

DOSSIÊ RELIGIÕES, ESPIRITUALIDADES E EDUCAÇÃO

doi: [10.25247/paralellus.2023.v14n35.p671-689](https://doi.org/10.25247/paralellus.2023.v14n35.p671-689)

FÉ CRISTÃ E RELIGIÃO SEM CONFUSÃO NEM SEPARAÇÃO: A
APOSTA DE PAUL TILLICH

CHRISTIAN FAITH AND RELIGION: PAUL TILLICH'S COMMITMENT

FE CRISTIANA Y RELIGIÓN SIN CONFUSIÓN NI SEPARACIÓN: LA
APUESTA DE PAUL TILLICH

*Pedro Rubens Ferreira Oliveira**

RESUMO

No confuso contexto brasileiro atual, marcado por polarizações e intolerâncias de toda sorte, inclusive fazendo uso do nome de Deus, importa um discernimento teológico da experiência religiosa. Esse artigo propõe uma reflexão preliminar e fundamental sobre a distinção e justa relação entre fé e religião, em vista de qualquer discernimento futuro. Nesse passo, o autor propõe repensar essa relação fundamental a partir de Paul Tillich, em seu debate com Karl Barth. Os dois teólogos têm em comum a necessidade de superação de uma concepção de religião, embora tirando consequências diferentes para a fé. Eles revelam, assim, divergências nos pressupostos antropológicos e no modo de fazer teologia. No limite dessa controvérsia, o artigo atenta para a necessidade de discernir a fé autêntica no seio das experiências religiosas, por mais ambíguas que elas pareçam.

Palavras-chave: Teologia liberal; Barth vs. Tillich; ambiguidade; experiência religiosa; discernimento teológico.

* Doutor em Teologia pelo Centre Sèvres, Facultés Jésuites de Paris. Mestrado (1996) e doutorado em Teologia (2001), ambos nas Facultés Jésuites de Paris, Centre Sèvres, Paris. De 2002-2005, foi professor de Teologia Fundamental na FAJE. Desde 2006, é reitor da Universidade Católica de Pernambuco. Presidente da Federação Internacional de Universidades Católicas (FIUC, 2012-). 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). E-mail: pedro.rubens@unicap.br.

ABSTRACT

In the current confusing Brazilian context, marked by polarization and intolerances of all sorts, including the use of God's name, a theological discernment of religious experience is important. This article proposes a preliminary and fundamental reflection on the distinction and close relation between faith and religion, in view of any future discernment. In this tread, the author proposes to rethink this fundamental relationship starting from Paul Tillich, in his debate with Karl Barth. The two theologians have in common the need to overcome a concept of religion, while drawing different consequences for faith. They thus reveal divergences in anthropological assumptions and in the modes of doing theology. At the limit of this controversy, this article focuses on the need to discern authentic faith within religious experiences, for most ambiguous they may seem.

Keywords: Liberal theology; Barth vs. Tillich; ambiguity; Religious experience; Theological discernment.

RESUMEN

En el confuso contexto brasileño actual, marcado por la polarización y la intolerancia de todo tipo, incluido el uso del nombre de Dios, es importante un discernimiento teológico de la experiencia religiosa. Este artículo propone una reflexión preliminar y fundamental sobre la distinción y la justa relación entre fe y religión, con vistas a cualquier discernimiento futuro. Para ello, el autor propone repensar esta relación fundamental desde la perspectiva de Paul Tillich, en su debate con Karl Barth. Los dos teólogos tienen en común la necesidad de superar una concepción de la religión, aunque extraen consecuencias diferentes para la fe. Revelan así divergencias en sus presupuestos antropológicos y en su modo de hacer teología. En el límite de esta controversia, el artículo subraya la necesidad de discernir la fe auténtica en las experiencias religiosas, por ambiguas que parezcan.

Palabras clave: Teología liberal; Barth vs. Tillich; ambigüedad; experiencia religiosa; discernimiento teológico.

1 INTRODUÇÃO

O cristianismo já foi definido como a “religião da saída da religião” (GAUCHET, 1985, p. 11), releitura depois da impiedosa crítica moderna, sintetizada pelos grandes mestres da suspeita (Freud, Marx e Nietzsche). Paradoxalmente, os prognósticos do fim da religião tiveram que admitir o “reencantamento” ou a “dessecularização” do mundo (BERGER, 2001) antes mesmo do final do século 20. De fato, assistimos a uma revalorização da experiência mística e espiritual em sentido amplo, a ponto de o grande teólogo alemão postular: “o cristão do futuro ou será místico ou não será cristão” (RAHNER, 2004, p. 78).

Seja como for, importa, por um lado, distinguir as diversas experiências indicadas por uma série de termos, nem sempre usados com justo discernimento, a saber: religião, religiosidade, espiritualidade, mística, fé (LIBANIO, 2002, p. 43-64) e, por outro, considerar a resistência da religião em algumas culturas, ao retorno do religioso em sociedades laicas e ao ressurgimento de tradicionalismos e fanatismos religiosos de toda sorte em países como o Brasil. Por isso, urge repensar a função social das religiões e revisitar a relação entre religião e fé.

Nesse contexto, creio paradigmático o esforço de um dos poucos grandes teólogos do século 20 em não fazer uma oposição radical entre fé e religião, em nome de uma teologia em diálogo com a cultura: Paul Tillich. Apesar do tempo e distância que nos separam, a reflexão tillichiana poderá nos ajudar a repensar a relação entre fé e religião em nosso tempo, sobretudo mediante tantas ambiguidades religiosas (RUBENS, 2008) – segundo o autor, a ambiguidade não diz respeito somente à questão religiosa, mas faz parte da vida.

