índia se transformam em um “sacramentalismo” mágico, quando o Cristianismo cai nesses dois desvios acrescentando-lhe um legalismo doutrinário, a questão das relações entre a fé e o amor torna-se uma pedra de escândalo. Por isso, diante das deformações da fé, comprehende-se por que houve uma rejeição generalizada a toda sorte de fé e a toda experiência religiosa. Mas, pergunta Tillich, há alguma coisa que seja amor sem fé? Se entendemos a fé como o fato de estar preocupado de maneira última, então ela implica o amor, isso é, o desejo ardente de reunir o que está separado (quer seja Deus e o ser humano ou os seres humanos uns aos outros). Contudo, uma questão de fundo volta: afinal, o amor seria possível sem a fé? (Tillich, 1968a, p. 125-126).

Para responder à questão, Tillich redefine os termos com a seguinte formulação: um ser humano sem preocupação última poderia amar? Ele coloca, assim, o próprio amor à prova de sua noção básica que define a fé formal. Nesse passo, o autor realiza uma sorte de correlação entre o amor e a fé. Porque, de acordo com essa definição, não há nenhum ser humano sem preocupação última, ninguém pode viver sem fé e sem amor. O amor está presente em todo ser humano, embora nem sempre visível ou, algumas vezes, escondido nas profundezas ou presente na saudade da união com aquilo a que pertence eternamente: esse elemento saudoso denota a inspiração agostiniana na antropologia de Tillich. O amor e a fé se inscrevem no movimento do desejo de união àquilo ao qual pertencemos essencialmente, mas, existencialmente, do qual estamos apartados (Tillich, 1968a, p. 126).

Porém, o amor não é uma “palavra mágica” que elimina a ambiguidade da experiência humana. Tillich, aliás, não somente constata falsas interpretações da fé, mas julga necessário fazer o mesmo exercício com as diversas interpretações do amor. Na delimitação de sua obra, entretanto, contenta-se em apontar uma das falsas interpretações do amor, a saber: “a que reduz o amor ao sentimento”. Certamente, o sentimento tem um papel importante na experiência amorosa, mas isso não significa que o amor não se reduz a puro sentimento. E, nessa busca de tradução cultural dos valores cristãos, Tillich arrisca outra definição formal: “o amor é a força imanente no fundamento de tudo o que é, e que impele cada ser a partir do interior a unir-

se com o outro e, finalmente, com o próprio fundamento de que está apartado” (Tillich, 1968a, p. 126-127).

Na sequência, o autor revisita e redefine, em sua argumentação, duas noções principais do Ocidente: o eros grego e a agapé cristã. O eros foi descrito como “o desejo de cumprimento de si pelo outro”, e a agapé como “a vontade do dom de si para o bem do outro”. Contudo, para Tillich, essa alternativa não é real, porque, segundo ele, não existe amor sem união do eros e da agapé. Com efeito, isso corresponderia a duas características próprias ao amor, porque são interiores uma à outra e só entram em conflito em suas formas extremas. A agapé sem o eros é somente obediência a uma lei moral, sem calor e sem desejo; o eros sem a agapé é um desejo desordenado (chaotic), que não reconhece o direito do outro de ser reconhecido como um si independente, capaz de amar e de ser amado. E Tillich arremata: “o amor, enquanto é unidade do eros e da agapé, é uma consequência da fé” (Tillich, 1957, p. 115) . A fé implica, pois, o amor, e a expressão imediata do amor é, segundo ele, a ação: “o traço de união entre a fé e as obras é o amor” (Tillich, 1968a, p. 127). Assim, ele justifica que os reformadores, no século XVI, contestaram a doutrina católica romana por afirmar a necessidade das obras para a salvação e reafirmaram que nenhuma ação humana poderia realizar a união com Deus; mas, infelizmente, eles não perceberam que o amor é um elemento da própria fé (Tillich, 1968a, p. 128).

