

FACULDADES EST  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

PABLO FERNANDO DUMER

**EPISTEMOLOGIA DA GRAÇA: UM ESTUDO DO PENSAMENTO DE PAUL  
TILLICH E SUAS CONTRIBUIÇÕES À TEOLOGIA PROTESTANTE BRASILEIRA**

São Leopoldo

2021



PABLO FERNANDO DUMER

**EPISTEMOLOGIA DA GRAÇA: UM ESTUDO DO PENSAMENTO DE PAUL  
TILLICH E SUAS CONTRIBUIÇÕES À TEOLOGIA PROTESTANTE BRASILEIRA**

Tese de Doutorado  
Para a obtenção do grau de  
Doutor em Teologia  
Faculdades EST  
Programa de Pós-Graduação em Teologia  
Área de Concentração: Teologia  
Fundamental-Sistemática  
Linha de Pesquisa: Teologia  
Contemporânea em Perspectiva Latino-  
Americana

Pessoa Orientadora: Prof. Dr. Valério Guilherme Schaper

São Leopoldo

2021

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

D888e Dumer, Pablo Fernando  
Epistemologia da graça : um estudo do pensamento de Paul Tillich e suas contribuições à teologia protestante brasileira / Pablo Fernando Dumer; orientador Valério Guilherme Schaper. – São Leopoldo : EST/PPG, 2021.  
283 p. ; 31 cm

Tese (doutorado) – Faculdades EST. Programa de Pós-Graduação. Doutorado em Teologia. São Leopoldo, 2021.

1. Tillich, Paul - 1886-1965. 2. Socialismo e religião. 3. Protestantes - Brasil. I. Schaper, Valério Guilherme, orientador. II. Título.

PABLO FERNANDO DUMER

**EPISTEMOLOGIA DA GRAÇA: UM ESTUDO DO PENSAMENTO DE PAUL  
TILlich E SUAS CONTRIBUIÇÕES À TEOLOGIA PROTESTANTE BRASILEIRA**

Tese de Doutorado  
Para a obtenção do grau de  
Doutor em Teologia  
Faculdades EST  
Programa de Pós-Graduação em Teologia  
Área de Concentração: Teologia  
Fundamental Sistemática

Data de Aprovação: 05 de agosto de 2021

PROF. DR. VALÉRIO GUILHERME SCHAPER (PRESIDENTE)  
Participação por webconferência

PROF. DR. WILHELM WACHHOLZ (EST)  
Participação por webconferência

PROF. DR. ONEIDE BOBSIN (EST)  
Participação por webconferência

PROF. DR. EDUARDO GROSS (UFJF)  
Participação por webconferência

PROF. DR. ETIENNE HIGUET (UMESP)  
Participação por webconferência



*A meu pai, Braulino Dumer*  
*\* 27/02/1964*  
*† 03/09/2021*



## AGRADECIMENTOS

É natural que no final de um processo longo e tão cheio de momentos variáveis como é o doutorado, se expresse gratidão. Os motivos que me levam à gratidão são muitos e com papéis diferentes.

Em primeiro lugar agradeço minha família, especialmente na pessoa de minha mãe, por todo amor dispensado em toda a vida, que me formou o caráter e tanto apoiou, incentivou e possibilitou a jornada que percorri até aqui. A ela dedico minha história acadêmica e futura vida profissional.

E na ausência da família, pelos muitos quilômetros que nos separam fisicamente, expressei minha gratidão a amigos e amigas que estiveram do meu lado nas horas felizes e angustiantes: os cafés, as cervejas, os vinhos, as conversas e a paciência. Ninguém vai muito longe se a caminhada for sozinha e muito obrigado por não me abandonarem mesmo quando os estudos, e os sentimentos advindos dele, me colocavam em isolamento. Também aos amigos na Alemanha que deram apoio à realização dessa pesquisa com a disponibilização de materiais que não conseguia acesso no Brasil.

Agradeço também meu orientador, Prof. Dr. Valério Schaper, pelas conversas desafiadoras e esclarecedoras que me ajudaram a encontrar o caminho do desenvolvimento dessa tese. E aqui agradeço também ao primeiro orientador, que se ocupou da primeira metade do doutorado e do mestrado, Prof. Dr. Rudolf von Sinner, por ter me apoiado no início desse processo que é a vida acadêmica.

Há muitos professores e professoras que poderia agradecer, que fizeram parte da minha formação intelectual, dos quais absorvi opções por referências, conceitos e maneiras de pensar. No lugar de listar, gostaria de agradecer aqui a todo o corpo docente dessa casa de formação que se tornou meu lar intelectual e afetivo, *alma mater*. Estende-se também aqui o agradecimento ao corpo técnico da Faculdade EST, especialmente à sua biblioteca, pelo suporte dado nesses anos de pesquisa, pela solicitude em ajudar e tornar minha vida mais fácil.

Claro, pessoa de fé que sou, agradeço a Deus, minha fonte inesgotável de amor e sabedoria. Tenho gratidão pela minha vivência religiosa na Igreja Evangélica de

Confissão Luterana no Brasil, na Pastoral Popular Luterana, também pela oportunidade do intercâmbio através de bolsa do *Deutsches Nationalkomitee* da Federação Luterana Mundial, a partir de onde comecei a mergulhar na obra de Paul Tillich para até hoje não sair. Agradeço que minha vocação teológica permaneceu acesa para suportar o esforço dessa pesquisa e seu preço pessoal.

Por último, mas não menos importante, agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, o CNPq, pela bolsa que me concedeu e me propiciou a dedicação a essa pesquisa, sem a qual não poderia ter cursado o doutorado, e às lideranças políticas do nosso país que ainda lutam pela educação, a cultura, a liberdade e a ciência. Meus votos que em breve o conhecimento volte a prosperar nessa nação e que jamais seja esquecida sua importância na transformação de vidas e da sociedade como um todo.

Minha gratidão eu gostaria de expressar nas seguintes palavras, de um autor cearense chamado Belchior:

Quero desejar, antes do fim,  
Pra mim e os meus amigos  
Muito amor e tudo mais.  
Que fiquem sempre jovens  
E tenham as mãos limpas  
E aprendam o delírio com coisas reais.  
Não tome cuidado,  
Não tome cuidado comigo.  
O canto foi aprovado  
E Deus é seu amigo.  
Não tome cuidado,  
Não tome cuidado comigo.  
Que eu não sou perigoso,  
Viver é que é o grande perigo.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Canção: Antes do Fim. Compositor: Belchior. Álbum: Alucinação. Ano: 1976.

*Amar e mudar as coisas me interessa mais.*

Belchior



## RESUMO

A presente tese realiza um estudo a respeito do pensamento do teólogo teuto-estadunidense Paul Tillich, delimitando esse estudo ao período aqui chamado de alemão, entre 1919 e 1933. Analisa a constituição histórica de seu pensamento, mediante o contexto histórico, político, social e cultural da República de Weimar, além de seus antecedentes imediatos. Situa, dessa forma, a formação do pensamento de Tillich como contextual ao seu ambiente. Em seguida, analisa as fontes de formação de seu pensamento e realiza a leitura e interpretação de alguns de seus escritos-chave que dão uma noção suficiente de sua obra e pensamento de forma a compreender qual é a teologia tillichiana, especialmente no que diz respeito à correlação entre os temas da teologia da cultura e do socialismo religioso. Realizada essa análise da formação do seu pensamento, do ponto de vista histórico e intelectual, procura-se pelas contribuições desse seu pensamento à teologia protestante brasileira contemporânea. Para tal, parte inicialmente para a análise de sua recepção bem como para a formação do protestantismo brasileiro atentando-se para a relação do protestantismo com o tema da cultura no Brasil. Essa análise é necessária para se postular as contribuições de Tillich à teologia brasileira, mas igualmente importante é procurar por chaves conceituais e pontes epistemológicas sobre o que se pensa por cultura, pela sociedade e quais são os desafios que se apresentam para os quais se procura contribuição no pensamento de Tillich. O último capítulo, por fim, apresenta os argumentos dessa tese, tais como a respeito do método, da correlação do socialismo religioso e teologia da cultura na teologia de Tillich, a respeito da teologia da história de Tillich e sua relação com a escatologia bem como a importância da consideração da ambiguidade no pensamento tillichiano. Esses argumentos nos direcionam para a última parte do capítulo final na qual se procura pistas para o desenvolvimento de uma epistemologia teológica que dê conta dos desafios contemporâneos à teologia e da maneira como a teologia de Tillich pode nos ajudar na construção desse modo de pensar, isto é, socialista, protestante e epistemologicamente *da* cultura.

**Palavras-chave:** Paul Tillich. Protestantismo. Teologia da Cultura. Socialismo Religioso. Epistemologia Teológica.



## ABSTRACT

This thesis conducts a study of the thought of the German-American theologian Paul Tillich, delimiting this study to the period here called German, between 1919 and 1933. It analyzes the historical constitution of his thought, through the historical, political, social and cultural context of the Weimar Republic, in addition to its immediate antecedents. In this way, it situates the formation of Tillich's thought as contextual to its environment. Then, it analyzes the sources of formation of his thought and performs the reading and interpretation of some of his key writings that give a sufficient notion of his work and thought in order to understand what the Tillichian theology is, especially with regard to correlation between the themes of cultural theology and religious socialism. After performing this analysis of the formation of his thought, from the historical and intellectual point of view, we search for the contributions of his thought to contemporary Brazilian Protestant theology. To this end, it starts by analyzing its reception as well as the formation of Brazilian Protestantism, paying attention to the relationship between Protestantism and the theme of culture in Brazil. This analysis is necessary to postulate Tillich's contributions to Brazilian theology, but equally important is to look for conceptual keys and epistemological bridges about what is thought about culture, society and what are the challenges that are presented for which contribution is sought in Tillich's thinking. The last chapter, finally, presents the arguments of this thesis, such as about the method, the correlation of religious socialism and theology of culture in Tillich's theology, about Tillich's theology of history and its relationship with eschatology as well as the importance of considering the ambiguity in Tillichian thought. These arguments direct us to the last part of the final chapter where clues are sought for the development of a theological epistemology that addresses contemporary challenges to theology and how Tillich's theology can help us to build this way of thinking, that is, socialist, Protestant and epistemologically *of* culture.

**Keywords:** Paul Tillich. Protestantism. Theology of Culture. Religious Socialism. Theological Epistemology.



# SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	<b>17</b>
<b>2 A CONTEXTUALIZAÇÃO DA TEOLOGIA DE PAUL TILLICH NO PERÍODO ALEMÃO: 1918 – 1933</b> .....	<b>31</b>
<b>2.1 PAUL TILLICH E A SITUAÇÃO DA REPÚBLICA DE WEIMAR</b> .....	<b>32</b>
2.1.1 Trincheiras e Fronteiras .....	33
2.1.2 Zaratustra nas Florestas de Champagne.....	40
2.1.3 Cronologia do Kairós .....	43
2.1.4 Um Caos Criativo.....	49
2.1.5 A Decisão de Tillich .....	58
<b>2.2 A CULTURA DE WEIMAR: NASCEDOURO DA TEOLOGIA DA CULTURA TILLICHIANA</b> .....	<b>62</b>
2.2.1 As Fronteiras da Alemanha .....	63
2.2.2 A Política entre Polos .....	66
2.2.3 O Princípio Católico e a Substância Protestante .....	69
2.2.4 Mãos à Obra na Cultura de Weimar .....	72
<b>2.2.4.1 A sociedade dos poetas vivos e mortos</b> .....	<b>73</b>
<b>2.2.4.2 Fragmentariedade e totalidade na cultura de Weimar</b> .....	<b>76</b>
<b>2.3 A ANSIEDADE DE SER</b> .....	<b>80</b>
<b>3 A ANÁLISE DO DESENVOLVIMENTO DO PENSAMENTO DE PAUL TILLICH</b> .....	<b>85</b>
<b>3.1 A FORMAÇÃO DO PENSAMENTO TILLICHIANO</b> .....	<b>86</b>
3.1.1 Para o Infinito e Aquém .....	86
3.1.2 Incondicional e Condicional em Schelling e Tillich .....	93
3.1.3 Da Mística para o Socialismo Religioso .....	102
<b>3.1.3.1 Os primórdios: teologia e cultura</b> .....	<b>103</b>
<b>3.1.3.2 O desenvolvimento: teologia e realidade</b> .....	<b>106</b>
3.1.4 A Teonomia como uma Ética para o Socialismo .....	111
<b>3.2 TILLICH E O SOCIALISMO RELIGIOSO</b> .....	<b>113</b>
3.2.1 O Socialismo como Questão para Tillich .....	114
3.2.2 Uma Teologia Profética.....	123
3.2.3 As Últimas Coisas .....	133
<b>3.3 LÁ E DE VOLTA OUTRA VEZ</b> .....	<b>145</b>
<b>4 O PROTESTANTISMO E A SITUAÇÃO TILLICHIANA NO BRASIL</b> .....	<b>149</b>
<b>4.1 A CORRELAÇÃO ENTRE TILLICH E O PROTESTANTISMO NO BRASIL</b> 150	
4.1.1 Atravessando o Atlântico e os Trópicos .....	153
4.1.2 Proselitismo ou Gueto! .....	157
4.1.3 Fronteiras e Protestos.....	160
<b>4.1.3.1 Uma nova esperança</b> .....	<b>161</b>
<b>4.1.3.2 O império contra-ataca</b> .....	<b>166</b>
4.1.4 A Que(m) Protesta o Protestantismo? .....	171
<b>4.2 BUSCANDO PONTES DE CORRELAÇÃO ENTRE TILLICH E OS DESAFIOS DO PROTESTANTISMO BRASILEIRO</b> .....	<b>176</b>
4.2.1 Missão e Cultura .....	178
4.2.2 Reorganizando a Sociologia Tillichiana .....	183
<b>4.2.2.1 Autonomia e solidão</b> .....	<b>184</b>