Retomaremos a questão não de forma abstrata, mas dentro de um debate que nos permita compreender melhor a relação e distinção entre fé e religião em sua complexidade e riqueza: no período entre os séculos 19 e 20, além de Paul Tillich, um outro grande teólogo protestante, Karl Barth, tomou posição no debate, mas em sentido diferente. Barth sustenta que a fé cristã não é, de modo algum, um assunto religioso. Tillich, por sua vez, não opõe, radicalmente, fé e religião, porque uma e outra dizem respeito à “preocupação última” do ser humano. Uma aproximação entre esses dois teólogos é particularmente interessante, em razão de suas posições diferentes, mas sobretudo pelo empreendimento teológico comum, a saber: “a superação do conceito de religião” (DUMAS, 1987, p. 34). No entanto, a maneira de cada um deles conceber essa superação manifesta uma divergência ainda mais radical. Assim, a partir do embate teológico com Barth, traçaremos os parâmetros dessa decisiva fronteira do pensamento tillichiano.

Nascidos no mesmo ano de 1886, os dois teólogos se distinguiram em sua vida e não menos em seu pensamento, embora ambos tenham entendido muito cedo a urgência de uma virada na teologia. Seus predecessores, sob a influência do otimismo histórico gerado pelo idealismo, tinham feito um esforço titânico para integrar a fé e o

pensamento, a religião e a cultura, Deus e o ser humano. Tanto Barth como Tillich buscaram um novo fundamento teológico a fim de superar as aporias da teologia liberal:

Num primeiro momento, Tillich fez parte do movimento da teologia dialética de Karl Barth com o propósito de combater o liberalismo teológico e os seus efeitos sobre o cristianismo. Desde então, se opôs ao racionalismo de Adolf Harnack para, num segundo momento, se opor também à pura fé de Barth e à sua teologia querigmática (CUNHA, 2016, p. 34).

Entretanto, a partir desse desafio comum, seguiram dois caminhos distintos. Criticando a confusão da teologia liberal sobre a relação de Deus com o mundo, bem como a ambiguidade da religião, Barth propôs uma distinção radical entre fé e religião. Tillich, por sua vez, desenvolveu outro conceito de religião, aproximando-o da concepção de fé, identificando as ambiguidades tanto de uma como da outra e tentou, assim, reabilitar o conceito de religião em uma reflexão filosófica e teológica.

Todavia, será que o esforço de Tillich não parece inútil e anacrônico, em uma época que se define como pós-religiosa? Essa observação foi feita por D. Bonhoeffer, já à sua época:

Tillich tentava interpretar religiosamente a evolução do mundo, contra a vontade do próprio mundo, dando-lhe sua forma pela religião. Foi um ato muito corajoso, mas a realidade o lançou fora do barco e continuou seu curso. Ele quis compreender o mundo melhor do que o mundo compreende a si mesmo. Mas este sentiu-se totalmente incompreendido e recusou uma tal pretensão (1963, p. 147).

Segundo Bonhoeffer, o ser humano contemporâneo se interroga cada vez menos sobre as questões últimas, e não tardará a não se interrogar de maneira nenhuma. Porque a religião corresponde, na história da humanidade, a uma época em fase terminal (GOUNELLE, 1986, p. 523-532).

Tillich não ignora que sua época é irreligiosa. Ele considera que a maioria das pessoas vive no sentimento da ausência de Deus e no espaço vazio deixado pela morte de Deus. A sociedade, em geral, vive em uma pura horizontalidade e em um imanentismo radical. Tillich não chega às mesmas conclusões que Bonhoeffer, inclusive porque ele não pensa que a irreligiosidade de nosso mundo seja uma situação definitiva: o ser humano não pode ignorar por muito tempo a religião, porque ela é fundamental

enquanto dimensão de profundidade da existência humana (TILLICH, 1968b). Com efeito, a situação é paradoxal, como notou Hendrik Kraemer: o mundo moderno, embora criticando a religião, tornou-se igualmente um produtor extremamente prolífico de novas religiões, cultos, pseudoreligiões e idolatrias; isso revela, portanto, que o ser humano é dotado de um apetite religioso inextinguível. Por isso, segundo Kraemer, torna-se necessária uma “revisão radical da tese de Bonhoeffer” (KRAEMER apud GABUS, 1969, p. 40) e, igualmente, de Barth.

O próprio Barth não acredita no fim da instituição religiosa, aliás, pensa até que não se deve abolir a religião, porque ela tem uma função semelhante à da lei em relação ao Evangelho (BOUILLARD, 1957, p. 53-60). Mas, assim como Kraemer e Bonhoeffer, Barth rejeita a ideia de associar a fé cristã à religião, enquanto Tillich entende utilizar ampla e conscientemente o conceito de religião em relação estreita com a noção de fé (GABUS, 1969, p. 41).

Importa notar que, além da complexidade dos conceitos de religião e fé no pensamento tillichiano, deparamo-nos com problemas de tradução da expressão, em inglês, usada pelo autor alemão, *ultimate concern*: embora a tradução literal – preocupação última – tenha sido largamente adotada, ela não é sem problemas. Primeiro, o termo “preocupação” tem uma forte conotação subjetiva e psicológica, mas, na concepção de Tillich, não é suficiente para traduzir a experiência da fé, que não pode ser reduzida a uma dimensão entre outras do ser humano. Segundo, para o autor, preocupação última ou suprema é um conceito fundamental para a compreensão de toda sua obra e, ao mesmo tempo, estratégico para a interpretação da situação humana em geral e da vivência religiosa em particular (GROSS, 2013).

2 BARTH E TILLICH: DA COMUNHÃO ESPIRITUAL A UMA DIVERGÊNCIA TEOLÓGICA

Barth publicou, em 1919, a primeira edição de seu comentário da epístola aos romanos. Desde a primeira página, ele fala da “própria mensagem de Deus” e não de uma “doutrina humana” da religião, porque a teologia deve proclamar que Deus é Deus. Barth inaugura um novo movimento do pensamento teológico, contrapondo-se à teologia liberal e propondo repensar o ato de Deus na revelação em Jesus Cristo

(BULTMANN, 1970). É o início da “teologia dialética” conhecida também como “teologia da crise” porque acentua o julgamento – no sentido neotestamentário de *krisis* – de Deus em relação ao ser humano.