Com efeito, a fé torna-se real e concreta pelas obras. A preocupação (concern) inclui, pois, um desejo de ação, mas, o gênero de ação depende, naturalmente, do tipo de fé. Nos tipos ontológicos de fé, por exemplo, há uma tendência ao retorno à unidade: o caráter de eros do amor tende à união do amante com o amado, no que está além de um e de outro, o fundamento mesmo do ser. A fé de tipo moral, além disso, tende à transformação da realidade alienada: o caráter de agapé do amor incita à aceitação do amado, e a esforços para transformá-lo no que é por essência e deve tornar-se. Tais exemplos mostram a polaridade fundamental que caracteriza a fé: “a fé, enquanto consiste em ser tomado pelo que nos preocupa de maneira última, implica o amor e determina a ação. A fé é o dinamismo último (ultimate

power) que opera em uma e outra realidade”, isto é, tanto no amor como na ação (Tillich, 1957, p. 116-117; 1968a, p. 128-129).

A comunidade de fé e suas expressões

Na concepção tillichiana, a fé só é real e viva em uma comunidade onde se cria uma “comunhão de linguagem”: a fé, portanto, cria uma linguagem comum. Ora, o amor é uma exigência da fé e consiste em “um desejo de união com o que está separado”; nesse sentido, ele suscita e gera laços comunitários. Assim, já que a fé implica a ação e que a ação pressupõe uma comunidade, então o estado de uma preocupação última só se torna ato de fé em uma comunidade de ação (Tillich, 1968a, p. 130).

Tillich repensa as expressões da comunidade de linguagem da fé a partir de uma afirmação principal: todas as expressões de nossa preocupação última são simbólicas. Cabe, porém, distinguir duas formas paradigmáticas de expressão simbólica na vida de uma comunidade: a representação (forma mítica) e a prática (forma ritual) (Tillich, 1968a, p. 130). Elas são distintas e interdependentes, pois o que é praticado no culto (simbolismo ritual) é figurado (*imagined*) no mito (linguagem mítica, simbólica) e assim reciprocamente. Dito sob forma de um critério: “Não há fé que não se exprima, ela mesma, sob essas duas formas”. Inclusive, naquilo que ele denomina de “fé idolátrica”, podemos encontrar, formalmente, ritos e mitos interligados: por exemplo, quando a nação ou o sucesso se tornam objeto de preocupação última, esses elementos estruturais aparecem, embora de forma distorcida. Todavia, segundo Tillich, em todas as religiões autênticas encontra-se igualmente um protesto contra esse tipo de idolatria (Tillich, 1957, p. 117; Tillich, 1968a, p. 130).

A fé viva é aquela que suscita vivacidade na comunidade de fé, o que se exprime tanto nas atividades comuns como na vida interior de seus membros. Dito em forma de critério de discernimento: “Não há vida de fé, mesmo na solidão do místico, que não seja vida em uma comunidade de fé” (Tillich, 1968a, p. 130-131). Alguns grupos criam formas de unidade que não duram mais que o tempo do interesse imediato dos componentes ou o período das condições favoráveis. Entretanto, em uma comunidade, a vitalidade de

sua fé é a condição que a permite perdurar, pois “o que se funda em uma preocupação última não está exposto à destruição pelo fato da existência de preocupações provisórias e as decepções que elas correm o risco de ocasionar” (Tillich, 1968a, p. 130-131).

Os movimentos de autoexpressão e autointerpretação constituem toda comunidade de fé. No entanto, “nem as expressões rituais, nem as expressões míticas têm sentido se não se reconhece seu caráter simbólico” (Tillich, 1968a, p. 131). Tanto na história das religiões como nas Igrejas cristãs, os símbolos rituais da fé sofreram deformações e, não poucas vezes, tornaram-se atividades mágicas. Ora, esse tipo de interpretação supersticiosa suscitou o protesto dos humanistas e os orientou na direção de um ideal moral sem religião. De igual modo, sustenta o autor, a rejeição da superstição sacramental foi um dos pontos principais da protestação dos reformadores. No entanto, juntamente com a crítica das superstições, o Protestantismo histórico descartou também “o sentido autêntico (*genuine*) dos ritos e dos símbolos sacramentais” (Tillich, 1957, p. 121; Tillich, 1968a, p. 131).