<b>4.2.2.2 Heteronomia e conquista</b> .....	<b>190</b>
4.2.3 Ressimbolizar o Mundo: a Tarefa .....	195
<b>4.3 O RETORNO DA CULTURA</b> .....	<b>201</b>
<b>5 NA FRONTEIRA ENTRE TILLICH E A TEOLOGIA PROTESTANTE CONTEMPORÂNEA</b> .....	<b>205</b>
<b>5.1 RELEITURA DA TEOLOGIA TILLICHIANA</b> .....	<b>206</b>
5.1.1 A Teologia da Cultura e o Socialismo Religioso .....	210
5.1.2 “Anunciação” do <i>Kairós</i> .....	220
5.1.3 Deus e o Diabo na Terra do Sol .....	233
<b>5.2 A CHAVE DE LEITURA TILLICHIANA: GRAÇA E NATUREZA</b> .....	<b>241</b>
5.2.1 Tempos Modernos .....	242
5.2.2 Presença e Ausência .....	250
5.2.3 Divino Maravilhoso .....	258
<b>5.3 SÍNTESE FINAL</b> .....	<b>268</b>
<b>6 CONCLUSÃO</b> .....	<b>273</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>283</b>

# 1 INTRODUÇÃO

Esta pesquisa para tese de doutorado em teologia é fruto de muitos anos de leitura e reflexão sobre a obra de um dos teólogos mais importantes do século XX, Paul Tillich (1886-1965). Cada nova obra estudada ou cada vez que retornava a uma de suas obras era como se o mergulho por seu pensamento fosse um pouco mais profundo. O início de minha pesquisa em Tillich foi especialmente sobre obras do seu período estadunidense (1933-1965), como *A Coragem de Ser, Dinâmica da Fé* e a *Teologia Sistemática*. O projeto dessa tese é mergulhar nos fundamentos de seu pensamento e ler, de uma maneira nova, as obras do seu período inicial alemão (1919-1933), obras nas quais estabeleceu as bases para a teologia da cultura, para o conceito de “princípio protestante” e para o socialismo religioso. À medida que fui lendo seus escritos, passei a perceber que esses temas estão correlacionados em sua formação, por isso o objetivo não poderia ser outro que entender a formação de seu pensamento e os fundamentos teóricos e contextuais de seu desenvolvimento. Realizando essa incursão pela história de sua obra, decifrando seu método, dissecando seus conceitos, pretende-se compreender como “funciona” a teologia de Tillich para melhor aplicá-la, traduzi-la e desafiá-la com, na e para a teologia protestante brasileira. O tema desta pesquisa, portanto, é a contribuição da teologia da cultura de Paul Tillich para a teologia protestante brasileira. A tese investiga os fundamentos da teologia da cultura tillichiana a partir de sua formação entre 1919 e 1933, na Alemanha, e sistematiza suas ferramentas de análise teológica da sociedade, a fim de compreender as relações e atualidade da teologia de Tillich para a teologia protestante brasileira. O principal problema, assim, diz respeito à maneira como a teologia de Paul Tillich parte de sua situação histórica específica e retorna a esta como ferramenta de análise religiosa da sociedade.

Um dos maiores teólogos luteranos brasileiros, Vítor Westhelle, assim se refere à Tillich:

Provavelmente Paul Tillich é o teólogo do século 20 que causou o maior impacto *tanto* sobre a teologia *como* sobre a vida cultural do mundo ocidental. Diferentemente de outras grandes mentes teológicas, Tillich mergulhou e encharcou o cerne de sua teologia no ambiente cultural dos meados do século 20 e aprendeu a ler os “sinais dos tempos” em ambos os lados do mundo do Atlântico Norte. Diferentemente da prescrição de Barth de ter a Bíblia em uma mão e o jornal na outra, Tillich codificou a Bíblia no jornal, e

vice-versa. Por isso ele é um bom candidato para qualquer pessoa consultar sobre o que o Ocidente percebe como os desafios básicos com que se confronta a teologia e que pauta teológica deveria ser discutida.<sup>2</sup>

Paul Tillich declarava-se como teólogo da fronteira.<sup>3</sup> Ele diz isso para se referir a diversos fatores que o dispõem num lugar de diálogo e relação, por exemplo, entre a filosofia e a teologia, ou entre a Alemanha e os Estados Unidos da América etc. Minha identificação com a teologia de Tillich inicia-se com essa identificação de fronteira. Tillich nasceu em 1886, na Alemanha, em um ambiente idealista, protestante e burguês. Foi na Primeira Guerra que o pensamento de Tillich passou por sua primeira fronteira, quando passa de um sonhador tradicional para um militante socialista.<sup>4</sup> Mas é com a ascensão do nazismo e sua demissão de sua cátedra de professor que Tillich passa por sua fronteira mais marcante e evidente. Ele é quase que obrigado a emigrar para os Estados Unidos da América, vivendo assim para além de sua fronteira natal e tendo que fazer e refazer sua teologia a partir desta nova perspectiva, lugar e idioma. Conheci Tillich na situação de estrangeiro, quando realizei intercâmbio em Munique, durante a graduação em teologia. No intercâmbio, frequentei um seminário sobre o livro *A Coragem de Ser*, que Tillich redigiu exatamente na condição de estrangeiro no ano de 1952. Como um estrangeiro na Alemanha, iniciei minha história de pesquisa sobre o pensamento de Tillich, debruçando-me cada passo mais adentro de sua teologia. Descubri-me como tillichiano, como um teólogo profundamente preocupado com os desafios do mundo contemporâneo, sua situação histórica, a ansiedade humana, a relação da fé com a cultura, da Igreja com política e sociedade, bem como um socialista e pessoa interessada pelas manifestações culturais e artísticas, especialmente brasileiras. A identificação com a teologia de Tillich produziu um trabalho escrito durante o intercâmbio, *Ontologischer Mut: Eine Erörterung des Mutverständnis bei Paul Tillich* (Coragem Ontológica: uma discussão sobre a compreensão de coragem em Paul Tillich), o trabalho de conclusão de curso do bacharelado em teologia chamado *A Coragem como ferramenta de cura no Aconselhamento Pastoral: uma proposta de cura ontológica a partir da superação*, assim como a dissertação de mestrado, defendida em março de 2017, chamada O

---

<sup>2</sup> WESTHELLE, Vítor. **O Deus escandaloso**: o uso e abuso da cruz. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2008, p. 153-154.

<sup>3</sup> ROOS, Jonas. A Relação entre Teologia e Filosofia no Pensamento de Paul Tillich. In: MUELLER, Enio R.; BEIMS, Robert Walter. **Fronteiras e interfaces**: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2005. p. 145.

<sup>4</sup> MUELLER, Enio R. Paul Tillich: Vida e Obra. In: MUELLER; BEIMS, 2005, p. 19-20.

*Ser Humano entre a Angústia e a Coragem: uma antropologia teológica para a pós-modernidade.*

Apesar de ter morrido em 1965, Tillich ainda é um teólogo atual. É estudado e debatido no Brasil, sobretudo através da revista *Correlatio*, da Universidade Metodista de São Paulo. Pela própria característica do pensamento de Tillich, ele é estudado em uma grande gama de pesquisas, tais como a relação entre revelação e razão, a cultura, psicologia, política, ética, diálogo inter-religioso, pentecostalismo, entre outros. Pela sua atualidade e pela diversificação de sua pesquisa, podemos afirmar que Tillich continua sendo um dos teólogos mais importantes e relevantes para a teologia contemporânea. Pela amplitude dos temas pesquisados a partir de Tillich, pela localização de suas chaves e categorias de pensamento na fronteira, isto é, em metodológico diálogo com a filosofia, as ciências, a cultura, a política, as artes, outras religiões, com a subjetividade, bem como a própria obra de Tillich ser fruto de seu envolvimento pessoal com os temas que escreveu, fazem de seu pensamento uma teologia a partir da situação, ou seja, tendo a situação como lugar de partida para a elaboração teológica, como um discurso que irrompe desde a situação e não uma teologia que discursa a partir do alto. Por isso, Tillich é um importante suporte teológico para a teologia contemporânea, especialmente uma teologia protestante, inclusiva, libertadora e ecumênica, no sentido de “para toda a terra”. Esta pesquisa persegue os fundamentos da teologia da cultura, isto é, a interpretação teológica de Tillich da sociedade. Este tema, a meu ver, é de grande importância em sua obra e contextualmente para nosso país e momento histórico. A pergunta pela relação religião e cultura pulsa no debate público do Brasil e merece ser pesquisado e discutido a partir da base conceitual de Tillich.

Cresce a influência de igrejas, especialmente grandes igrejas neopentecostais, na mídia, na política, na cultura e na sociedade em geral. No âmbito político, há uma frente política considerável, chamada de *Bancada Evangélica*, que reúne políticos de diversos partidos. Essa bancada possui forte atuação em temas de direitos sociais, como família, sexualidade e aguda militância contra a causa LGBT, feminista, ou mesmo, a assim dita, “de esquerda”. Não há uma secularização que permitisse dizer que no Brasil religião e sociedade, política, não se misturam. É preciso, contudo, perguntar pelos pressupostos teológicos sobre os quais se elabora essa relação, pelo princípio protestante que orienta a interpretação teológica da vida para além da vida

de fé. Sem dúvida, há um sistema de pensamento e projeto de ação na agenda de vastos setores chamados protestantes no que diz respeito à política e à cultura, isto é, sua relação com o ambiente além de suas fronteiras denominacionais. Existe uma “teologia política” e uma “teologia da cultura” no Brasil que se diz protestante, mas é de se perguntar se é a mesma teologia de Tillich, inclusive se perguntar o que significa, a partir de Tillich, dizer “protestante”. Não há em Tillich uma teologia que entra em cruzada contra o mundo, contra a política e contra a cultura. Sua teologia, ao contrário, se faz em diálogo, relação e partindo da sociedade, da cultura. Refletir academicamente sobre uma teologia protestante, brasileira e contemporânea a partir, quer dizer, partindo da sociedade e da cultura é uma necessidade. Dessa necessidade, emerge Tillich como subsídio teórico e metodológico. Pensar política e cultura, a partir de Tillich, não é pensar sobre dois âmbitos diferentes, mas pensar sobre a situação do ser humano no mundo que a cada ato político ou expressão cultural busca uma realização última, e, portanto, é um ato e uma expressão teológicos. Outro fator que fez emergir o pensamento de Tillich nesse contexto foi a comemoração, na ocasião do início desse doutorado em 2017, dos quinhentos anos da Reforma Protestante, tida como um marco histórico importante para diversas igrejas protestantes e mesmo para a Igreja Católica e a sociedade como um todo. Uma vez completado quinhentos anos de um movimento chamado protestante, e rememorado suas contribuições para o ocidente, é de se perguntar pelas contribuições que o protestantismo ainda tem a dar para nossa sociedade, especialmente a brasileira. Apesar de ser um pensador luterano, a obra de Tillich ultrapassa as barreiras confessionais, transcende o confessionalismo ao dar sentido protestante a expressões de luta política e produção cultural como um todo. A grande contribuição de Tillich, nesses “novos quinhentos”, é oferecer ao protestantismo base para expandir suas fronteiras de diálogo e debate com o meio público, ecumênico e secular.

Alguns trabalhos recentes na teologia de Tillich se destacam como fonte de análise para esta tese, para melhor compreender e interpretar a teologia tillichiana. Auxilia-nos, nessa interpretação da relação da análise da cultura de Tillich e o socialismo religioso, o teólogo chinês Francis Ching-Wah Yip, cujo livro *Capitalism as religion? A study of Paul Tillich's interpretation of modernity* (Capitalismo como religião? Um estudo da interpretação de Paul Tillich da modernidade) de 2009, que

discute a análise teológica de Tillich sobre o capitalismo e a modernidade em relação com a Escola de Frankfurt, onde Tillich foi professor entre 1929 e 1933, e outro importante teólogo alemão do século XX, Jürgen Moltmann. No Brasil, uma das principais referências na pesquisa em Tillich é o teólogo Etienne Higué. Higué publicou recentemente, em 2017, um livro onde discute a correlação da teologia de Tillich com o socialismo, *A teologia de Paul Tillich: utopia, esperança e socialismo*, fruto de sua pesquisa que relaciona a teologia tillichiana, entre outros temas, à *Teologia da Esperança* de Jürgen Moltmann e à *Teologia da Libertação* de Gustavo Gutiérrez. Essa obra recente dá fôlego à pesquisa de Tillich nessa área pouco desenvolvida ultimamente e cada vez mais atual. Na mesma linha, o cientista da religião Jorge Pinheiro publicou no mesmo ano uma obra intitulada *Teologia Socialista*. Aqui, diferentemente, Pinheiro aproxima as teologias de Tillich e Enrique Dussel. Um estudo sobre a teologia da cultura em diálogo com a cultura do Brasil foi feito pelo teólogo anglicano Carlos Eduardo Calvani e se encontra publicado, por exemplo, no livro *Teologia da Arte* de 2010, obra essa que é de referência para qualquer análise e diálogo da teologia tillichiana e o contexto brasileiro. Essas obras influenciam essa pesquisa e sua leitura influencia minha própria leitura de Tillich.

Para perseguir nosso tema de pesquisa, dividimos a tese em quatro capítulos, que começam nessa localização situacional da teologia de Tillich e vai até o capítulo final que apresenta as contribuições dessa pesquisa. O primeiro capítulo chama-se *A Contextualização da Teologia de Paul Tillich no Período Alemão: 1918-1933*. A digressão para o ano de 1918 é importante para captar os eventos desse ano, como o fim da guerra, a derrocada do império, a proclamação da república e a tentativa de revolução como eventos de suma importância no desenvolvimento do pensamento de Tillich. Jorge Pinheiro, na apresentação ao livro *Teologia da Cultura*, define a teologia de Tillich como feita a partir do contexto histórico e cultural.<sup>5</sup> Ficou claro para esta pesquisa que ela precisava investigar como a teologia de Tillich e a sua situação (histórica, social, política e cultural) se correlacionam. Precisa-se também investigar como o pensamento de Tillich se posiciona criticamente no campo teológico para, por fim, compreender o conceito do princípio protestante na teologia da cultura e suas contribuições para o protestantismo contemporâneo. O capítulo, assim, busca compreender a forma como se relacionam e estão interdependentes em Tillich a

---

<sup>5</sup> TILLICH, Paul. **Teologia da cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009. p. 15.

teologia da cultura e o socialismo religioso e como o seu pensamento está relacionado com o seu contexto histórico, político, cultural e teológico, através da análise de seu envolvimento em seu próprio contexto. Tillich nasceu, obteve sua formação acadêmica e tornou-se pastor na Alemanha imperial. A sua experiência como capelão nas trincheiras da Primeira Guerra Mundial o impactou profundamente. De volta à Alemanha, tornou-se professor em Berlim onde esteve envolvido em círculos do socialismo religioso. Na Alemanha da década de vinte, desenvolveu as primeiras linhas da teologia da cultura, do conceito de *kairós* e do posicionamento como socialista religioso. Em 1933, foi demitido da cátedra como professor em Frankfurt pelos nazistas por conta desse posicionamento. Conforme ele escreveria mais tarde: a teologia da cultura nasce de uma pergunta política, e essa de um momento de crise no mundo de Tillich.<sup>6</sup> Tais experiências e posicionamentos refletem a relação de Tillich com a história política e cultural da República de Weimar, mais precisamente, o relacionamento da religião com a cultura em uma sociedade recentemente democratizada.