Segundo essa corrente, a negatividade dialética apresenta-se com o nome de “negação crítica”, fundada na negação que o próprio Deus pronunciou sobre o ser humano na morte e ressurreição de Cristo. Toda a existência humana, inclusive a religião, está submetida a esse não divino. Mas é no não da cólera de Deus que ouvimos o sim da misericórdia; esse não é, desse modo, igualmente um sim. Portanto, esse julgamento é graça, essa condenação é perdão, essa morte é vida, esse inferno é o céu, esse Deus temível é o Pai cheio de amor que acolhe o filho pródigo em seus braços e o crucificado é o ressuscitado. A mensagem da cruz é, ao mesmo tempo, a da vida eterna. É essa reversão que é toda a Bíblia (BARTH, 1966, p. 144-145). A negação crítica vem então marcar a distância qualitativamente infinita entre Deus e o ser humano. Porque uma “linha de morte” os separa, nem a experiência religiosa e nenhuma outra grandeza histórica podem compreender Deus, o “totalmente Outro” por excelência (BOUILLARD, 1964, p. 89). Ora, segundo Barth, a religião produz uma confusão entre o divino e o humano, em que Deus é humanizado e o ser humano divinizado, atestando a pretensão de construir caminhos para Deus (DUMAS, 1987, p. 619).

Contudo, o pensamento de Barth não é monolítico, abrange três períodos significativos (KRAEGE, 1986, p. 497-521). A publicação da *Romanbrief* caracteriza o primeiro período, marcado pela ruptura com toda continuidade ontológica entre Deus e o ser humano, em razão de sua “diferença qualitativa infinita”. Porque a analogia *entis* não deve ser tomada em consideração, o segundo período vê então surgir outra questão: como falar de Deus, não sobre Deus, mas a partir dele mesmo? Se Deus é o “Totalmente Outro”, todas as oposições estão postas em dialética: morte e vida, pecado e graça, homem velho e homem novo e, por certo, religião e fé. Em um terceiro período, Barth procede a uma autocrítica e busca uma lógica além da dialética – só a analogia permite manter um discurso a propósito de Deus, longe da univocidade e da equivocidade. Porém não se trata de voltar à analogia do ser. Barth elabora então uma nova lógica, inspirada em Rm 12,6, que ele batiza de “analogia da fé” ou analogia *relationis*. Trata-se de conciliar a continuidade entre o ser humano e Deus

(assegurada pela analogia) e a ruptura (superada pelo salto da fé). O pensamento de Barth é guiado por uma intuição que perpassa o conjunto de sua obra: como falar bem de Deus, ou como deixar Deus mesmo expressar-se em sua Palavra? Para o pastor de Basiléia, a religião opõe-se ao Evangelho, à Revelação, ao Reino de Deus, e, portanto, à fé. De fato, é preciso:

Reconhecer que é Deus e não a religião que é o começo, o fim e o centro de todas as coisas; toda religião e toda filosofia perdem Deus se elas abandonam o solo da Palavra: *Impossibile est sine Deo discere Deum*. Deus só pode ser conhecido a partir de Deus.

A citação acima poderia ser facilmente atribuída a Barth, e, contudo, é da autoria de Tillich (1990, p. 84). Nosso autor atesta com essa convicção de partir do sim incondicional ao Incondicionado aproxima os filósofos da religião como ele e os “homens da Palavra” iguais a Barth, sem que haja influências recíprocas. Essa afirmação radical da “absoluteidade” de Deus indica os laços de uma “comunidade espiritual” entre Barth e Tillich (1990, p. 84).

Ambos concordam que a teologia liberal do século 19 reduzia o cristianismo ao humanismo. Tillich, inclusive, louvava o poder profético do empreendimento de Barth, em sua tentativa de afirmar o caráter paradoxal da transcendência absoluta de Deus, inatingível por nós mesmos ou pelos nossos esforços: “Eu vos recomendo o livro de Karl Barth – *La théologie protestante au XIX siècle* – porque ele ilustra a grande convergência de ideias que existe entre o pensamento dele e o meu” (TILLICH, 1972, p. 8-9). Para ambos, todas as tentativas que fazemos para alcançar Deus são inúteis: foi assim que “começou a controvérsia a propósito do emprego da palavra religião em teologia” (TILLICH, 1972, p. 305). Dito isso, apesar da busca comum de uma via de superação da religião, a comunhão espiritual entre Tillich e Barth tomou os rumos de uma dissidência.

2.1 A superação da religião: “Deus só pode ser conhecido a partir de Deus”

No ano da publicação do Römerbrief de Barth (1919), Tillich pronunciou sua conferência programática “Sobre a ideia de uma teologia da cultura” (TILLICH, 1990, p. 31-48) criticando a concepção de religião de seus predecessores, que reduziam a religião a uma esfera particular do espírito. Três anos mais tarde, explicitou mais seu

conceito de religião, postulando “a superação do conceito de religião em filosofia da religião” (TILLICH, 1990, p. 65-84). Isso não significa, de modo algum, a substituição do termo religião por um outro, nem mesmo pelo da fé, mas uma verdadeira reabilitação do sentido do religioso para a cultura considerada pós-religiosa. Quarenta anos depois de sua conferência inaugural, o autor publicou *Théologie de la culture*, uma coletânea de artigos em que sustenta que a religião é a dimensão da profundidade do espírito humano em sua totalidade, expressa em todas as funções humanas sem ser a soma delas.