Tillich observa que o Protestantismo contemporâneo, à luz dessa descoberta, é levado a uma nova apreciação do culto e dos sacramentos, pois “a fé não pode permanecer viva sem as expressões da fé e a participação pessoal dos crentes” (Tillich, 1968a, p. 133). Porque, argumenta ele, “sem símbolos em que o sagrado seja experimentado como presente, a experiência do sagrado se dissolve” (Tillich, 1957, p. 121). O mesmo sucede com as expressões míticas do absoluto. Certamente, se o mito for interpretado ao “pé da letra”, deve ser rejeitado como absurdo. Com efeito, assistiu-se ao processo de uma desmitologização das narrativas sagradas, à transformação do mito, primeiro, em Filosofia da religião e, depois, em uma Filosofia sem religião. Por sua vez, se compreendermos o mito como a expressão simbólica de uma preocupação última (“mito rompido”), ele passa a ser o fundamento criador de toda comunidade religiosa. Nesse caso, ele não pode ser simplesmente substituído por uma filosofia ou por um código moral. A linguagem ritual e a linguagem simbólica mantêm a fé viva: a comunidade de fé é nelas continuamente concebida e gestada.

O encontro da fé com a fé

Ao termo de sua argumentação, Tillich põe à prova, mais uma vez, sua noção de ultimate concern para pensar a fé religiosa em confronto com outras formas de fé. Ele justifica seu esforço em nome da necessidade de diálogo entre fé e cultura, mas também porque constata que “as comunidades de fé são numerosas, não só no mundo religioso, mas também no da cultura” (Tillich, 1968a, p. 133). Mesmo que estejam em relação entre si, e que reine uma atitude de tolerância, existem também exceções importantes. No campo da cultura, mais particularmente no domínio político-secular, existem, por exemplo, tipos de fé “totalitárias” e “democráticas”. O mesmo sucede no universo religioso; aqui, ele destaca, por um lado, a pretensão à verdade da Igreja romana e, por outro, o fundamentalismo protestante que recusa todas as outras formas de Cristianismo e de religião (Tillich, 1968a, p. 133-134).

Como explicar a intolerância religiosa no seio da experiência de fé? Será que o conceito formal de fé como preocupação última ajuda a superar tal risco? Tillich considera, de certa forma, compreensível a intolerância que se insere na experiência de fé, sobretudo porque, quando se toma a sério o objeto da preocupação última, torna-se necessário exprimi-lo de maneira concreta. Ora, o símbolo pretende participar daquilo a que remete - aqui, ao caráter Incondicionado do último e definitivo da existência. Consequentemente, a noção de preocupação última supõe que as outras sejam provisórias, pois a “expressão única do último recusa todas as outras expressões” (Tillich, 1968a, p. 133). Essa situação pode ser fonte de idolatria e de intolerância ou, a rigor, a expressão de uma preocupação última torna-se quase inevitavelmente idolátrica e “demônica” (Tillich, 1957, p. 122; 1968a, p. 134). Comprova-se aqui a tendência de Tillich em afirmar os efeitos de uma ambiguidade radical, “quase inevitável” da experiência religiosa. Porém, embora não revelando “como”, o autor acaba indicando uma brecha, uma abertura: “quase inevitável” significa difícil, mas não impossível.