O objetivo do capítulo é maior que apenas estabelecer um plano de fundo histórico ou biográfico. O capítulo quer, isso sim, demonstrar como o pensamento de Tillich parte de seu contexto, está envolvido nesse e como esse postula as motivações a partir das quais o teólogo desenvolve seus escritos. As fontes de análise histórica priorizam a relação com a vida e obra de Tillich. Para tal, a pesquisa se baseia, além de obras sobre a história da República de Weimar, nas biografias de Tillich. A principal biografia para se entender a construção do pensamento de Tillich, além de *Na Fronteira (On the boundary)*, do próprio autor, é a biografia de Wilhelm e Marion Pauck. Outra obra que discute a formação e os temas da teologia de Tillich é dos teólogos alemães Werner Schüssler e Erdmann Sturm. O primeiro capítulo é dividido em duas seções. A primeira, *Paul Tillich e a Situação da República de Weimar*, analisa o contexto histórico do período delimitado com uma pequena digressão aos antecedentes, como a Primeira Guerra e a formação do Império Alemão, e analisa também os eventos políticos, a situação social, correlacionando a biografia de Tillich com esses eventos e as obras, por data de publicação, dentro de cada um desses contextos. A segunda, *A Cultura de Weimar: Nascedouro da Teologia da Cultura*

---

<sup>6</sup> TILLICH, Paul. **A Era Protestante**. São Paulo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1992. p. 84.

*Tillichiana*, é uma análise da sociedade, das instituições religiosas e políticas que dão forma a mesma e as produções culturais, que dão um melhor entendimento dos eventos políticos de Weimar e demonstra a situação cultural que provoca a teologia da cultura de Tillich: a efervescência revolucionária.

O segundo capítulo chama-se *A Análise do Desenvolvimento do Pensamento de Paul Tillich* e realiza, de forma breve, a leitura das influências filosóficas e teológicas que formaram o pensamento de Tillich, para podermos entender com quais instrumentos ele estabelecia a relação da teologia com a cultura e com o socialismo. Dado o recorte histórico e analisado o seu contexto, a pesquisa se orienta pelos escritos de Tillich nesse período. Faz a leitura desses escritos fundamentais de Tillich onde esta relação é pensada e construída. Igualmente importante é realizar a leitura da relevância do socialismo religioso na vida e na obra de Tillich e como ele pensava este, isto é, em que termos Tillich pensa o socialismo religioso e como esse está imbricado com o seu projeto teológico como um todo. O segundo capítulo divide-se também em duas seções. A primeira, *A Formação do Pensamento Tillichiano*, analisa as influências filosóficas e teológicas de Tillich. Investiga-se a relação entre a teologia de Tillich e sua primeira influência, a partir de quem elaborou suas teses em teologia e filosofia, o filósofo do romantismo alemão Friedrich Schelling. Destaca-se sua tese em teologia: *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophier Entwicklung* (Mística e consciência de culpa no desenvolvimento filosófico de Schelling) de 1912. É do romantismo alemão, de sua influência schellinguiana, que Tillich retira os conceitos de profundidade, incondicionado e, posteriormente, a preocupação última, que orientam de fundo a formação de sua teologia da cultura. Esse escrito, contudo, ainda se data antes do período analisado, pós-Primeira Guerra. Imediatamente após a guerra, Tillich proferiu a importantíssima palestra na sociedade kantiana de Berlim, “Sobre a ideia de uma teologia da cultura” (*Über die Idee einer Theologie der Kultur*), em 16 de abril de 1919.<sup>7</sup> Nas bases da teologia da cultura está principalmente a análise da estrutura da cultura ocidental, a história do pensamento ocidental e uma antropologia teológica, que se articula nos conceitos de autonomia, heteronomia e teonomia. Aqui há a construção de uma teologia crítica tanto ao dogmatismo teológico, da heteronomia, como da sociedade burguesa autônoma encerrada em si mesma e

---

<sup>7</sup> SCHÜSSLER, Werner; STURM, Erdmann. **Paul Tillich**: Leben, Werk, Wirkung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007. p. 10.

busca bases para uma nova relação entre religião e sociedade, entre teologia e cultura, ou seja, a teonomia.

A segunda seção, *Tillich e o Socialismo Religioso*, trabalha o desenvolvimento do pensamento próprio de Tillich a respeito do socialismo. Já na primavera de 1919, Tillich passou a frequentar reuniões do Partido Socialdemocrata Independente (USPD).<sup>8</sup> Desse primeiro encontro com o socialismo partidário surgiu o escrito “Cristianismo e Socialismo” (*Christentum und Sozialismus*), que viria a dar forma ao texto “O Socialismo como Questão da Igreja” (*Der Sozialismus als Kirchenfrage*).<sup>9</sup> Aqui há uma crítica teológica ao capitalismo e à sociedade autônoma. Trata-se da mesma estrutura de pensamento, o que desenvolverá a teologia da cultura e o socialismo religioso tillichiano como dois aspectos da mesma teologia. A culminação desse processo construtivo será efetivada nos anos trinta, em Frankfurt, através do artigo *O princípio protestante e a situação do proletariado*,<sup>10</sup> de 1931, e do livro *A Decisão Socialista* (*Die sozialistische Entscheidung*), de 1933, que foi queimado em praça pública pelos nazistas e acarretou na demissão de Tillich de sua cátedra como professor de filosofia da universidade e sua emigração aos Estados Unidos da América. Entretanto, para analisar o socialismo religioso mais próprio de Tillich é preciso considerar a corrente em si e um de seus principais nomes com quem Tillich opôs-se, tanto no socialismo religioso, como na teologia dialética, ou seja, o teólogo reformado suíço Karl Barth. O artigo *O cristão na sociedade* de 1919 apresenta algumas das teses barthianas do socialismo.<sup>11</sup> A diferenciação entre o socialismo religioso de Barth e de Tillich apresentará de maneira mais clara tanto o aspecto luterano da teologia tillichiana como o programa teológico de Tillich, de profundo envolvimento da teologia nas questões sociais e seculares.

O terceiro capítulo chamado *O Protestantismo e a Situação Tillichiana no Brasil*, finalmente, parte para a análise do protestantismo brasileiro a fim de visualizar a relevância de Tillich para o Brasil, como estes podem dialogar e contribuir entre si. A pergunta dessa análise diz respeito à presença do religioso na sociedade e na cultura brasileira. A importância desse capítulo está em estabelecer os desafios da situação

---

<sup>8</sup> PAUCK, Wilhelm; PAUCK, Marion. **Paul Tillich**: sein Leben und sein Denken. Band I: Leben. Stuttgart; Frankfurt am Main: Evangelisches Verlagswerk; Verlag Otto Lembeck, 1978. p. 79.

<sup>9</sup> PAUCK; PAUCK, 1978, p. 79-80.

<sup>10</sup> TILLICH, 1992, p. 181-199.

<sup>11</sup> BARTH, Karl. **Dádiva e louvor**: ensaios teológicos de Karl Barth. 4. ed. rev. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2018. p. 19-47.

social do Brasil e do protestantismo contemporâneo diante dos quais se pensa as contribuições da teologia tillichiana. Pensar as contribuições de Paul Tillich para a teologia protestante brasileira não é, contudo, uma tarefa óbvia. Deve ser consciente na pesquisa o questionamento de Carlos Eduardo Calvani: “como conciliar o pensamento de um teólogo branco, alemão, de formação burguesa e elitista, que nunca pôs os pés na América Latina, com tudo aquilo que eu lera e aprendera dos teólogos da libertação?”.<sup>12</sup> Não é possível apenas transferir máximas de Tillich para outro tempo e outro lugar, isso seria até mesmo contraditório com sua teologia da fronteira. A teologia da fronteira é uma teologia de encontro, de espaço entre espaços. É preciso dialogar com os contextos, discutir as chaves teológicas, encontrar relações e, especialmente, não ignorar tensões.

O capítulo inicia pela busca da (e com o tipo de) recepção de Tillich no Brasil, bem como investiga a natureza do protestantismo brasileiro e seus problemas através da primeira seção *A Correlação entre Tillich e o Protestantismo no Brasil*. Um grande elo para se entender as relações entre a teologia de Tillich e a teologia protestante latino-americana é o teólogo brasileiro de tradição presbiteriana, pioneiro da Teologia da Libertação, Rubem Alves. Sua teologia também é desenvolvida no contexto de uma crise política e cultural, isto é, o golpe e ditadura civil-militar de 1964. Alves reflete as relações teológicas com a política e com a cultura de maneira contextual da realidade brasileira. De sua igualmente extensa obra, destacam-se obras como *Dogmatismo e Tolerância e Protestantismo e Repressão* nos quais transparece muitos pontos de diálogo entre esses dois teólogos do protestantismo. Rubem Alves, assim como Tillich, vai além das fronteiras do denominacionalismo e/ou confessionalismo protestante, elaborando uma teologia de diálogo e debate com outras ciências, com a sociedade e também com a cultura. Rubem Alves é, por partir da situação concreta da realidade na elaboração de seu pensamento, teólogo de grande importância para empreender um debate da teologia de Tillich no contexto brasileiro. Alves também nos auxilia a entender o universo protestante brasileiro. Um trabalho de destaque na análise da história e estabelecimento da relação do protestantismo brasileiro com seu contexto político é do historiador Zózimo Trabuco *À direita de Deus, à esquerda do povo: protestantismos, esquerdas e minorias (1974-1994)*, de 2016. O livro analisa a

---

<sup>12</sup> CALVANI, Carlos Eduardo. **Entre Tillich e a Teologia da Libertação**: reflexões pastorais na pós-modernidade. In: CORRELATIO, 2009, v 8 n 15. p. 103.

história e o envolvimento político dos protestantes desde a ditadura civil-militar brasileira e a redemocratização. Para compreender a natureza e história do protestantismo brasileiro, também é uma referência importante o livro *Introdução ao Protestantismo no Brasil* dos teólogos Antônio Gouvêa Mendonça, presbiteriano, e Prócoro Velasques Filho, metodista. Outra análise eclesiológica do protestantismo é do teólogo luterano brasileiro Vítor Westhelle, *O Evento Igreja: chamado e desafio a uma igreja protestante*, originalmente publicada em 2010.

A segunda seção, *Buscando Pontes de Correlação entre Tillich e os Desafios do Protestantismo Brasileiro*, investiga os problemas religiosos, culturais e sociais do Brasil, inserido no contexto do ocidente, bem como uma base conceitual para realizar o diálogo entre Tillich e nosso contexto no último capítulo. O conceito “de fronteira” da teologia de Tillich é de especial importância metodológica. Tillich se situa entre dois séculos, entre a filosofia e teologia, entre cultura e religião, entre o luteranismo e o socialismo. Mais que isso, a fronteira também é lugar metodológico onde Tillich se posiciona para correlacionar as perguntas existenciais e as respostas teológicas. Também é o lugar epistemológico a partir do qual Tillich pode enxergar tensões e relações, enxergar os sujeitos de sua reflexão. A respeito disso, a reflexão contemporânea sobre seu pensamento pode ser enriquecida pelas teorias pós-coloniais. Homi Bhabha, pensador indiano, apresenta o conceito de “entre-lugares”. Esse conceito quer se referir a “aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais”.<sup>13</sup> Trata-se de um espaço de trânsito. São lugares ambíguos. Bhabha afirma: “Os embates de fronteira acerca da diferença cultural têm tanta possibilidade de serem consensuais quanto conflituosos”.<sup>14</sup> A correlação, como método tillichiano, é entendida aqui como um método de estabelecer relações e tensões. A fronteira também é lugar de abertura, onde é possível criação. Bhabha auxilia a entender esse “entre lugar” metodológico da tese em dialogar e debater a teologia de Tillich. O entre lugar, ou fronteira, é uma relação importante entre a teologia tillichiana e a reflexão teológica contemporânea.

Tanto a definição do protestantismo como a divisão em blocos para fins de descrição são uma tarefa difícil, especialmente no Brasil. O historiador e teólogo luterano brasileiro Martin N. Dreher traz um panorama desta dificuldade.

---

<sup>13</sup> BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998. p. 20.

<sup>14</sup> BHABHA, 1998, p. 21.