Desde sua conferência programática, Tillich estava convencido de que o “religioso” 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). Trata-se, antes de tudo, de uma “atitude do espírito em que o prático, o teórico e o sentimento constituem uma unidade complexa” (TILLICH, 1990, p. 33-34). Tillich distingue, porém, dois sentidos do termo “religião”, sentido estrito e sentido amplo, como explica Higuete:

No sentido estrito da palavra, a religião é uma vivência espiritual organizada em torno de ritos, crenças e devoções. Enquanto tal, a religião é uma esfera particular da cultura, entre outras, tais como a política, a economia, a arte, a ética, a ciência etc. Daí decorre que “a história é essencialmente história da religião”, isto é, das diferentes religiões que aparecem no decorrer dela. A religião aparece aqui como um fenômeno particular, distinto dos outros fenômenos culturais. Todavia, na distinção das religiões e das culturas, a religião é o elemento primeiro e fundamental: a cultura deve ser explicada a partir da religião, e não o contrário. O momento crítico da razão, que corresponde à cultura secular do nosso mundo moderno, é apenas uma etapa na evolução da religião. E não é a última etapa, pois esse momento negativo deverá ser superado pelo advento da revelação (2008, p. 128).

Nesse sentido, segundo Tillich, a religião fica reduzida a uma função do espírito humano, perdendo sua dimensão própria de incondicionalidade, tornando-se assim uma objetivação não só dela própria, mas também da Revelação e do próprio Deus. No entanto, Tillich trabalha também com o conceito de religião em sentido amplo: trata-se de uma “experiência do Incondicionado”, quer dizer, “a experiência da realidade absoluta sobre a base da experiência do nada absoluto”; isso não significa, decerto, uma realidade nova, mas uma experiência do sentido último, que “tudo abala e reconstrói tudo novamente” (DUMAS, 1987, p. 617-628).

Na introdução de sua Teologia Sistemática, Tillich ressalta o caráter experiencial de toda elaboração teológica. E dialoga profundamente com a concepção religiosa de Schleiermacher, como atesta: “Quando ele definiu religião como o ‘sentimento de dependência absoluta’, ‘sentimento’ significava a consciência imediata de algo incondicional no sentido da tradição agostiniano-franciscana” (TILLICH, 2019, p. 7). Não se tratava, portanto, de algo meramente psicológico como alguns, equivocadamente, interpretaram. Mas, “sentimento”, nessa tradição, refere-se não a uma função psicológica, mas à “percepção daquilo que transcende o intelecto e a vontade, o sujeito e o objeto”. E arremata dizendo: “O ‘sentimento de dependência absoluta’ de Schleiermacher estava bastante próximo daquilo que é chamado no presente sistema de ‘preocupação última’ sobre o fundamento e sentido de nosso ser” (TILLICH, 2019, p. 57). Essa reinterpretação que Tillich propõe quanto à compreensão de Schleiermacher sobre religião é fundamental para que se compreenda a própria compreensão tillichiana da fé, a partir da qual o autor propõe uma Teologia da cultura (GROSS, 2013, p. 10-11).

Essa noção de religião supõe e/ou implica, por sua vez, “a superação do conceito de religião na filosofia da religião” (TILLICH, 1990). Em si, esse conceito de religião indica uma tensão fundamental, que Tillich chama de paradoxo do Incondicionado: “A verdadeira religião encontra-se por toda parte onde o Incondicionado é afirmado enquanto Incondicionado, e onde a religião é aniquilada diante dele” (TILLICH, 1990, p. 81). Esse paradoxo, porém, não é do tipo lógico (dialético), mas fundamental, porque pertence à natureza do Incondicionado e, como tal, não pode ser equacionado.

Gross, em seu estudo sobre o conceito tillichiano de fé, faz uma síntese muito interessante e pertinente:

Apesar de um uso distinto de termos, na prática a proximidade entre as concepções é notória. Ao invés do termo sentimento, Tillich usa direcionamento, *Richtung*, *Directedness* na tradução inglesa (possivelmente evocando Agostinho). Ao invés de dependência absoluta, ele fala do incondicional. A hipótese aqui é de que estas mudanças terminológicas visam acentuar a interpretação que Tillich propõe da concepção de Schleiermacher, continuando a sua concepção sem dar espaço a uma compreensão totalmente psicologizante da fé (e da religião), como ocorreu na interpretação a que Schleiermacher foi por vezes submetido. Porque o incondicional, esta fonte última de sentido e este abismo de sentido, como ele afirma já na *Religionsphilosophie* em várias passagens, não pode de modo

algum ser reduzido a algo interior, subjetivo ou psicológico (GROSS, 2013, p. 12).

Mas, a superação tillichiana da religião não seria um idealismo que, finalmente, não responde às graves objeções dirigidas à religião pela cultura ocidental moderna?

Tillich não só está consciente das críticas dirigidas à religião, mas compartilha igualmente algumas dessas objeções (TILLICH, 1990, p. 66; GABUS, 1969, p. 41). De maneira sistemática, ele expõe a evolução do conceito de religião na filosofia da religião, onde constata um deslocamento contínuo e progressivo na linha de uma relativização do conceito de religião, mediante a forma de uma justaposição ou uma dissolução. Em uma análise genealógica do problema, Tillich enumera quatro objeções fundamentais: primeiro, a “religião é um conceito que torna a certeza de Deus relativa em relação à certeza do eu”; segundo, esse conceito pretende deduzir Deus do mundo ou pelo menos, fazer dele um princípio explicativo do que fica inexplicável; terceiro, ele “torna a religião relativa em relação à cultura”, um setor cultural ao lado dos outros; e, quarto, o conceito de religião “historiciza” e relativiza” a noção de Revelação (TILLICH, 1990, p. 66). Essas quatro objeções mostram, com efeito, como o conceito de religião funda o Incondicionado sobre o condicionado, tornando-se ele também um condicionado, autodestraindo-se assim.