O risco de idolatria em nome do último marcou todas as religiões, sem excetuar o Cristianismo. No entanto, ele situa o misticismo muito além da expressão concreta de sua preocupação última e, nesse caso, considera possível uma superação maior do que no conjunto de símbolos religiosos. Essa

sorte de indiferença mística traduz-se sob a forma de tolerância, embora essa não seja bastante poderosa para corrigir as deformações existentes na experiência real. Analisando a história do Judaísmo, do Islã e do Cristianismo, o autor constata que esses três monoteísmos tornaram-se intolerantes em relação a toda espécie de idolatria. Ora, esses três monoteísmos, embora fundados na justiça, na história e na espera da vinda final, não apresentam a mesma tolerância que o misticismo indiano, por exemplo. Constatada, enfim, uma diferença entre o monoteísmo “exclusivista” dos profetas e o monoteísmo “inclusivista” dos místicos (Tillich, 1957, p. 125; 1968a, p. 137).

Todavia, será que o encontro de uma forma de fé com outra levaria, necessariamente, a uma tolerância sem discernimento ou a uma intolerância sem autocrítica? Na concepção tillichiana da fé, esse paradoxo não é pertinente. Primeiro, porque o critério de toda fé é sua capacidade de exprimir o caráter incondicional do Incondicionado; em segundo lugar, a autocrítica da fé é decorrência da consciência que ela tem da relatividade dos símbolos concretos em que se manifesta. Eis, segundo ele, o critério formal mais importante contra toda idolatria e contra a intolerância: a capacidade de autocrítica, de assumir a dialética do “sim” e do “não”, de afirmar a religião na própria fronteira de sua negação.

Homem de seu tempo, Tillich considera particularmente importante, em nosso mundo ocidental, o encontro do Cristianismo com as formas de fé secular. Ele reafirma, assim, a sua hipótese de trabalho: “uma convicção secular nunca é desprovida de preocupação última” (Tillich, 1968a, p. 135). Recorda-nos, no entanto, que existe uma diferença entre a fé e a sua expressão. No que se refere a essa última, existem sempre pontos que podem e devem fazer objeto de uma abordagem comparativa. Mas, no que se refere à própria experiência de fé, não se poderia deixar de aceitar o testemunho e os motivos profundos de adesão ou de conversão. Em todo debate sobre os símbolos da fé, há que considerar esses dois aspectos, para dissipar o fanatismo e fortificar a preocupação última como participação total da pessoa. Porque, finalmente, conversão a uma ou a outra forma de fé não depende da pertinência dos argumentos, pois releva de um dom pessoal e de uma experiência (Tillich, 1968a, p. 135-136).

Nesse sentido, as missões que buscam converter o maior número possível de pessoas, fazendo-as passar de uma fé a outra, justificam-se pela intenção de procurar a unidade da fé para toda a humanidade. No entanto, não há nenhum meio de alcançar essa unidade senão distinguindo o último e definitivo do que não passa de sua expressão. O caminho que leva a uma fé universal seria semelhante ao antigo caminho dos profetas, que rejeitavam toda idolatria em nome do que é realmente último. Contudo, uma questão permanece: a partir de quais critérios podemos reconhecer o último realmente definitivo?

Tillich chega a uma conclusão, mas não sem manifestar algumas reservas: “É possível que uma tal fé nunca possa exprimir-se em um símbolo concreto, ainda que seja esse o desejo de toda grande religião: trazer o símbolo que se estenderá a todos e no qual a fé do ser humano se expressará universalmente” (Tillich, 1957, p. 124; 1968a, p. 137). Na sequência, o autor indica um critério do critério: uma tal esperança só é justificada se uma religião permanece consciente do caráter condicional e não último de seus próprios símbolos. O símbolo religioso é, de fato, um “símbolo rompido”, ou seja, que tem a autoconsciência de não se identificar com aquilo a que remete, embora dele participe (Tillich, 1968a, p. 137).

O Cristianismo exprime essa consciência no símbolo da “cruz de Cristo”, mesmo se as Igrejas cristãs, concretamente, esqueçam a significação desse símbolo, identificando o último realmente definitivo à sua expressão particular. É, porém, graças à autocritica radical do Cristianismo que ele se torna mais apto para a universalidade, pelo menos enquanto o cristão mantiver essa autocritica como uma força atuante no centro de sua própria existência (Tillich, 1957, p. 125). De modo esquemático, pode-se falar de um tríplice princípio tillichiano que subsiste no Cristianismo: um princípio simbólico, representado pela cruz de Cristo; um princípio formal, conforme a justificação pela graça por meio da fé, e um princípio existencial, que corresponde ao testemunho de cada cristão (Tillich, 1968a, p. 136).