Primeiramente, o termo “protestante” surgiu como acusação na Dieta de Espira de 1529 contra o movimento reformatório de Martin Lutero, na Alemanha.<sup>15</sup> O termo, porém, é estendido à Reforma zuingliana e calvinista, na Suíça, bem como às reformas na Inglaterra.<sup>16</sup> A definição se qualquer denominação não-católica poderia ser chamada de protestante deve seguir a definição do protestantismo como princípio (conforme Tillich) e não confissão, o que faria do termo “protestante” mais temático que institucional. Ou seja, falar em “protestante”, apoiando-se em Tillich, é falar do princípio antes da instituição. Tillich trabalha o conceito de *princípio protestante* em *O princípio protestante e a situação do proletariado* em 1931. Este princípio é aquilo “que faz com que o protestantismo seja ‘protestante’”, ou seja: “O que torna o protestantismo protestante é o fato de ele poder transcender o próprio caráter religioso e confessional e a impossibilidade de se identificar completamente com qualquer de suas formas históricas particulares”.<sup>17</sup> Tillich não identifica de maneira fechada o protestantismo enquanto princípio e o protestantismo enquanto realização histórica, concreta. Para o teólogo o *princípio protestante*: “É a força crítica e dinâmica presente em todos os feitos protestantes, sem se identificar com nenhum deles (...) Trata-se de um poder vivo, dinâmico e atuante”.<sup>18</sup> Tillich retoma aqui a origem do próprio nome “protestante”, como o protesto contra a maioria católica por ocasião da Reforma.<sup>19</sup> O protesto, assim, vem de uma minoria “contra qualquer reivindicação absoluta feita por realidades relativas, incluindo mesmo qualquer Igreja protestante”.<sup>20</sup> Por isso, o protestantismo como princípio pode ser protestante até mesmo contra o protestantismo, está além do mesmo. Para Tillich, ainda, esse princípio protestante tem lugar na relação Deus e ser humano, incondicional e condicional, absoluto e relativo, ele se postula “contra as tentativas do finito e do condicional de usurpar o lugar do incondicional no pensamento e na ação”.<sup>21</sup> Ou seja, o princípio protestante é uma decisão, uma postura crítica a absolutismos, ao dogmatismo, ao autoritarismo, aos falseamentos da realidade. Tem um caráter de desmascaramento de ideias, da cultura, de estruturas. Remete à Reforma, mas não seria capaz falar de uma teologia

---

<sup>15</sup> DREHER, Martin N. **A igreja latino-americana no contexto mundial**. Coleção História da Igreja. v. 4. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2007. p. 225.

<sup>16</sup> DREHER, 2007, p. 227.

<sup>17</sup> TILLICH, 1992, p. 182-183.

<sup>18</sup> TILLICH, 1992, p. 183.

<sup>19</sup> TILLICH, 1992, p. 183.

<sup>20</sup> TILLICH, 1992, p. 183.

<sup>21</sup> TILLICH, 1992, p. 183.

protestante sem colocar-se em protesto contra formas ditas protestantes que sustentam(-se) (n)aquilo que em princípio deveria ser crítico. Uma teologia protestante não deve ter caráter apologético de qualquer denominação protestante.

A pesquisa dá atenção, em função de sua contemporaneidade, para a análise do contexto a partir do qual e para o qual o protesto protestante se direciona: à precarização do trabalho e do espaço político desde a crise capitalista de 2008, e especialmente após 2016, conforme os estudos de Guy Standing em *O Precariado: A nova classe perigosa* e Ruy Braga em *A Rebeldia do Precariado: trabalho e neoliberalismo no Sul global*, que analisam, o primeiro focando nos países capitalistas centrais e o segundo na periferia do capitalismo (Brasil, África do Sul e também Portugal). Essas e outras fontes de contextualização dos desafios contemporâneos nos permitem sair da limitação de discutir apenas textos teológicos, possibilitando o mergulho da reflexão teológica nas questões atuais e ver responsabilidades que a teologia mesma, e uma teologia protestante em princípio, uma teologia que protesta (!), que é crítica à cultura capitalista em crise trabalhista (crise dos seres humanos, sujeitos da periferia, das fronteiras) e crise política democrática (uma democracia que não representa todas as pessoas). A teologia tem papel para além de formulações dogmáticas e espirituais. Se ela teve papel na causa dos problemas, deve ter papel também no protesto. As contribuições de Tillich à teologia protestante brasileira contemporânea estão em apresentar ferramentas teológicas e protestantes da análise da situação histórica e possibilidade de sua superação.

Finalmente, o quarto e último capítulo chamado de *Na Fronteira entre Tillich e a Teologia Protestante Contemporânea*, empreende apresentar uma teologia tillichiana, em diálogo com a nossa situação contextual, que responda aos desafios discutidos no capítulo anterior. O capítulo retoma as pistas que já estarão apresentadas no transcorrer da tese, aprofundá-las-á e discutirá com o contexto contemporâneo, apoiado da contextualização de Tillich, na exegese de sua literatura e dos desafios atuais da teologia. A partir da crítica a respeito da natureza do protestantismo brasileiro contemporâneo e do pressuposto tillichiano de se fazer e pensar teologia na fronteira como central para a relação da teologia, cultura e sociedade na realidade do nosso país e continente, a pesquisa busca por uma nova racionalidade teológica onde pode ocorrer síntese de teologia e cultura, isto é, onde a teologia pode se tornar relevante aos desafios de ruptura política e de deterioração e

precarização democrática e econômica. A análise da relação entre a teologia da cultura e do socialismo religioso demonstrará que a crítica ao capitalismo, que em nosso caso não é uma sociedade capitalista central, mas periférica, é uma crítica aos fundamentos culturais e epistemológicos de sua sustentação, ou seja, é uma crítica à modernidade. Essa crítica soa de maneira especial em nossa realidade, pois a modernidade é um projeto eurocêntrico e, por extensão, estadunidense, de imposição de uma cultura e racionalidade aos povos da terra. Compreende-se, desde a análise da precarização que a economia capitalista contemporânea gera na política, na sociedade e na cultura que o desafio da superação da exploração capitalista estende-se muito além de programas de recuperação econômica, mas devem transformar aquilo que sustenta a vida social, cultural e política, seja no Brasil, seja no mundo inteiro. A formulação, não de um teólogo, mas de um jurista, Rubens Casara em seu livro *Estado Pós-Democrático: neo-obscurantismo e gestão dos indesejados*, também de 2017, inspira o desafio teológico a partir de Tillich: ressimbolizar! O protesto da teologia protestante é ressimbolizar o mundo esvaziado pela mercantilização de tudo e de todos. É preciso reformular, teologicamente, uma nova racionalidade, teônoma, para uma nova sociedade, socialista religiosa.

A tese de doutorado do teólogo luterano brasileiro Valério Guilherme Schaper, *A Experiência de Deus como Transparência do Mundo: o “pensar sacramental” em Leonardo Boff entre história e cosmologia*, de 1998, perseguiu o tema da epistemologia teológica a partir da proposta de pensamento sacramental do teólogo católico franciscano brasileiro Leonardo Boff. É notável a deficiência sacramental no protestantismo, tema abordado também por Tillich e que esse tenta oferecer ferramentas de superação desse déficit. Se concluímos que é preciso desenvolver uma racionalidade teônoma a fim de transformar a sociedade em direção a uma relacionalidade plena entre as pessoas, dessas com o mundo e com a transcendência, então essa racionalidade necessariamente deverá ser sacramental. Aqui se conectaria todos os elementos discutidos de Tillich na tese. Uma teologia sacramental protestante, contudo, deve ser elaborada a partir de uma epistemologia própria, cujo protesto do princípio protestante não seja silenciado por uma teologia da identidade absoluta ao mesmo tempo em que o princípio protestante não seja confundido com uma teologia da negação, da contradição. É preciso encontrar um espaço fronteiro e sustentado na epistemologia protestante em que essa relação seja possível. Busca-

se, nessa tese, uma epistemologia capaz de superar os problemas contemporâneos, que seja capaz de acolher a finitude ao mesmo tempo em que não absolutize nada contra nada. Busca-se uma epistemologia da graça.

## 2 A CONTEXTUALIZAÇÃO DA TEOLOGIA DE PAUL TILLICH NO PERÍODO ALEMÃO: 1918 – 1933

Este primeiro capítulo situa contextualmente a vida e obra do teólogo protestante Paul Tillich no período aqui chamado de alemão (1918-1933), isto é, o desenvolvimento de seu pensamento ainda na Alemanha, antes de emigrar para os Estados Unidos da América. A importância desse recorte reside no fato de que se trata do lugar de gênese do pensamento que acompanhará sua obra no transcorrer de toda a sua vida. Não é, contudo, um trabalho biográfico, e sim de contextualização, ou seja, de localização do desenvolvimento do seu pensamento a partir do contexto no qual estava inserido e envolvido. Mais que isso, a análise do contexto da construção da sua obra lança luzes hermenêuticas sobre a sua obra teológica. O período histórico pelo qual optamos é a história da Alemanha entre o final de 1918 e o início 1933, período conhecido historicamente como a República de Weimar. Inicia-se com o fim da Primeira Guerra Mundial e a consequente derrota alemã, assim como o crepúsculo do Império Alemão e a efervescência revolucionária de novembro de 1918, e encerra-se com o ano de 1933, ano de ascensão de Hitler ao poder, a demissão de Tillich da universidade de Frankfurt e sua emigração aos Estados Unidos da América. A delimitação não dispensa, ao contrário, até mesmo exige a análise do período anterior a ela, como o transcurso da Primeira Guerra Mundial, a vida e formação de Tillich antes da Guerra e a situação da Alemanha imperial no século XIX. Ao mesmo tempo, não impede a análise de obras de Tillich posteriores a 1933, no caso dessas remeterem ao seu período weimariano, isto é, de analisarem *a posteriori* esse momento histórico. O recorte, portanto, é temático. Ele delimita a pesquisa em Tillich aos seus escritos com origem e desenvolvimento nesse período ou influenciados pela vivência e envolvimento nesse e desse período. Tendo claro essa definição, passemos à estrutura do capítulo.

O presente capítulo divide-se em duas sessões. A primeira seção, chamada *Paul Tillich e a Situação da República de Weimar*, analisa, especialmente, a história da Alemanha no período delimitado e seus eventos políticos. Interessa-se nessa seção pelas consequências da Primeira Guerra Mundial, a tentativa de revolução socialista na Alemanha e o estabelecimento e declínio da República de Weimar. A segunda seção, chamada *A cultura de Weimar: Nascedouro da Teologia da Cultura*

*Tillichiana*, analisa, por sua vez, os fenômenos, movimentos, expressões e produções culturais, políticas e religiosas do período da República de Weimar. Aqui interessa o ambiente cultural alemão em si, bem como instituições sociais como os partidos políticos e igrejas e, por fim, as correntes e grandes nomes da vida cultural alemã no período entre 1918 e 1933. O objetivo deste capítulo é demonstrar a ligação de Tillich com a história de Weimar, como esteve envolvido nos seus processos históricos, como foi afetado pela vida política e, principalmente, como foi influenciado pela efervescência cultural da Alemanha weimariana. Em suma, pretende-se demonstrar a dependência de Tillich de seu contexto e como este é um teólogo que capta o espírito de seu tempo e sistematiza-o em seus conceitos teológicos.

## **2.1 PAUL TILlich E A SITUAÇÃO DA REPÚBLICA DE WEIMAR**

A seção analisa o contexto histórico, político e econômico da Alemanha entre 1918 e 1933; período conhecido como República de Weimar. Para isso, é preciso, inicialmente, realizar uma pequena incursão pela Primeira Guerra Mundial (1914-1918) e seus antecedentes históricos ainda no século XIX. A República de Weimar é consequência desse desenvolvimento histórico, isto é, do fim da guerra que, em 1918, colocou fim ao Império Alemão, e de uma tentativa frustrada de revolução socialista na Alemanha. Analisa-se aqui, em linhas gerais, a história da República de Weimar, origem, crises e derrocada frente à ascensão do nazismo entre 1932-1933. É no contexto do rico e profundo momento político aqui analisado que Paul Tillich elaborou seu pensamento teológico, estando envolvido com sua situação histórica e sendo, ele mesmo, um devedor dessa. Pode-se afirmar já aqui, o que será desenvolvido mais exaustivamente no transcorrer da tese, que Tillich não é um pensador imune ao seu tempo ou às contingências históricas, pelo contrário, era profundamente filho de seu tempo – ou nas palavras de Schlüssler e Sturm, Tillich era filho do século XIX e também do século XX,<sup>22</sup> isto é, um filho da fronteira de dois tempos – e faz desse envolvimento seu método teológico.

---

<sup>22</sup> SCHÜSSLER, Werner; STURM, Erdmann. **Paul Tillich**: Leben, Werk, Wirkung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007. p. 3.

### 2.1.1 Trincheiras e Fronteiras

A Primeira Guerra Mundial, iniciada em 1914, é a fronteira entre um período de relativa paz e prosperidade que se desenvolveu no século XIX, o “século longo”, e o século XX, o “século breve”. O historiador britânico Eric Hobsbawm caracteriza o contexto anterior à Primeira Guerra Mundial como uma

civilização capitalista na economia; liberal na estrutura legal e constitucional; burguesa na imagem de sua classe hegemônica característica; exultante com o avanço da ciência, do conhecimento e da educação e também com o progresso material e moral; e profundamente convencida da centralidade da Europa, berço das revoluções da ciência, das artes, da política e da indústria e cuja economia prevalecera na maior parte do mundo.<sup>23</sup>

O século XIX tem origem em duas revoluções, uma econômica, a Revolução Industrial na Grã-Bretanha, e uma política, além de filosófica e cultural, a Revolução Francesa.<sup>24</sup> A primeira mudou o sistema produtivo não só da Europa como do mundo, sob a hegemonia europeia: o nascimento do capitalismo moderno que gerou, de um lado, uma proporção de riquezas inédita na história, mas de outro criou uma classe explorada e espoliada, o proletariado, cujos integrantes “ainda viviam em condições dolorosas, o que estimulava constantes crises e confrontos sociais”.<sup>25</sup> A segunda mudou a estrutura política do continente, de maneira especial a Alemanha. Hobsbawm a chama de “revolução ecumênica”, pelo alcance continental e mundial que teve.<sup>26</sup> Um dos principais resultados do alcance das ideias francesas no continente havia sido a abolição da servidão e do sistema feudal que ainda imperava nos estados alemães. Os resultados, porém, são ambíguos. Embora libertos dos trabalhos forçados e considerados legalmente livres, os camponeses apenas receberam partes da terra que já cultivavam e em troca estavam desamparados de certas obrigações de seus antigos senhores, como assistência em tempos de fome, do direito de pastar seus animais ou buscar lenha nas florestas do senhor, por exemplo.<sup>27</sup> Tal mudança social, contudo, era necessária para a modernização da sociedade e desenvolvimento do

---

<sup>23</sup> HOBBSAWM, Eric. **Era dos Extremos**: o breve século XX 1914-1991. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 16.