Dito de outra forma: seguindo o movimento da razão em seu esforço humano de limitar, de definir e de construir, a religião acabaria por se tornar uma relativização do religioso e, em consequência, seria incapaz de acolher a Revelação; ao contrário, a religião a criticava, a categorizava e a racionalizava. Segundo Tillich, portanto, o erro fundamental encontra-se no ponto de partida, a saber, partir do ser humano e do mundo e não de Deus, da razão e não da fé, do condicionado e não do Incondicionado (DUMAS, 1987, p. 622-623). Ora, não há caminho que leve do ser humano ou do mundo para Deus; só há um caminho de Deus para o ser humano. Só a graça divina pode utilizar o condicionado como portador e mediação do Incondicionado. É por isso que a filosofia da religião deve subtrair-se à racionalização do conceito de religião, e “reconhecer que é Deus e não a religião quem é o princípio o meio e o fim de todas as coisas,” porque “Deus só pode ser conhecido a partir de Deus” (TILLICH, 1990, p. 84).

Até aqui, percebe-se um acordo de princípio entre Tillich e Barth. Por sua vez, Tillich pensa que Barth, mediante uma lógica paradoxal centrada na negação, cai no supranaturalismo, porque se opõe à mediação religiosa (TILLICH, 1990, p. 74). Certamente, a objeção decisiva contra a filosofia da religião reside no fato de que tenta fundar o Incondicionado sobre o condicionado, pelo fato deste ser o meio pelo qual o Incondicional é apreendido. Essa insuficiência faz aparecer um “paradoxo sistemático” fundamental: o Incondicionado só pode afirmar e negar, ao mesmo tempo, o condicionado. Além disso, o período em que o conceito de religião era dominante, caracterizava-se por um abismo crescente entre cultura e religião. Por um lado, a cultura tinha perdido sua relação com o Incondicionado: dali resultava uma intuição que tudo ignorava o fundamento e o seu mistério; um agir que, sem a graça, tinha-se tornado escravo da lei, uma comunidade afastada da irrupção do amor incondicionado. Por outro, a religião tinha feito de todas essas concepções, leis sobrenaturais, objeções do paradoxo e limitações do Incondicionado (TILLICH, 1990, p. 75-79).

Para nosso autor, a presente situação nos coloca diante de uma alternativa: “ou a eliminação da religião pela cultura, ou então a irrupção do Incondicionado real enquanto fundamento ou realidade de toda cultura em todas suas funções” (TILLICH, 1990, p. 81). Tillich tenta, assim, fundar uma filosofia da religião sobre as exigências contidas em cada uma das objeções dirigidas à religião. Com efeito, é preciso buscar uma nova relação entre religião e cultura, que não parta do condicionado, mas de Deus mesmo. Nesse contexto se insere a proposta tillichiana de uma “teonomia” (TILLICH, 2019, p. 157-159), uma das categorias principais de sua teologia da cultura, que implica o projeto de uma cultura teônoma. Porque a afirmação de autonomia da cultura é uma reação a uma noção de religião que tinha transformado a teonomia em heteronomia, expressão de uma religião que tinha perdido Deus. Em sua luta contra a heteronomia, a cultura tornou-se autônoma. O mesmo se deu com a religião, embora ambas tivessem perdido com essa cisão. Mas a teonomia é vitoriosa enquanto faz irrupção na vida, enquanto o paradoxo do Incondicionado é vivido como relação dialética: assim, toda verdadeira religião é “aquela em que o próprio Deus se entrega; e a falsa religião é aquela em que se procura Deus em vão” (TILLICH, 2019, p. 79).

2.2 O religioso como profundidade da existência

A visão de Tillich sobre o paradoxo de religioso não mudou no decorrer dos anos, a não ser no sentido de uma maior precisão e de uma formulação de suas teses fundamentais. Na obra *Teologia da cultura*, retoma o debate para afirmar a religião com dimensão de profundidade da existência humana e da cultura (TILLICH, 1968b, p. 35). Partindo das reações hostis à religião por parte de teólogos e cientistas, Tillich afirma que a religião é uma dimensão essencial da vida “espiritual”, no sentido em que a filosofia entende esse termo. Os teólogos negam o religioso como dimensão da vida do espírito porque pareceria antes uma criação do espírito humano do que um dom da Revelação divina. Os homens de espírito científico negam o religioso como aspecto permanente do espírito humano, para afirmá-lo como produto de condições psicológicas e sociológicas que variam sem cessar. Embora esses dois grupos se situem nas antípodas, apresentam um caráter comum: os teólogos como os cientistas têm uma mesma ideia da “religião como relação do ser humano com entidades divinas, das quais a crítica teológica afirmará a existência e a crítica científica negará”. Mas “é precisamente essa ideia de religião que torna impossível toda compreensão da religião”. Porque Deus torna-se uma coisa entre as outras cuja existência se deve provar (TILLICH, 1968b, p. 39-41).

Tillich insiste em defender que a religião constitui um aspecto essencial do espírito humano: “Quando dizemos que a religião é um aspecto do espírito humano, queremos dizer que o espírito humano, considerado dessa perspectiva, se nos apresenta como religioso” (1968b, p. 43). O religioso não é, portanto, uma função entre outras, mas a dimensão profunda da existência que implica as outras, a saber: a moral, o conhecimento, a estética, o sentimento (TILLICH, 1968b, p. 43). O aspecto religioso é orientado para o último, o infinito, o Incondicional na vida do espírito: “A religião, no sentido mais amplo e mais fundamental da palavra, é aquela que toca a preocupação última” (TILLICH, 1968b, p. 44-45). Uma tal noção tem pouca relação com a descrição da religião como crença na existência de um ser supremo que se chama Deus, e suas consequências teóricas e práticas. Em seu lugar, “nós nos referimos a uma compreensão não intelectual, mas existencial da religião” (TILLICH, 1968b, p. 89).