Considerações finais

“A teologia de Tillich elaborou-se como um constante diálogo e confronto com os movimentos sociais, políticos, filosóficos, científicos e artísticos do século XX” (Higuet, 2019, p. 13). Nesse sentido, o seu modo de fazer teologia pode ajudar a enfrentar situações marcadas pela ambiguidade e complexidade de aspectos, não para legitimar um status quo, mas em vista de um discernimento tão urgente como necessário, sobretudo no cenário religioso em países como o Brasil. Embora mantendo sua posição de distinguir as noções de fé e religião - sem confusão nem separação -, Tillich manifesta, na Dinâmica da Fé, como a experiência crente tem uma maior extensão do que aquela que se designa por religião. Dito de outra forma, para ele, nem a fé é somente uma questão religiosa, nem a religião é apenas uma dimensão da cultura. Seja como for, o autor nunca opõe religião e fé (Oliveira, 2023, p. 671-689).

O fato de Tillich ter abandonado a via de uma distinção radical entre fé e religião o coloca ante o problema da ambiguidade da experiência religiosa e de sua relação com a vida das pessoas que creem. Além disso, ele radicaliza a ambiguidade, inserindo-a em uma antropologia fundamental, segundo sua máxima: a vida não é nem essencial nem existencial, mas ambígua. Mas, com isso, será que a teologia tillichiana não conduz a fé a um regressus ad infinitum? Como, então, poderá postular a verdade da fé partindo dessa ambiguidade humana radical?

Deve-se admitir que Tillich não propõe soluções para sair da ambiguidade, inclusive porque acredita que ela faz parte de tudo o que é humano. No entanto, ele postula que, no seio da própria ambiguidade, existem superações possíveis, embora elas sejam bastante fragmentárias e não definitivas. Assim, a própria ambiguidade é sinal de um dinamismo vital em que o ser humano em sua finitude, faz a experiência do sentido último de sua existência. Mais que um impasse, Tillich abre uma brecha e um caminho a partir de uma afirmação ainda mais fundamental: apesar de toda ambiguidade, existe “algo no ser humano tomado enquanto humano, que lhe dá a possibilidade de reconhecer Deus enquanto Deus” (Tillich, 1972, p. 306).

Em tempos não apenas de incertezas e de polarizações, mas também de ambiguidades de toda sorte - inclusive na grande constelação de igrejas cristãs no Brasil (Rubens, 2008) -, importa revisitar um pensamento criterioso como o de Paul Tillich, a fim de pensar, com ele, um discernimento tão urgente quanto necessário da fé no seio da ambiguidade religiosa, que, por sua vez, está inserida nas ambiguidades da vida como ela é. De fato, os novos movimentos religiosos “[...] ganham penetração junto as massas, por causa de seu poder de operar com símbolos, de sua criatividade que valoriza a intuição e de sua facilidade em capturar o imaginário coletivo, plasmando através desta nova mística, maneiras diversas de se perceber e interpretar o mundo cotidiano” (Campos, 2003, p. 36).

Não deixa de ser interessante também que, para esse autor de fronteiras e de correlações, tais situações reclamam uma verdadeira pneumatologia (Oliveira, 2020). O fenômeno do estilo pentecostal generalizado - tanto dentro do catolicismo como das inúmeras igrejas pentecostais autônomas -, paradoxalmente, carece de uma teologia do Espírito bem como de sua relação com a Palavra que se fez carne. Dito isso, tais fenômenos pentecostais dificultam a tarefa de busca da verdade da fé, quando não acabam por perder toda credibilidade e sentido último, revelando, muito claramente, os interesses mais imediatos, seja em busca de bens e benefícios, seja em vista de conquistas políticas questionáveis, sobretudo usando o nome de Deus e do bem comum. Seja como for, faz-se necessário um triplo discernimento: teológico (dimensão crítica), pastoral (dimensão prática) e político (dimensão social ou política, no sentido amplo da vida em sociedade). Assim como a verdade da fé é irrenunciável, tal discernimento tornou-se inadiável para a teologia e vida cristã.