<sup>24</sup> HOBBSAWM, Eric. **A Era das Revoluções**: 1789-1848. 2. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1982. p. 10.

<sup>25</sup> RODRIGUES, Luís César Barreto. **A Primeira Guerra Mundial**. 2. ed. São Paulo/Campinas: Atual/Universidade Estadual de Campinas. 1985. p. 09.

<sup>26</sup> HOBBSAWM, 1982, p. 79.

<sup>27</sup> HOBBSAWM, 1982, p. 216.

capitalismo. Com esses impactos sociais e econômicos vinha a crença no progresso que marca a segunda metade do “século longo”. Essa era a crença em “uma caminhada ascendente” da história e uma confiança na razão para melhoramento do ser humano e na ciência para o controle da natureza.<sup>28</sup>

Um segundo impacto da Revolução Francesa foi a identificação entre povo e nação. Para o historiador, esse nacionalismo nascente era “mais revolucionário do que o programa liberal-burguês que pretendia exprimi-lo. Mas era também um conceito de dois gumes”.<sup>29</sup> Aqui é importante destacar que, no caso alemão ou mesmo italiano, o nacionalismo tinha uma característica especial, pois não existia a entidade “nação” unificada naquele momento, sendo necessário fundá-la. A independência das colônias na América Latina, mas também a formação do Império Alemão e o acirramento das rivalidades das potências europeias expõe essa ambiguidade do nacionalismo do século XIX. Esse sentimento de autodeterminação dos povos irá alimentar mais uma revolução liberal em meados do século XIX – 1848 –, mas o nacionalismo como ideologia deslocar-se-ia paulatinamente à direita no decorrer do tempo, bem como se associaria com o antissemitismo.<sup>30</sup> O racismo “científico”, aliás, desenvolve-se no rastro do nacionalismo e imperialismo do “século longo”.<sup>31</sup> O movimento revolucionário de 1848, contudo, não se compara com o de 1789 – da Revolução Francesa –, sendo rapidamente desarticulado na maioria dos países onde eclodiu. A revolução de 1848 nos estados alemães não era coesa, mas dividia-se entre liberais que queriam uma monarquia parlamentar para toda a Alemanha e entre radicais que queriam uma república.<sup>32</sup> Foi formado um Parlamento sediado na cidade de Frankfurt com o objetivo de “criar uma nova Alemanha com uma constituição apropriada”.<sup>33</sup> Mas embora gozasse de apoio popular, esse Parlamento não possuía nenhum poder, nem orçamento, nem burocracia, nem um exército, dependendo totalmente da boa vontade dos estados monárquicos constituintes.<sup>34</sup> Aos poucos,

---

<sup>28</sup> HOBBSAWM, 1982, p. 320.

<sup>29</sup> HOBBSAWM, 1982, p. 86.

<sup>30</sup> HOBBSAWM, Eric. **A Era dos Impérios: 1875-1914**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. p. 225.

<sup>31</sup> HOBBSAWM, 1988, p. 54.

<sup>32</sup> KITCHEN, Martin. **História da Alemanha Moderna: de 1800 até aos dias de hoje**. São Paulo: Cultrix, 2013. p. 113.

<sup>33</sup> KITCHEN, 2013, p. 114.

<sup>34</sup> KITCHEN, 2013, p. 114.

então, o Parlamento de Frankfurt ficou sem nenhum poder<sup>35</sup> com a retirada das delegações da Prússia, Áustria e outros estados alemães.<sup>36</sup>

O reino da Prússia havia sido um dos maiores beneficiados da reorganização do continente após as guerras revolucionárias da primeira metade do “século longo”.<sup>37</sup> A maior potência econômica e militar do século XIX ainda era a Grã-Bretanha, mas coube ao aristocrata prussiano Otto von Bismarck forjar o novo Império Alemão, que viria a desestabilizar o equilíbrio de poderes na Europa de então. Longe de ser um idealista e mesmo distante das ideias liberais das revoluções de 1848, Bismarck era um pragmático que disse certa vez: “As grandes questões da época não são resolvidas por discursos e maioria de votos, esse foi o erro dos homens de 1848, mas sim com sangue e ferro”.<sup>38</sup> Através dessa postura belicosa, lançou a Prússia e a França em um conflito armado, o que serviu para consolidar a unificação alemã, que já estava em curso político. O nacionalismo alemão era constituído, e foi consolidado, tendo a França como rival nacional. O Império ou (segundo) *Reich* foi fundado em 1º de janeiro de 1871 e o rei prussiano Guilherme (*Wilhelm*) I foi coroado como *Kaiser* no Salão dos Espelhos do Palácio de Versalhes, na França, em 18 de janeiro em uma cerimônia que dava o tom político imperial: sem parlamentares, apenas na presença de militares e aristocratas.<sup>39</sup> E o império foi fiel à sua vocação não-democrática. Logo tratou “de sufocar as lutas democratizantes empreendidas pelos liberais e socialistas”, e nesse empreendimento, “as autoridades imperiais contaram com o apoio entusiástico das classes médias e da burguesia alemãs”<sup>40</sup> afinadas ao conservadorismo bismarckiano.

O Império Alemão, contudo, era uma realidade política deveras complexa. O desenho nacional do Império Alemão era o seguinte:

Presidida por um imperador, a Alemanha era um Estado federal. Compunha-se de 25 Estados membros, incluindo três repúblicas e 22 monarquias, mais o território da Alsácia-Lorena, que dependia da Prússia. O imperador possuía o poder executivo. Um parlamento central, eleito por sufrágio universal, tinha simplesmente o direito de propor leis. O Conselho Federal, que representava os Estados membros e não era composto por deputados eleitos, era mais poderoso do que ele. Tinha até mesmo o poder de dissolvê-lo, com a

---

<sup>35</sup> HOBBSAWM, Eric. **A Era do Capital: 1848-1875**. 8. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001. p. 34.

<sup>36</sup> KITCHEN, 2013, p. 121.

<sup>37</sup> HOBBSAWM, 1982, p. 144.

<sup>38</sup> KITCHEN, 2013, p. 142.

<sup>39</sup> KITCHEN, 2013, p. 160-161.

<sup>40</sup> RODRIGUES, 1985, p. 12.

anuência do imperador. Além disso, o sistema repousava sobre a hegemonia da Prússia. Não apenas o rei da Prússia era de pleno direito imperador alemão e nomeava o chanceler, como também a Prússia dispunha do maior número de deputados. Todo o edifício do Império da Alemanha tinha portanto fundamentos antidemocráticos.<sup>41</sup>

O governo de Bismarck fora chamado por opositores de *Kanzlerdiktatur*, uma ditadura da chancelaria, que ignorava constantemente o Parlamento.<sup>42</sup> O governo sequer era responsável perante os parlamentares. Não-democrático, também, era o parlamento regional, *Landtag*, da Prússia, estado predominante do *Reich*, que seguia uma representação em três classes, com claro privilégio dos proprietários de terras.<sup>43</sup> A democracia, isto é, aquela possível na época, era muito frágil no império “e as divisões religiosas, de classe e regionais eram profundas”.<sup>44</sup> Os anos de poder de Bismarck, contudo, chegariam ao fim com a sucessão imperial, quando Guilherme (*Wilhelm*) II foi coroado aos 29 anos. As personalidades se chocaram e em março de 1890, Bismarck apresentou sua renúncia, a pedido do imperador.<sup>45</sup>

A Alemanha estava em uma escalada de crescimento político e econômico e, com isso, suas ambições imperiais e militaristas na Europa também cresciam. August Bebel, um dos fundadores da social-democracia alemã, previa que uma guerra, na escala que os recursos da época permitiam, conduziria a uma “*Götterdämmerung*”<sup>46</sup> do mundo burguês”.<sup>47</sup> O quadro político até aquele momento era de um longo período de paz. Desde o fim das guerras napoleônicas em 1815, as grandes potências da Europa não haviam entrado em uma guerra que envolvesse todos os países e desde a guerra franco-prussiana de 1871, que formou o Império Alemão, não havia tido uma guerra entre duas nações europeias.<sup>48</sup> O período que se estendeu desde a formação do Império até a eclosão da Primeira Guerra fora chamado de *Belle Époque*, dada a paz e prosperidade que se experimentava, bem como ao desenvolvimento tecnológico que alimentava a fé no progresso pelo uso da razão. Essa “bela época”, porém, teria

---

<sup>41</sup> RICHARD, Lionel. **A República de Weimar**, 1919-1933. São Paulo: Companhia das Letras; Círculo do Livro, 1988. p. 28.

<sup>42</sup> KITCHEN, 2013, p. 165.

<sup>43</sup> STEVENSON, David. **1914-1918: A história da Primeira Guerra Mundial – Parte 1: A deflagração**. Barueri: Novo Século, 2016. p. 27-28.

<sup>44</sup> STEVENSON, 2016, v. 1, p. 26.

<sup>45</sup> KITCHEN, 2013, p. 229.

<sup>46</sup> “Crepúsculo dos deuses”, em alemão.

<sup>47</sup> KITCHEN, 2013, p. 252-253.

<sup>48</sup> HOBSBAWM, 1988, p. 418.

sua fronteira em trincheiras. Não cabe aqui descrever em pormenores o desencadeamento da Primeira Guerra Mundial, seus motivos e mesmo o seu desenvolvimento. Em todo caso, frisa-se que foi uma guerra que se alongou mais do que se esperava inicialmente. Mesmo com a saída do Império Russo do *front* oriental, por conta da revolução bolchevique de 1917, a guerra continuava sem solução no ocidente. Hobsbawm a chamou de “guerra total”. Segundo o historiador: “O motivo era que essa guerra, ao contrário das anteriores, tipicamente travadas em torno de objetivos específicos e limitados, travava-se por metas ilimitadas”.<sup>49</sup> A Alemanha pretendia a derrota total dos aliados e estes a derrota total da Alemanha.

A Alemanha há muito se via em uma espécie de guerra (pode-se dizer espiritual) contra o “romanismo” da França e o “eslavismo” da Rússia;<sup>50</sup> também contra o materialismo do economicismo britânico e o ateísmo francês, em oposição à, assim entendida, cultura profunda da Alemanha.<sup>51</sup> Essa construção de narrativa cultural foi utilizada na Primeira Guerra Mundial. Nela, “a Alemanha representava valores espirituais de honra, sacrifício e heroísmo”; do outro lado, “publicitários franceses e britânicos falavam em uma cruzada pela civilização” contra o militarismo alemão.<sup>52</sup> Portanto, não só de armas se fez a guerra, mas de profunda propaganda e mobilização psicológica do público.<sup>53</sup> A propaganda ressaltava o caráter heroico da morte dos soldados, inclusive nas igrejas. Mas essa propaganda não era capaz de oferecer consolo e era vista por alguns, até mesmo, como uma zombaria.<sup>54</sup> Ainda assim, a guerra contou com o apoio religioso de ambos os lados, transmutando-se em uma guerra justa e santa.<sup>55</sup> Tanto protestantes como católicos apoiaram a guerra da Alemanha. O *Kaiser* alemão

declarou que a luta era um dever imposto por Deus; a hierarquia católica a caracterizou como uma luta da ordem cristã contra o ateísmo (representado pela França) e o caos (...) e os pastores protestantes identificavam a Grã-

---

<sup>49</sup> HOBBSAWM, 1995, p. 37.

<sup>50</sup> KITCHEN, 2013, p. 107.

<sup>51</sup> KITCHEN, 2013, p. 174.

<sup>52</sup> STEVENSON, 2016, v. 1, p. 157.

<sup>53</sup> STEVENSON, David. **1914-1918: A história da Primeira Guerra Mundial – Parte 2: A escalada.** Barueri: Novo Século, 2016. p. 11.

<sup>54</sup> KITCHEN, 2013, p. 273.

<sup>55</sup> STEVENSON, 2016, v. 2, p. 298.

Bretanha como o principal inimigo, motivados pela ganância e a inveja hipócrita.<sup>56</sup>

Protestantes e católicos se uniram em uma declaração de apoio em outubro de 1915 que contou com cerca de quatro mil assinaturas.<sup>57</sup> Não dá para ignorar o papel desse *front* ideológico. Intelectuais se uniram na visão da luta apocalíptica entre as culturas:<sup>58</sup> “eles a tratavam como uma luta ideológica, mas uma luta em que a Alemanha travava pelas ‘ideias de 1914’ contra as ‘ideias de 1789’; por valores culturais e espirituais mais profundos, contra o racionalismo francês e o materialismo inglês”.<sup>59</sup> Havia uma clara concepção de superioridade da cultura alemã frente à, assim dita, superficialidade francesa e britânica, por exemplo. Uma luta entre “mercadores” (*Händler*) e “heróis” (*Helden*). Esses últimos, os alemães, “em vez de simplesmente buscar o lucro comercial, desenvolviam todas as suas potencialidades humanas e mostravam disposição ao sacrifício”.<sup>60</sup> Havia, portanto, certo tom de luta contra o capitalismo liberal, o que era uma armadilha aos socialistas. Os social-democratas acabaram por, em partes, apoiar a guerra. Por conta disso, o partido (SPD) dividiu-se. Em um desses lados estavam Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht,<sup>61</sup> filho de Wilhelm Liebknecht, cofundador do partido. Na Páscoa de 1917, no rastro da Revolução Russa, foi fundado o Partido Social-Democrata Independente (USPD).<sup>62</sup>

Enquanto ocorria essa batalha narrativa, a guerra concreta, dos morteiros, continuava nas trincheiras, a “frente ocidental”, que se alongavam desde o Canal da Mancha até a Suíça.

Essa era a “Frente Ocidental”, que se tornou uma máquina de massacre provavelmente sem precedentes na história da guerra. Milhões de homens ficavam uns diante dos outros nos parapeitos de trincheiras barricadas com sacos de areia, sob as quais viviam como – e com – ratos e piolhos. De vez em quando seus generais procuravam romper o impasse. Dias e mesmo semanas de incessante bombardeio de artilharia (...) “amaciavam” o inimigo e o mandavam para baixo da terra, até que no momento certo levadas de homens saíam por cima do parapeito, geralmente protegido por rolos e teias de arame farpado, para a “terra de ninguém”, um caos de crateras de granadas inundadas de água, tocos de árvores calcinadas, lamas e

<sup>56</sup> STEVENSON, 2016, v. 2, p. 318.