Essa compreensão existencial da religião justifica a análise do cristianismo que Tillich faz a seguir, pois o enraíza em sua experiência concreta. O cristianismo pode afirmar que “o Deus que se manifesta em Jesus Cristo é o verdadeiro Deus” graças ao caráter extraordinário do acontecimento cristão, a saber “a criação de uma nova realidade no seio mesmo e nas condições da situação humana”, analisando mais profundamente o universalismo cristão da concepção de Tillich para entender o que nele está em jogo e indicar seus limites (TILLICH, 1968a; REYMOND, p. 1987, p. 3-18), não sem perceber a evolução de sua compreensão entre a filosofia da religião da fase alemã e o último período da fase americana, na perspectiva do cristianismo ao encontro das religiões (TILLICH, 2015, p. 9-115). De qualquer forma, esclarece ele, “a afirmação incondicional enunciada pelo cristianismo não se refere à igreja cristã, mas ao acontecimento sobre o qual a igreja está fundada” (TILLICH, 1968b, p. 90). Esse acontecimento, continua ele, é anunciado pela igreja porque dela faz parte: quando ela não se submete ao juízo pronunciado por ela como vindo de Deus, ela cai na idolatria de si mesma. Essa tentação constitui a grande tentação da igreja católica romana. O protestantismo, completa Tillich, resiste a essa tentação, mas só em princípio, porque na realidade acaba sucumbindo à mesma tentação, sem cessar, de muitas maneiras (TILLICH, 1968b, p. 90-91).

A concepção existencial da religião acarreta para ele duas consequências, pelo menos: primeiro, o desaparecimento do fosso entre os domínios do sagrado e do secular; segundo, a superação do dualismo entre religião e cultura. No primeiro caso, partindo da noção de preocupação última e de seu caráter incondicional, Tillich mostra a implicação do religioso em todos os momentos da vida, em todos seus domínios. Não há mais separação nítida entre sagrado e secular: o universo inteiro torna-se santuário de Deus. Isso significa que “todo dia útil é um dia do Senhor, toda refeição é uma refeição do Senhor, todo trabalho é o cumprimento de uma tarefa divina, toda alegria, uma alegria em Deus”. Enfim, “em todas nossas preocupações preliminares, está presente uma preocupação última que as consagra” (TILLICH, 1968b, p. 90-93). Essa concepção supõe uma nova relação entre religião e cultura: “A religião é o conteúdo (Gehalt) da cultura, a cultura é a forma da religião” (TILLICH, 1968b, p. 92; RICHARD, 1990, p. 21-23). Tillich não hesita em dar nessa última análise de cultura três exemplos de formas culturais pelas quais a religião se atualiza (a linguagem, a

arte, o conhecimento) como também nota algumas influências da igreja na cultura contemporânea (TILLICH, 1968b, p. 98-104).

É preciso ter presente o que Tillich compreende por “conteúdo” (religioso) em oposição à “forma” (cultural). Existem, efetivamente, dois termos em alemão para dizer “conteúdo” que o próprio autor faz questão de distinguir antes de utilizar, a saber: *Gehalt* e *Inhalt*. O termo *Inhalt* refere-se ao conteúdo “objetivo” e concreto, enquanto *Gehalt* designa o conteúdo mais profundo e mais substancial, enquanto indica o sentido e o valor da coisa: assim, “o conteúdo substancial (*Gehalt*) é algo diferente do conteúdo objetivo (*Inhalt*). Por conteúdo objetivo entendemos a realidade objetiva em sua simples existência factual (TILLICH, 1990, p. 38). Por conseguinte, o teólogo da cultura não é criador de cultura, não é produtor nem no domínio das ciências, nem da arte. Sua tarefa é, sobretudo, a de uma atitude crítica, negativa e afirmativa, diante das produções autônomas da cultura.

O “conteúdo substancial” religioso não concorre, em princípio, com os conteúdos “objetivos” das diversas expressões culturais. Assumindo uma atitude crítica, o teólogo orienta todas as expressões culturais ao sentido último, diante do qual se requer uma decisão vital. Com efeito, “uma verdadeira comunicação do Evangelho consiste em tornar possível uma decisão nítida a favor ou contra ele” (TILLICH, 1968b, p. 301-317). Dito de outra maneira, a mensagem cristã não é, propriamente, um conteúdo objetivo a transmitir, mas uma Boa Nova substancial a comunicar em vista de uma decisão: é um conteúdo substancial que preenche toda forma, cuja ausência provoca o vazio do não sentido (RICHARD, 1990, p. 23).

2.3 Uma linha de aresta fundamental

As relações entre fé e religião em Tillich e Barth revelam igualmente seus pressupostos teológicos e antropológicos a partir de um enraizamento comum na tradição da Reforma, mas com diferenças específicas. Como diz o próprio Tillich, o desacordo entre os dois ramos baseia-se em duas doutrinas diferentes: a doutrina do *Extra Calvinisticum*, segundo a qual o finito não é capaz do infinito – o que se traduz em uma cristologia específica, na qual as duas naturezas de Cristo ficam exteriores uma a outra; e o princípio *Infra Lutheranum*, em que o finito é capaz do infinito,

desembocando em uma cristologia da “imanência mútua” das duas naturezas de Cristo (TILLICH, 2002, p. 65).