Referências

- 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.

CALVINO, I. *Por que ler os clássicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

CAMPOS, L. S. Os novos movimentos religiosos no Brasil analisados a partir da perspectiva da teologia de Paul Tillich. *Revista Eletrônica Correlatio*, v. n. 3, p. 27-38, abril, 2003.

DECLARAÇÃO conjunta sobre a Doutrina da Justificação. *Theologica*, [s.l.], v. 35, n. 1, p. 147-162, 2000.

GEFFRÉ, 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. *Revista Correlatio*, São Paulo, v. 12, n. 23, p. 7-26, jan./jun., 2013. DOI: <https://doi.org/10.15603/1677-2644/correlatio.v12n23p7-26>.

HIGUET, E. A. Atualidade da teologia da cultura de Paul Tillich. *Revista Eletrônica Correlatio*, São Paulo, v. 18, n. 2, p. 11-25, dez. 2019.

OLIVEIRA. P.R.F. Fé cristã e religião sem confusão nem separação: a apostila de Paul Tillich. *Revista Paralellus*, Recife, v. 14, n. 35, p.671-689, jul/dez. 2023. DOI: <https://doi.org/10.25247/paralellus.2023.v14, n. 35, p. 671-689>

OLIVEIRA. P.R.F. O Espírito presente em meio às ambiguidades da vida : traços da pneumatologia simbólica de Paul Tillich. *Perspectiva Teológica*, v. 52, n.2, p.273-293, mai/ago. 2020.

RICOEUR, P. Préface à J. DUNPHY. *Paul Tillich et les symboles religieux*. Paris : J.-P. Delarge-Éditions universitaires, 1977.

RUBENS, P. *Discerner la foi dans des contextes religieux ambigus*. Paris: Cerf, 2004.

RUBENS, P. *O rosto plural da fé*. Da ambiguidade religiosa ao discernimento do crer. São Paulo: Loyola, 2008.

TILLICH, P. *Introduction de l'auteur, Substance catholique et principe protestant*. Paris: Cerf; Génève: Labor et Fides; Québec: PUL, 1995.

TILLICH, P. *Dogmatique*. Paris: Cerf; Génève: 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; Gènève: 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*. Genéve: Labor et Fides, 2015.

TILLICH, P. *Le courage d'être*. Paris: Cerf; Gènève: Labor et Fides; Québec: PUL, 1999.

TILLICH, P. *A coragem de ser*. São Paulo: Paz e Terra, 1991.

TILLICH, P. *Réflexions autobiographiques*. Paris: Cerf; Gènève: Labor et Fides; Québec: PUL, 2002.

TILLICH, P. *Teologia Sistemática*. 8. ed. rev. 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; Gènève: Labor et Fides; Québec: PUL, 1970, v. 1 e 2.

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

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

Trabalho submetido em 12/02/2025.

Aceito em 18/06/2025.

Pedro Rubens Ferreira Oliveira

Doutor (2001) e Mestre (1996) 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). De 2002-2005, foi professor de Teologia Fundamental na FAJE, participando igualmente do programa de pós-graduação, mestrado e doutorado. Desde 2006, é reitor da Universidade Católica de Pernambuco; foi presidente da Federação Internacional de Universidades Católicas (FIUC, 2012-) e presidente da Associação Brasileira de Universidades Comunitárias (ABRUC 2013-2017). É professor de teologia, atuando na Unicap no mestrado em Ciências da Religião (2006-2014) e, a partir de 2014, no Mestrado de Teologia (Unicap). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2736-5523>. E-mail: pedro_rubens@hotmail.com