<sup>57</sup> STEVENSON, 2016, v. 2, p. 318.

<sup>58</sup> KITCHEN, 2013, p. 263-264.

<sup>59</sup> STEVENSON, 2016, v. 2, p. 318-319.

<sup>60</sup> STEVENSON, 2016, v. 2, p. 319.

<sup>61</sup> KITCHEN, 2013, p. 269.

<sup>62</sup> STEVENSON, 2016, v. 2, p. 323.

cadáveres abandonados, e avançavam sobre as metralhadoras, que os ceifavam, como eles sabiam que aconteceria.<sup>63</sup>

Essa guerra vinha na carona do desenvolvimento tecnológico, o que tornou sua escala de matança uma grandeza nunca antes vista na história. A guerra que havia iniciado no verão de 1914 com a ilusão de guerra breve, alongou-se por um outono chuvoso e inverno intensamente frio. No passado, os exércitos recolhiam-se no inverno, mas agora, com o desenvolvimento, por exemplo, de comidas enlatadas, a guerra continuava.<sup>64</sup> Foi, porém, em meio ao primeiro inverno da guerra, que ocorreu um dos eventos mais curiosos da Primeira Guerra: a Trégua de Natal de 1914 entre britânicos e alemães. Eles “se reuniram em terreno neutro, conversaram, fumaram, jogaram futebol, posaram para fotografias e enterraram seus mortos”.<sup>65</sup> Essa trégua, não-oficial, não viria a repetir-se na guerra sem fim. Do ponto de vista da engenharia, a trincheira era uma importante e complexa obra. Apesar de serem “claustrofóbicas, infectas, fedidas, úmidas e frias” ofereciam uma proteção maior contra a exposição em terreno aberto.<sup>66</sup> Por detrás delas, havia “hospitais, quartéis, campos de treinamento, depósitos de munição, área de artilharia e redes de telefone”.<sup>67</sup> Tanto do ponto de vista tecnológico como psicológico, armas recentes como lança-chamas e gás fosgênio aterrorizavam os soldados. Um exemplo foi o uso do gás como arma de guerra na batalha de Ypres, na Bélgica. Segundo o relato, “quando a nuvem de gás foi liberada às cinco horas da manhã contra os argelinos, que, em sua maioria, entraram em pânico e fugiram, abriu-se uma brecha de mais de 7 km ao norte de Ypres”.<sup>68</sup> Impossível calcular os traumas. Essa era uma guerra de máquinas, não de seres humanos, e em prol de uma sociedade de máquinas, não de uma sociedade de seres humanos. Essa percepção certamente contribuiu para um certo “niilismo” no pós-guerra.

A guerra sem fim exauriu a Europa inteira, mas de modo particular a Alemanha. Inicialmente ela estava em condição de vantagem, se comparada à França ou à Bélgica: “seu território estava intacto e desocupado, e ela podia recorrer aos

---

<sup>63</sup> HOBBSAWM, 1995, p. 33.

<sup>64</sup> STEVENSON, 2016, v. 1, p. 150.

<sup>65</sup> STEVENSON, 2016, v. 1, p. 150-151.

<sup>66</sup> STEVENSON, 2016, v. 2, p. 143.

<sup>67</sup> STEVENSON, 2016, v. 2, p. 146.

<sup>68</sup> STEVENSON, 2016, v. 2, p. 155.

recursos belgas, franceses e poloneses” ocupados e dominados.<sup>69</sup> Mas logo a Alemanha seria vencida pelo isolamento geopolítico e econômico. Havia todo tipo de carência, principalmente os mais pobres eram afetados com a falta de alimentos. Motins e greves marcaram o estágio final da guerra.<sup>70</sup> A partir das cidades portuárias o movimento alastrou-se para o interior do país.<sup>71</sup> Em 9 de novembro de 1918, o exército renunciou o apoio ao Imperador que abdicou e exilou-se nos Países Baixos. A guerra foi encerrada em 11 de novembro e a Alemanha foi lançada em tumulto pelas próximas dez semanas.<sup>72</sup> Versalhes, mesmo local que viu nascer o Império Alemão, também foi palco do acordo de “paz”, o qual impôs duras penas à Alemanha, que saiu da guerra esgotada e esfomeada. A Primeira Guerra Mundial foi, sem dúvida, uma fronteira entre os séculos XIX e XX. Alterou, literalmente, mas também simbolicamente, as fronteiras da Europa. Mudou o mapa do continente, levou à derrocada dos impérios russo (fazendo nascer a primeira nação comunista da história), austro-húngaro e alemão. Inaugurou a guerra em escala industrial. É um tanto apropriado chamar essa fronteira de trincheira. À frente dessa trincheira, não havia ainda território novo, mas uma “terra de ninguém” que seria disputada até a trincheira da frente, a próxima guerra. Essa “terra de ninguém” que foram os anos seguintes foi espaço de disputa política, ideológica, espaço de morte, mas também lugar de nascimento, de criatividade cultural (como o Natal de 1914 na “terra de ninguém”). É uma guerra de narrativas, da mesma forma como as narrativas sustentaram a Primeira Guerra. Como sabemos, prevaleceu uma narrativa que conduziria a uma Segunda Guerra. Nessa trincheira, nessa fronteira, nessa “terra de ninguém”, um homem entendeu esse lugar-no-mundo: Paul Tillich.

### 2.1.2 Zaratustra nas Florestas de Champagne

Com o final da guerra, um jovem pastor, que havia servido no *front* ocidental como capelão, retornou a Berlim, sua cidade de residência. A experiência da guerra haveria de mudar radicalmente seu pensamento. Seu nome era Paul Johannes Oskar Tillich, nascido em 20 de agosto de 1886, numa pequena cidade prussiana, hoje na

---

<sup>69</sup> STEVENSON, 2016, v. 2, p. 246.

<sup>70</sup> KITCHEN, 2013, p. 282.

<sup>71</sup> STEVENSON, David. **1914-1918: A história da Primeira Guerra Mundial – Parte 3: As consequências.** Barueri: Novo Século, 2016. p. 337.

<sup>72</sup> KITCHEN, 2013, p. 283.

Polônia, e filho de um pastor luterano. Em 1890 mudou-se para Berlim onde viveu sua juventude. Realizou sua formação teológica e filosófica em diversas universidades de diferentes cidades,<sup>73</sup> tornando-se pastor, em 1912, em um bairro de Berlim.<sup>74</sup> Já em setembro de 1914, ofereceu-se para a capelania na guerra e, pouco antes de viajar, casou-se com sua noiva Greti Wever.<sup>75</sup> Esse casamento, contudo, viria a terminar pouco após a guerra.<sup>76</sup> Até a guerra, Tillich era um tímido, um sonhador, um patriota, um prussiano, além de politicamente ingênuo.<sup>77</sup> Foi no próprio *front* que o jovem capelão concluiu sua tese de habilitação em 1915.<sup>78</sup> Como o próprio Tillich atesta em sua autobiografia, a atividade prática nunca o afastou da vida teórica.<sup>79</sup> Ao mesmo tempo, também afirma mais tarde, que sua vida acadêmica nunca o afastara do seu interesse por conduzir sermões e liturgias.<sup>80</sup> Era um homem da fronteira entre a teoria e a prática. Essa ingenuidade prévia iria durar pouco na guerra. Entre suas funções como capelão em campo de batalha estava “encontrar os feridos, confortar os moribundos e enterrar os caídos”.<sup>81</sup> Ele só viria a encontrar consolo para si próprio com as palavras do apóstolo Paulo na epístola aos Romanos, capítulo 8, versículos 38 e 39: *“Porque eu estou bem certo de que nem a morte, nem a vida, nem os anjos, nem os principados, nem as coisas do presente, nem do porvir, nem os poderes, nem a altura, nem a profundidade, nem qualquer outra criatura poderá separar-nos do amor de Deus, que está em Cristo Jesus, nosso Senhor”*.

Ali na guerra, Tillich não só experimentou mortes individuais, de seus companheiros, mas a morte de uma ordem cultural, o mundo burguês do século XIX. Essa experiência tão imersa e intensa de mortes e da morte (enquanto substantivo próprio) foi para ele como um *kairós*, ou seja, “algo novo e inesperado invadiu sua vida em um momento em que ele estava pronto para mudar, pronto para ser mudado pelo

<sup>73</sup> A saber, Berlim, Tübingen, Halle e Breslau (esta última, hoje na Polônia com o nome Wrocław).

<sup>74</sup> MUELLER, Enio R. Paul Tillich: vida e obra. In: MUELLER, Enio R.; BEIMS, Robert Walter (Orgs.). **Fronteiras e interfaces:** o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2005. p. 17.

<sup>75</sup> SCHLÜSSLER; STURM, 2007, p. 8.

<sup>76</sup> PAUCK, Wilhelm; PAUCK, Marion. **Paul Tillich:** sein Leben und sein Denken. Band I: Leben. Stuttgart; Frankfurt am Main: Evangelisches Verlagswerk; Verlag Otto Lembeck, 1978. p. 91.

<sup>77</sup> PAUCK; PAUCK, 1978, p. 53.

<sup>78</sup> SCHLÜSSLER; STURM, 2007, p. 7.

<sup>79</sup> TILLICH, Paul. **On the Boundary:** an autobiographical sketch. New York: Charles Scribner's Sons, 1966. p. 32.

<sup>80</sup> TILLICH, 1966, p. 59.

<sup>81</sup> „die Verwundeten aufzusuchen, die Sterbenden zu trösten und die Gefallenen zu begraben“. PAUCK; PAUCK, 1978, p. 61.

Kairós e agir em conformidade”.<sup>82</sup> Tillich avalia a Primeira Guerra como “desastrosa para o pensamento idealista em geral”,<sup>83</sup> e ele mesmo não passou imune por esse desastre. A guerra desvelou “um abismo na existência humana” que não era mais possível ignorar.<sup>84</sup> Tillich já tinha trinta anos quando começou a ler o livro *Assim Falou Zaratustra* nas florestas de Champagne, em uma noite de 1915.<sup>85</sup> Ali, em meio a mortes e bombardeios, leu o filósofo alemão Friedrich Nietzsche.<sup>86</sup> O que Tillich estava experimentando na guerra fez cair por terra a sua visão tradicional de Deus e foi a leitura de Nietzsche que o ajudou a superar essa visão.<sup>87</sup> Quando retornou da guerra, Tillich era uma nova pessoa: “Do monarquista tradicional havia se tornado um socialista religioso, do cristão crente um pessimista cultural e do rapaz inibido puritano, um ‘homem selvagem’”.<sup>88</sup> Tillich fez em sua própria personalidade a passagem do século XIX para o XX.

A guerra terminou e o exército, do qual Tillich mesmo era uma parte, retornou para casa. Tillich voltou para Berlim:

Como capital de um povo derrotado, Berlim foi abalada pelas consequências da guerra. As pessoas estavam nervosas e famintas, as ruas cheias de mendigos e aleijados (...) No começo dos anos vinte, Berlim cheirava a perfume barato e gasolina. Em todos os lugares havia histeria, a inflação subia mais alta, em breve diariamente, e finalmente de hora em hora.<sup>89</sup>

Berlim agora era uma cidade sem cor, cinza, mas também uma fênix que ressurgia das cinzas. Uma nova vida cultural passava a pulsar a partir de Berlim.<sup>90</sup> Ao retornar para Berlim com o final da guerra, Tillich tornou-se professor particular

---

<sup>82</sup> “etwas Neues und Unerwartetes in sein Leben eingebrochen war zu einer Zeit, als er zur Wandlung reif geworden, reif, vom Kairos verändert zu werden und demgemäss zu handeln“. PAUCK; PAUCK, 1978, p. 63.

<sup>83</sup> “disastrous for idealistic thought in general”. TILLICH, 1966, p. 52.

<sup>84</sup> “an abyss in human existence”. TILLICH, 1966, p. 52.

<sup>85</sup> PAUCK; PAUCK, 1978, p. 63.

<sup>86</sup> MUELLER, 2005, p. 19.

<sup>87</sup> PAUCK; PAUCK, 1978, p. 63.

<sup>88</sup> “Aus dem traditionellen Monarchisten war ein religiöser Sozialist geworden, aus dem christlichen Gläubigen ein Kulturpessimist und aus dem gehemmten puritanischen Knaben ein ‚wilder Mann‘“ PAUCK; PAUCK, 1978, p. 53-54.

<sup>89</sup> “Als Hauptstadt eines besiegten Volkes wurde Berlin von den Nachwirkungen des Krieges erschüttert. Die Menschen waren nervös und hungrig, die Straßen voller Bettler und Krüppel (...) Am Anfang der zwanziger Jahre roch Berlin nach billigem Parfüm und Benzin. Überall herrschte Hysterie, je höher die Inflation kletterte, sehr bald täglich, und schließlich von Stunde zu Stunde“. PAUCK; PAUCK, 1978, p. 69.

<sup>90</sup> PAUCK; PAUCK, 1978, p. 69.

(*Privatdozent*) em 1919,<sup>91</sup> uma condição abaixo do professor ordinário, função onde escreveu e publicou textos sobre o socialismo e sobre a incipiente teologia da cultura. Isso não é nenhuma coincidência, mas a reflexão de um teólogo e filósofo sobre o momento e ambiente em que vivia na República de Weimar. Tillich, pela primeira vez na vida, estava “vivo” para a situação política e viu a relação entre o imperialismo da guerra que acabara de viver e o capitalismo que assolava a sociedade de classes alemã.<sup>92</sup> Seus escritos e seu pensamento tomam parte desse momento histórico e vivem essa ruptura que a experiência da guerra havia causado. Estes são temas que dominariam seu pensamento, conforme é desenvolvido a seguir.