Barth permanece fiel à concepção calvinista segundo a qual Deus não pode ser apreendido pelo ser humano: *Finitum non est capax infiniti*. Distingue então entre as impossibilidades humanas e mundanas e a “possível impossibilidade divina”. As posições radicais de Barth, que excluíam as tentativas de aproximação entre o ser humano e Deus, sublinham mais a incapacidade do ser humano de atingir Deus. Sendo dado que o ser humano e o mundo estão colocados sob o sinal do julgamento e da negação, é recusado todo laço efetivo com a cultura. A religião, portanto, só é considerada por Barth em seu sentido estrito, situado no nível das representações (JÜNGEL apud DUMAS, 1987, p. 628). O sentido estrito, por sua vez, aponta unicamente os aspectos negativos: a religião não passa de uma “evasão”, um “refúgio” uma “ilusão”; a justiça religiosa é “filha de nosso orgulho e de nosso desespero” (MICHEL, 1982, p. 88). Michel (1982, p. 84-100) mostra o ponto de vista de Barth sobre a crítica da teologia no século 19 e apresenta alguns pontos de paralelismo entre Calvino e Barth. Mas, como dissemos, Barth não rejeita inteiramente a religião, porque ela tem uma função importante: leva o ser humano a seu próprio limite, à fronteira além da qual ele pode encontrar Deus, mas somente mediante a graça. O papel positivo da religião e, portanto, sua razão de ser, é unicamente apontar essa insuficiência humana e revelar a distância que separa o ser humano de Deus. Entretanto, sua característica fundamental permanece sendo a ambiguidade. Barth define assim, ao mesmo tempo, o limite, o sentido e a realidade da religião (BOUILLARD, 1957, p. 53-60).

Para Tillich, contrariamente a Barth, *Finitum capax infiniti*. O ser humano é levado à fé – correlato da religião – pela tomada de consciência do infinito ao qual pertence, mas que não pode possuir como próprio (TILLICH, 1968c, p. 27-31). Tillich está de acordo com Barth em que não há revelação e teologia natural. No entanto, apesar do pecado e da alienação do ser humano, Deus não cessa de manifestar-se em todo tempo e em todo lugar. É por isso que uma análise fenomenológica da religião e da fé torna-se possível conjuntamente com uma teologia. A religião é compreendida em seu sentido amplo, e não como uma função cultural ao lado das outras: é a função da incondicionalidade. O condicionado torna-se mediação do Incondicionado, sem por

isso confundir-se com o Incondicionado mesmo: a religião e a fé dizem respeito à recepção humana de uma iniciativa divina. É o que põe as condições de possibilidade de uma filosofia da religião correlativa a uma teologia da revelação (GABUS, 1969, p. 43-47).

Finalmente, para os dois teólogos, trata-se de superar as ambiguidades da religião. A superação barthiana porém, só se efetua com a substituição da religião pela fé, sendo a fé a expressão da Revelação e da graça de Deus. Enquanto para Tillich, o termo tradicional e restrito da religião adquire um sentido paradoxal em que a superação da religião chama-se sempre religião: “a religião acima da religião” (DUMAS, 1987, p. 627-628).

Embora existam pontos comuns entre a noção de religião em Tillich e a da fé em Barth, seus pressupostos antropológico-religiosos são irreduzíveis e implicam pressupostos teológicos distintos para uma interpretação do cristianismo em sua relação com a cultura e com outras religiões. As noções de fé e de religião em Tillich só podem ser entendidas no quadro de um universalismo da Revelação. Segundo ele, o termo “religião” evoca sempre um sentido e um conteúdo teológicos profundos; e, nesse sentido, não se distingue da fé. Certamente, a “fé” refere-se à pessoa humana, e a “religião” implica mais a realidade humana em geral (ARMBRUSTER, 1971, p. 88). Dito isso, ambas visam a recepção humana de uma iniciativa divina. Revelação, fé e religião implicam a preocupação última de todo ser humano, aquilo que importa definitivamente para nossa realização e salvação.

Barth elabora a noção de fé cristã em oposição à religião para contornar a ambiguidade do religioso. Para Tillich, essa oposição não se deve tomar em consideração porque a ambiguidade não diz respeito unicamente ao que chamamos religião, mas pertence ao humano e é inegável, porque constitui sua alienação fundamental. Por conseguinte, nem a fé nem a religião escapam ao risco da alienação e da ambiguidade. Assim, da mesma forma que a religião pode ser ocasião de profanação e de idolatria, também a fé pode tornar-se igualmente demônica por seu fanatismo e sua intolerância, isto é, uma “fé idolátrica” (GABUS, 1969, p. 44-46). Toda religião traduz e trai, reflete e reforma. Há, pois, uma ambiguidade inerente a todos os

fenômenos religiosos (GOUNELLE, 1986, p. 531). Mas, segundo Tillich (2019, p. 494), é a própria vida que é ambígua.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ambiguidade inerente aos fenômenos religiosos é marca da própria condição humana e, assim, permanece um desafio para a experiência (inclusive a experiência da fé) e para o pensamento (inclusive a teologia). Essa concepção tillichiana é instigante, sobretudo em uma época de tantas manifestações religiosas ambíguas (CAMPOS, 2003, p. 27-38) e intolerâncias inaceitáveis, como no Brasil desse início do século 21. A necessidade de discernir a fé autêntica no seio das experiências religiosas, por mais ambíguas que elas pareçam, não é apenas uma questão doutrinal, mas um problema de sociedade e, nesse passo, uma maneira de repensar a função social das religiões em sociedades abertas, laicas, democráticas e plurais. Por isso, postulamos uma teologia como discernimento (RUBENS, 2008) capaz de, por um lado, abraçar o desafio de compreender a fé cristã como experiência do sentido radical da existência, e, por outro, evitar dois riscos: primeiro, de descartar as mediações religiosas por conta de suas ambiguidades e, segundo, de fazer da experiência religiosa uma necessidade absoluta, o que seria contraditório, pelo menos, com o Deus da revelação cristã. Contra o risco de absolutização da religião, pode-se compreender e reinterpretar a crítica dos mestres da suspeita ou a posição de teólogos como Barth, não fosse o problema de eles caírem no risco oposto da negação (quase) absoluta do valor da religião para a cultura humana. Por isso, importa a coragem de teólogos como Tillich em assumir o risco de interpretar a fé e a religião no seio das ambiguidades da vida. Risco ainda maior se pensamos, como se deve, que, a rigor, “ninguém, com efeito, tem o direito de pronunciar-se sobre a fé do outro, nem aliás, sobre a própria fé. Questão proibida, questão reservada a Deus” (GISEL, 1989, p. 63). Nesse sentido, a teologia cristã, antes de ser juízo da experiência religiosa, deve exercitar um discernimento criterioso da fé, sem confusão ingênua nem separação radical.