### 2.1.3 Cronologia do Kairós

A exaustão da guerra e as péssimas condições de vida na Alemanha eclodiram a partir de 28 de janeiro de 1918 em uma greve que começou com 200 mil trabalhadores, na segunda-feira, atingindo, no fim de semana, mais de 500 mil trabalhadores.<sup>93</sup> Os marinheiros alemães foram uma força de rebelião à guerra. Diferente do exército, o constante contato com os “civis desiludidos em terra” conduziam a um gradual questionamento da continuação da guerra.<sup>94</sup> Esses eventos fizeram efervescer uma série de tendências políticas que disputavam o destino da Alemanha, desde socialistas revolucionários até conservadores reacionários. Entre os socialistas havia o movimento *Spartakista*, de clara inspiração revolucionária, liderados por Liebknecht e Rosa Luxemburgo. O partido recém-criado USPD, social-democratas independentes, almejava uma república socialista. E o tradicional SPD era o mais comprometido com a manutenção da ordem parlamentar da Alemanha.<sup>95</sup> Em resumo, a esquerda alemã não poderia estar mais dividida em seus projetos políticos para o país. Diante da fuga do *Kaiser*, um governo provisório de coalizão social-democrata, que ficaria responsável pelo armistício, foi formado. O fato foi aproveitado pelos comandantes militares para esquivarem-se da responsabilidade da rendição, o que viria a ser usado mais tarde pelos nacionalistas reacionários contra a centro-esquerda, acusando esta de ser a verdadeira responsável pela derrota e

---

<sup>91</sup> SCHLÜSSLER; STURM, 2007, p. 9.

<sup>92</sup> TILlich, 1966, p. 32-33.

<sup>93</sup> STEVENSON, 2016, v. 3, p. 157.

<sup>94</sup> STEVENSON, 2016, v. 3 p. 333.

<sup>95</sup> STEVENSON, 2016, v. 3, p. 336-337.

humilhação alemã.<sup>96</sup> O chanceler da monarquia, o aristocrata Maximilian von Baden, entregou o governo ao líder social-democrata, Friedrich Ebert. Philipp Scheidemann, outro membro da SPD, proclamou a república, com a USPD se juntando a esta primeira coalizão.<sup>97</sup> A necessidade de recuperar a Alemanha em todos os sentidos, política, econômica e socialmente, até mesmo diante de movimentos separatistas do complexo sistema de ex-monarquias internas do ex-Império Alemão, fez o governo comportar-se “mais como gerentes de uma empresa arruinada do que como construtores de uma nova Alemanha”.<sup>98</sup> O novo governo social-democrata, é verdade, alcançou muitos progressos de ampliação de direitos sociais diante da realidade em crise da população alemã, mas não realizou reformas estruturais profundas na sociedade. A ausência dessas reformas estruturais, e institucionais, poderia, mais tarde, “frear e até mesmo sabotar a sua aplicação e desenvolvimento”,<sup>99</sup> o que de fato ocorreu.

A social-democracia do governo provisório era receosa e perdeu o apoio de socialistas mais radicais e mesmo o apoio popular diante de sua capitulação aos interesses dos comandantes militares. Contudo, é preciso, aqui, voltar um pouco mais na história, quando a revolução ainda era algo vivo nas ruas da Alemanha. Para a historiadora Rita Thalmann:

O aspecto mais surpreendente desse programa ‘socialista’ é a ausência de toda e qualquer veleidade de socialização dos meios de produção. O receio de pôr em perigo uma economia duramente abalada pela guerra, a esperança de inspirar mais confiança aos vencedores, para quem o respeito da propriedade privada era dogma, somando-se à convicção de que os grandes domínios fundiários do leste constituíam a garantia mais segura contra as infiltrações polonesas e às reticências tradicionais da social-democracia a respeito de toda a transformação radical da sociedade, explicam essa ausência.<sup>100</sup>

O inverno de 1918-1919, pós-derrota, foi sacudido por greves, passeatas e insurreições. Uma ala à esquerda da coalização social-democrata do governo provisório, os “espartaquistas”, foi protagonista nesses meses, com destaque a Karl Liebknecht e Rosa Luxemburgo.<sup>101</sup> A esquerda alemã estava dividida na revolução de

---

<sup>96</sup> THALMANN, Rita. **A República de Weimar**. Rio de Janeiro: Zahar, 1988. p. 11-12.

<sup>97</sup> STEVENSON, 2016, v. 3, p. 340-341.

<sup>98</sup> THALMANN, 1988, p. 12.

<sup>99</sup> THALMANN, 1988, p. 13.

<sup>100</sup> THALMANN, 1988, p. 13.

<sup>101</sup> THALMANN, 1988, p. 18-19.

novembro de 1918 que colocou fim ao império. A SPD temia uma revolução aos moldes da russa, e os que estavam à esquerda dos social-democratas, como os espartaquistas, queriam mudanças mais profundas na realidade alemã.<sup>102</sup> Lionel Richard, historiador francês, assim descreve a fragmentação política da recente e fragilíssima democracia alemã:

Parecia assim, para os berlinenses bem-informados, que a Alemanha perdera um imperador para ganhar dois poderes. O da rua, das fábricas em greve, à frente do qual se destacava como dirigente Karl Liebknecht; ele preconizava, no quadro de uma república socialista, eleições de conselhos de operários e de soldados em toda a Alemanha, sobre os quais repousaria inteiramente o governo do país. E o poder de um novo chanceler, que recebia o seu título de um Estado agora inexistente, o Império.<sup>103</sup>

A revolução não teve apenas a adesão de operários e soldados, mas também de artistas e intelectuais. Esses viram com entusiasmo a revolução de 9 de novembro de 1918. O jovem escritor Bertolt Brecht, por exemplo, chegou a ser “membro do conselho de operários e soldados de sua cidade natal”, em Augsburg.<sup>104</sup> Tillich tinha todos esses acontecimentos em mente quando começou a trilhar sua carreira como pensador em Berlim. Ele buscava combinar tanto a vida acadêmica quanto a vida intelectual externa à universidade, conciliando artigos acadêmicos e textos jornalísticos.<sup>105</sup> Tillich viveu uma intensa vida cultural e mesmo boêmia em sua chegada a Berlim. A “boemia” era uma opção de vida social que se distinguia da burguesia tradicional. Dentro dos círculos boêmios, havia abertura para movimentos artísticos e literários internacionais, bem como um sentimento antimilitarista. Tillich encontra nesses círculos espaço social crítico àquela burguesia, do qual ele mesmo provinha.<sup>106</sup> Assim, frequentou seus lugares de encontro, cafés, bares e festas à fantasia. Em um dos bailes, conheceu seu novo amor, Hannah Werner,<sup>107</sup> com quem se casou em 1924.<sup>108</sup>

De sua reflexão primária, tanto sobre os problemas sociais que enxergava, como de sua cada vez mais próxima relação com os círculos artísticos e intelectuais,

---

<sup>102</sup> STEVENSON, David. **1914-1918: A história da Primeira Guerra Mundial – Parte 4: O legado.** Barueri: Novo Século, 2016. p. 18.

<sup>103</sup> RICHARD, 1988, p. 37-38.

<sup>104</sup> RICHARD, 1988, p. 45.

<sup>105</sup> PAUCK; PAUCK, 1978, p. 70.

<sup>106</sup> TILLICH, 1966, p. 22-23.

<sup>107</sup> SCHLÜSSLER; STURM, 2007, p. 10.

<sup>108</sup> SCHLÜSSLER; STURM, 2007, p. 11.

nasceram dois textos importantes. A primeira preleção de Tillich em Berlim, no verão de 1919, com o tema “O cristianismo e os problemas sociais do presente” (*Das Christentum und die Gesellschaftsprobleme der Gegenwart*) reflete esse momento.<sup>109</sup> No mesmo contexto, pode ser entendida sua palestra na sociedade kantiana de Berlim, “Sobre a ideia de uma teologia da cultura” (*Über die Idee einer Theologie der Kultur*), em 16 de abril de 1919,<sup>110</sup> que analisaremos no próximo capítulo. Além desses, foi já na primavera de 1919, mais especificamente em 14 de maio, que Tillich passou a frequentar reuniões do Partido Social-Democrata Independente (USPD).<sup>111</sup> Essa aproximação do pastor e professor de teologia não passou despercebida pelos seus superiores, que exigiram uma explicação. Essa aproximação e a repercussão dela renderam inicialmente o escrito “Cristianismo e Socialismo” (*Christentum und Sozialismus*), que Tillich publicou junto de seu colega Richard Wegener. Mais tarde, no mesmo ano, foi a vez do texto “O Socialismo como Questão da Igreja” (*Der Sozialismus als Kirchenfrage*),<sup>112</sup> textos esses que também analisaremos no próximo capítulo. A resposta de Tillich e Wegener não foi bem recebida pelas autoridades eclesiásticas. A ideia de relação entre cristianismo e socialismo para Tillich “era uma nova ordem social (...) na qual os poderes destrutivos do capitalismo e nacionalismo fossem destituídos de poder”.<sup>113</sup> Tratava-se de uma visão teológica que confrontava o tradicionalismo protestante.

Em setembro de 1919, ocorreu em Tambach, Turíngia, uma conferência sobre o socialismo religioso, cujo maior representante na época era o pastor reformado suíço Karl Barth.<sup>114</sup> Esse encontro serviu de fomento ao socialismo religioso na Alemanha. Em 1920, junto de Carl Mennicke, Tillich fundou o “Círculo Kairós” em torno do socialismo religioso em Berlim. A reflexão desse grupo era “sobre o espírito da época, sobre a situação religiosa, sobre o socialismo”.<sup>115</sup> Importante ainda destacar

---

<sup>109</sup> SCHLÜSSLER; STURM, 2007, p. 9-10.

<sup>110</sup> SCHLÜSSLER; STURM, 2007, p. 10.

<sup>111</sup> PAUCK; PAUCK, 1978, p. 79.

<sup>112</sup> PAUCK; PAUCK, 1978, p. 79-80.

<sup>113</sup> „war eine neue Gesellschaftsordnung (...) in der die zerstörerischen Mächte des Kapitalismus und Nationalismus etmachtet sein würden“. PAUCK; PAUCK, 1978, p. 80.

<sup>114</sup> PAUCK; PAUCK, 1978, p. 81.

<sup>115</sup> „über den Geist der Zeit, über die religiöse Lage, über den Sozialismus“. SCHLÜSSLER;STURM, 2007, p. 11

como esse grupo, especialmente na perspectiva de Tillich, se colocava no seu momento e contexto:

O socialismo religioso de Tillich entende-se como um movimento, não como parte de um partido ou da igreja. Como o socialismo questiona a ordem burguesa-capitalista. Uma nova ordem social deve e substituirá a antiga. O proletariado, a personificação da pergunta pelo sentido da vida, é o portador do novo. A pergunta pelo sentido da história surge do novo.<sup>116</sup>

O grupo se reunia quinzenalmente. Discutiam a situação pós-guerra da Alemanha e “os sinais dos tempos”.<sup>117</sup> Aqui temos a centralidade do conceito *kairós*, particularmente importante para esse movimento. O termo grego presente no Novo Testamento é traduzido por “tempo certo”. Ou seja, “o momento significativo do tempo, preenchido com conteúdo incondicional e reivindicação incondicional, o instante no qual presente e futuro, o dado e o exigido, se encontram”.<sup>118</sup> A esse entendimento se junta a concepção do socialismo como uma nova ética.<sup>119</sup> A ideia religiosa, a ideia de Deus, afasta-se do individualismo e subjetividade da teologia do século XIX para uma concepção de um Deus que se envolve no mundo, transformando-o. Em outras palavras: “O reino de Deus invade nosso mundo humano real”.<sup>120</sup> É uma teologia onde dialogam socialismo e religião. Tratava-se de um entendimento de estarem ligados a uma tradição profética que remonta aos profetas do Antigo Testamento e reformadores radicais do século XVI.<sup>121</sup> Esse socialismo religioso, contudo, se afastou de dois polos. Do lado socialista, afastou-se da ideia bolchevique da ditadura do proletariado; do lado religioso, dos que pretendiam instaurar o Reino de Deus na terra.<sup>122</sup> A questão política, assim, era um assunto dominante na República de Weimar. O Império havia sucumbido da noite para o dia e a nova ordem democrática na Alemanha não deixava de ser uma experimentação<sup>123</sup> da qual diversos intelectuais

<sup>116</sup> „Tillichs religiöser Sozialismus versteht sich als eine Bewegung, nicht als Teil einer Partei oder der Kirche. Wie der Sozialismus stellt er die bürgerlich-kapitalistische Ordnung in Frage. Eine neue Gessellschaftsordnung soll und wird an die Stelle der alten Ordnung treten. Das Proletariat, die Verkörperung der Frage nach Lebenssinn, ist der Träger des Neuen. Die Frage nach dem Sinn der Geschichte stellt sich neu“. SCHLÜSSLER; STURM, 2007, p. 11.

<sup>117</sup> PAUCK; PAUCK, 1978, p. 83.

<sup>118</sup> “bedeutungsvolle Zeitmoment, erfüllt mit unbedingtem Gehalt und unbedingter Forderung, der Augenblick, in dem Gegenwärtiges und Zukünftiges, Gegebenes und Gefordertes sich berühren“. SCHLÜSSLER; STURM, 2007, p. 11.

<sup>119</sup> SCHLÜSSLER; STURM, 2007, p. 11.

<sup>120</sup> “Das Reich Gottes bricht ein in unsere reale Menschenwelt“. SCHLÜSSLER; STURM, 2007, p. 12.

<sup>121</sup> PAUCK; PAUCK, 1978, p. 83-84.

<sup>122</sup> PAUCK; PAUCK, 1978, p. 84.

<sup>123</sup> PAUCK; PAUCK, 1978, p. 79.

estavam dispostos a participar. Tillich particularmente estava muito interessado em refletir o momento político atual da Alemanha,<sup>124</sup> embora não tenha se interessado em participar de algum partido político.<sup>125</sup> Mesmo sem estar em um partido político, é a relação de Tillich tanto com intelectuais como com o proletariado que o salva de uma pura alienação religiosa.<sup>126</sup> Foi no movimento trabalhista que encontrou a substância cristã persistindo no que parecia ser “descristianizado”, encontrando o conceito de “igreja latente”.<sup>127</sup> Possivelmente é desse encontro, a partir do socialismo religioso, que depende o entendimento da máxima tillichiana de que a religião é a substância da cultura;<sup>128</sup> o que discorreremos em capítulos futuros.