REFERÊNCIAS

- ARMBRUSTER, C. J. *La vision de Paul Tillich*. Paris: Aubier-Montaigne, 1971.
- BARTH, K. *Parole de Dieu et parole humaine*. 2.ed. Paris: Les Bergers e les Mages, 1966.
- BERGER, P. (org.). *Le réenchantement du monde*. Paris: Bayard, 2001.
- BONHOEFFER, D. *Résistance et submission*. Genève: Labor et Fides, 1963.
- BOUILLARD, H. *Karl Barth*. Paris: Aubier-Montaigne, 1957. t. 1,2, 3.
- BOUILLARD, H. *Logique de la foi*. Paris: Aubier, 1964.
- BULTMANN, R. La théologie libérale et le récent mouvement théologique (1924). In: BULTMANN, R. *Foi et compréhension: l'historicité de l'homme et la Révélation*. Paris: Seuil, 1970.
- CAMPOS, L. S. Os Novos Movimentos Religiosos no Brasil analisados a partir da perspectiva da Teologia de Paul Tillich. *Correlatio*, São Paulo, v. 2, n. 3, p. 27-38, jan./jun., 2003. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/1799/1784>. Acesso em: 2 abr. 2021.
- CUNHA, C. A. M. Teologia de fronteira: aportes do método da correlação de Paul Tillich. *Correlatio*, São Paulo, v. 15, n. 2, p. 27-51, dez., 2016. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/7072/5595>. Acesso em: 12 maio, 2021.
- DUMAS, M. Le dépassement du concept de religion chez Paul Tillich e chez Karl Barth. In: DESPLAND, M. et al. (dir.). *Religion et culture*. Paris: Cerf; Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1987, p. 617-628.
- GABUS, J. P. *Introduction à la théologie de la culture de Paul Tillich*. Paris: PUF, 1969.
- GAUCHET, M. *Le Désenchantement du monde*. Paris: Gallimard, 1985.
- GISEL, P. Qu'est-ce que croire? Mise en situation théologique. *Recherches de Science Religieuse*, Paris, v. 77, n. 1, p. 63-92, 1989.
- GOUNELLE, A. Foi et religion: esquisse d'une confrontation entre Barth, Bonhoeffer et Tillich. *Études Théologiques et Religieuses*, Paris, v. 61, n. 4, p. 523-532, 1986.
- GROSS, E. O conceito de fé em Paul Tillich. *Correlatio*, São Paulo, v. 12, n. 23, p. 7-26, jan/jun 2013. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/4196/3672>. Acesso em: 14 abr., 2021.
- HIGUET, E. A. As relações entre religião e cultura no pensamento de Paul Tillich. *Correlatio*, São Paulo, v. 7, n. 14, p. 123-143, jul./dez., 2008. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/1035818/7636>. Acesso em: 2 abr. 2021.
- KRAEGE, J. D. Rupture et continuité à l'occasion du centième anniversaire de la naissance de Karl Barth. *Études Théologiques et Religieuses*, Paris, n. 4, p. 497-521, 1986.
- LIBANIO, João Batista. *A religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002.
- MICHEL, M. *Aux prises avec la culture*. De Schleiermacher à Tillich. Paris: Cerf, 1982.
- OLIVEIRA, Pedro Rubens F. de. *O rosto plural da fé: da ambiguidade religiosa ao discernimento do crer*. Ed. rev. e ampl. pelo autor. [São Paulo]: Loyola; [Recife]: Universidade Católica de Pernambuco, 2008.
- RAHNER, Karl. *O cristão do futuro*. São Paulo: Cristã Novo Século, 2004.

- REYMOND, B. Troeltsch, Schweitzer, Tillich ou les voies d'un christianisme désabolutisé. *Rev. Laval théologique et philosophique*, Québec, v. 43, n. 1, p. 3-18, 1987.
- RICHARD, J. Introduction. In: TILLICH, P. *La dimension religieuse de la culture*. Paris: Cerf; Genève: Labor et Fides; Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1990.
- RUBENS, P. *O rosto plural da fé*. Da ambiguidade religiosa ao discernimento do crer. São Paulo: Loyola, 2008.
- TILLICH, P. What is wrong with the "Dialectic" theology. *The Journal of Religions*, Chicago, v. 15, n. 2, p. 127-145, 1935.
- TILLICH, P. *Le christianisme et les religions*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968a.
- TILLICH, P. *Théologie de la culture*. Paris: Planète, 1968b.
- TILLICH, P. *Dynamique de la foi*. Paris-Tournai: Casterman, 1968c.
- TILLICH, P. *La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante*. Paris: Cerf, 1972.
- TILLICH, P. *La dimension religieuse de la culture*. Paris: Cerf; Genève: Labor et Fides; Québec: Presses de l'Université Laval, 1990.
- TILLICH, P. Projet de Preface à la Théologie systématique. In: GOUNELLE, André. *Dieu au-dessus de Dieu*. Paris: Les Bergers et les Mages, 1997.
- TILLICH, P. *Réflexions autobiographiques*. Paris: Cerf; Genève: Labor et Fides; Québec: Presses de l'Université Laval, 2002.
- TILLICH, P. *Le christianisme et la reencontre des religions*. Genève: Labor et Fides, 2015.
- TILLICH, P. *Teologia Sistemática*. 8. ed. rev. São Leopoldo: Sinodal, 2019.