Não se pode, contudo, deixar de falar a respeito de Rosa Luxemburgo, que além de líder política da revolução alemã era sua principal teórica, sendo, por excelência, a intelectual do socialismo alemão. Ela havia nascido na Polônia russa em 1871 e mudou-se para a Alemanha em 1898, “o centro da luta de classes do momento, o coração da revolução”.<sup>129</sup> Lá ela entrou em conflito com Edward Bernstein, dirigente da SPD, o que viria a resultar no livro “*Reforma ou Revolução?*”, de 1899, contra o reformismo em que a social-democracia alemã (que era, aliás, o maior partido proletário do ocidente) enveredou-se. Rosa era revolucionária e viu positivamente a Revolução Russa de 1917, mas seu apoio não a impediu de tecer algumas críticas. A principal delas refere-se à concepção da “ditadura do proletariado”. Para ela, “era sinônimo de democracia socialista” e não um regime restritivo como o que paulatinamente foi implantado na Rússia soviética.<sup>130</sup> A importância de Rosa reside no espírito democrático do socialismo revolucionário que será preferido por Tillich contra o autoritarismo soviético. O governo provisório que nasceu da revolução de novembro de 1918 é tão contraditório que entra em conflito com a esquerda mais radical, como os espartaquistas. Os conflitos se intensificaram até seu auge, em janeiro de 1919. Governo e manifestantes enfrentaram-se de maneira violenta. Uma verdadeira guerra civil entre revolucionários e contrarrevolucionários. O casal Rosa

---

<sup>124</sup> PAUCK; PAUCK, 1978, p. 78.

<sup>125</sup> PAUCK; PAUCK, 1978, p. 83.

<sup>126</sup> TILLICH, 1966, p. 60.

<sup>127</sup> TILLICH, 1966, p. 62.

<sup>128</sup> TILLICH, 1966, p. 69-70.

<sup>129</sup> LOUREIRO, Isabel Maria. **Rosa Luxemburgo**. Vida e obra. São Paulo: Expressão Popular, 1999. p. 15.

<sup>130</sup> LOUREIRO, 1999, p. 21.

Luxemburgo e Karl Liebknecht foi assassinado em 15 de janeiro.<sup>131</sup> Grandes demonstrações de luto a Liebknecht ocorreram a 18 de janeiro. O corpo de Rosa Luxemburgo, a revolucionária mulher, diferentemente, só foi encontrado em 31 de maio em um canal.<sup>132</sup> Em sua homenagem, Bertold Brecht escreveu:

A Rosa Vermelha desapareceu  
Para onde ela foi, é um mistério  
Porque ao lado dos pobres combateu  
Os ricos a expulsaram de seu império.<sup>133</sup>

A não concretização política da revolução não deixou de inspirar a vanguarda intelectual e artística da Alemanha. Como dito antes, Tillich mesmo se viu envolvido nesses círculos. Ele narra esses ambientes:

Os problemas políticos determinavam toda a nossa existência; mesmo depois da revolução e da inflação eles eram questões de vida ou morte. A estrutura social encontrava-se em estado de dissolução, as relações humanas, no que diz respeito a autoridade, educação, família, sexo, amizade e prazer, encontravam-se em um caos criativo. A arte revolucionária obteve destaque (...). Idéias psicanalíticas espalhavam-se e produziam uma consciência de realidades que tinham sido cuidadosamente reprimidas em gerações anteriores. A participação nestes movimentos criava problemas, conflitos, temores, expectativas, êxtases e desesperos, tanto no sentido prático como teórico...<sup>134</sup>

A revolução não se concretizou como na Rússia. A derrota dos revolucionários, porém, não significou estabilização política, econômica e social da Alemanha, conforme exposto a seguir. Não é possível deixar de perceber, contudo, esse momento como um *kairós*, como um momento carregado de sentido e do incondicional, de um encontro da realidade presente com as possibilidades que se abriam. O pensamento de Tillich é fruto desse *kairós*.

#### 2.1.4 Um Caos Criativo

A revolução de novembro de 1918 foi derrotada. Em 19 de janeiro de 1919 houve eleições para a Assembleia Constituinte. Essa eleição marcou o fim dos Conselhos de Operários e Soldados “e o retorno em massa dos partidos

---

<sup>131</sup> THALMANN, 1988, p. 19.

<sup>132</sup> RICHARD, 1988, p. 43.

<sup>133</sup> BRECHT, Bertold. **Epitáfio**, 1919. Trad.: Paulo César de Souza. Disponível em: < <http://www.vermelho.org.br/noticia/228844-11>>. Acesso em: 13 dez.2018.

<sup>134</sup> TILLICH *apud* MUELLER, 2005, p. 24.

burgueses”.<sup>135</sup> Era o início da breve República de Weimar. Peter Gay, historiador alemão radicado nos Estados Unidos, define a República de Weimar como “uma idéia buscando tornar-se realidade”.<sup>136</sup> Ela contrapôs duas Alemanhas: a militarista e a da poesia, a de Bismarck e a de Goethe.<sup>137</sup> De fato, a história da República de Weimar é cheia de ambiguidades. Rita Thalmann pergunta-se: República de Weimar, que república? E responde: “Regime imposto, segundo uns, improvisado, segundo outros, a República de Weimar nasceu na ambigüidade da situação criada em 1918 pelo desmoronamento militar e político da Alemanha imperial”.<sup>138</sup> Ambigüidade era uma condição política, social e cultural da Alemanha e o terreno no qual se desenvolveu o pensamento de Tillich. Havia poder criativo, mas também distorções destrutivas. Havia sufocamento de revoluções, mas também concretizações importantes. A Constituinte de 19 de janeiro de 1919 foi eleita por sufrágio universal, inclusive com o voto das mulheres. O seu resultado, contudo, não foi muito diferente do *Reichstag* que existia antes.<sup>139</sup> As eleições garantiram maioria social-democrata (45%) e de centro (38,3%). A sede da Constituinte não seria Berlim, palco das grandes manifestações de novembro e dezembro de 1918, mas a pequena cidade de Weimar – daí o nome da República. Assim, a política alemã, nesse momento, distanciou-se de Berlim, grande centro urbano alemão, para encontrar novos ares (ou seria para se esconder dos novos ares soprados em novembro de 1918?). A cidade de Weimar, “no coração da Alemanha verdejante, outrora um lugar eminente do classicismo, isolada da efervescência revolucionária das grandes cidades industriais”, tornava-se o símbolo dessa opção.<sup>140</sup> Um dado relevante ainda sobre a composição da Constituinte de Weimar é que as mulheres ocupavam 37 cadeiras, isto é, 9% das vagas “(contra 3,4% no Parlamento britânico, 1,1% no Congresso norte-americano, zero na França, na mesma época)”, mesmo assim, “nenhuma foi chamada a ocupar um cargo no governo”.<sup>141</sup> Ainda assim, o sufrágio feminino é uma realização importante dessa primeira república alemã.

---

<sup>135</sup> THALMANN, 1988, p. 20.

<sup>136</sup> GAY, Peter. **A Cultura de Weimar**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978. p. 15.

<sup>137</sup> GAY, 1978, p. 15.

<sup>138</sup> THALMANN, 1988, p. 09.

<sup>139</sup> THALMANN, 1988, p. 21.

<sup>140</sup> THALMANN, 1988, p. 22.

<sup>141</sup> THALMANN, 1988, p. 23.

Friedrich Ebert fora eleito presidente e Philipp Scheidemann escolhido como chanceler, ambos da SPD, mas isso não tornaria o novo governo “socialista”, e possivelmente nem seria possível uma Alemanha socialista naquele momento, mesmo com as manifestações do inverno 1918-1919. O Partido Democrático Alemão (DDP), liberal, e o Partido de Centro (do catolicismo político) ingressaram na coalização das grandes forças republicanas de Weimar, deslocando o eixo de gravidade para a centro-direita.<sup>142</sup> A incumbência desse novo governo era, principalmente, a elaboração de uma nova constituição e a assinatura do tratado de paz, o Tratado de Versalhes, com os vencedores da Primeira Guerra Mundial. Outro social-democrata, Matthias Erzberger, no papel de ministro da Fazenda, tinha a difícil tarefa de conduzir as finanças da Alemanha exaurida pela guerra. Foi difamado pela direita tendo que vir a renunciar.<sup>143</sup> Mais tarde, em agosto de 1921, Erzberger foi assassinado.<sup>144</sup> Os constantes assassinatos políticos deixam clara a fragilidade democrática da República. As medidas da República de Weimar diminuem e substituem o papel dos conselhos operários e sua tentativa de reforma agrária falha diante da própria falta de apoio da SPD, partido social-democrata. “Os últimos vestígios da revolução parecem, pois, varridos, quando sobrevém uma nova onda revolucionária na Baviera”.<sup>145</sup> Ali, no estado sulista da Alemanha, havia sido proclamada também em novembro de 1918 a República Livre da Baviera, sob liderança de Kurt Eisner, um social-democrata independente (USPD). Seu governo representava uma grande coalização entre intelectuais, como o dramaturgo Ernst Toller, e diversas forças sociais, desde camponeses, mulheres e outros grupos.<sup>146</sup> O governo de Eisner, contudo, foi pressionado a convocar eleições, que foram realizadas em 12 de janeiro de 1919. O resultado das eleições favoreceu a oposição, deixando uma minoria de cadeiras para a esquerda, como o USPD de Eisner. O líder social-democrata independente foi assassinado em 21 de fevereiro de 1919. Com esses assassinatos, “desaparece, de fato, a última possibilidade de uma aproximação entre socialistas revolucionários e reformistas”.<sup>147</sup>

---

<sup>142</sup> KITCHEN, 2013, p. 286.

<sup>143</sup> KITCHEN, 2013, p. 290.

<sup>144</sup> KITCHEN, 2013, p. 293.

<sup>145</sup> THALMANN, 1988, p. 28.

<sup>146</sup> THALMANN, 1988, p. 26.

<sup>147</sup> THALMANN, 1988, p. 27.

A República precisou se impor aos resquícios revolucionários na Alemanha. Em junho de 1919, a ordem da República parecia estar estabelecida a despeito das inquietações de seus primeiros meses. Contudo, o exército, herdeiro simbólico da monarquia, passou a se apresentar “como a única garantia de ordem e a única segurança aos olhos das classes abastadas”,<sup>148</sup> no contexto de uma República que tinha dificuldades de se impor. Nesse mês, em 28 de junho de 1919, foi assinado, enfim, o Tratado de Versalhes, o que “serviu para agravar ainda mais o desequilíbrio social e político da Alemanha” e para fortalecer o discurso nacionalista e de descrédito da socialdemocracia.<sup>149</sup> Os termos da paz pareciam ser difíceis demais para serem aceitos. Scheidemann, no início, considerou os termos inaceitáveis.<sup>150</sup> A Alemanha só o aceitou sob protesto e ameaçada de intervenção militar dos vencedores, caso não aceitasse.<sup>151</sup> O descontentamento era mais latente entre os militares. O influente líder militar Paul von Hindenburg corroborou com a “lenda da punhalada nas costas”.<sup>152</sup> Outros foram mais radicais e deflagram em 13 de março de 1920 uma tentativa de golpe de Estado, “o *putsch* de *Kapp-Lüttwitz*”.<sup>153</sup> Ainda que só tenha durado quatro dias, o golpe deixaria marcas na frágil república. Os responsáveis pelo golpe ficaram praticamente impunes,<sup>154</sup> em gritante contraste ao tratamento dado aos revolucionários de janeiro de 1919. Nessa altura, a República só tinha pouco mais de um ano de vida.

O clima de descrédito com os partidos tradicionais de centro e de esquerda manifestou-se nas eleições de 06 de junho de 1920 para o primeiro Parlamento após a Constituinte de Weimar.<sup>155</sup> A SPD perdeu votos em benefício da USPD, mais à esquerda. Também o *Zentrum* perdeu votos em benefício dos partidos de direita. O declínio da SPD favoreceu um governo republicano formado exclusivamente por partidos burgueses sob liderança do líder da direita populista (DVP) Gustav Stresemann.<sup>156</sup> Mesmo assim, o pós-guerra diminuía a razão de ser da social-

---

<sup>148</sup> THALMANN, 1988, p. 30.

<sup>149</sup> THALMANN, 1988, p. 34.

<sup>150</sup> KITCHEN, 2013, p. 287.

<sup>151</sup> STEVENSON, 2016, v. 4, p. 54.

<sup>152</sup> KITCHEN, 2013, p. 289.

<sup>153</sup> THALMANN, 1988, p. 35.

<sup>154</sup> KITCHEN, 2013, p. 292.

<sup>155</sup> THALMANN, 1988, p. 37.

<sup>156</sup> KITCHEN, 2013, p. 292.

democracia independente nascida da oposição à guerra. Nesse quadro, em 1922, a USPD foi dissolvida, com uma parte reingressando na SPD e a maioria fundando o Partido Comunista, o qual rapidamente se tornou uma força à esquerda na mesma proporção que a SPD.<sup>157</sup> As perdas econômicas da Alemanha pelo Tratado de Versalhes foram enormes, em decorrência da entrega de regiões importantes como, por exemplo, a Alsácia-Lorena, bem como a ocupação de Sarre (região carbonífera);<sup>158</sup> Isso gerou uma crise financeira grave, em 1923, com a hiperinflação da moeda alemã.

As principais vítimas dessa catástrofe financeira são a pequena e média burguesia que vive de rendas fixas (aposentadorias, títulos do Estado, aluguéis) e responsabilizam o regime republicano por seu empobrecimento e sua decadência social.<sup>159</sup>

Na Baviera de Eisner, surgiu um novo grupo partidário: “Desde a instalação, em 1921, de um governo conservador em Munique, o *Partido Nacional-Socialista* (NSDAP) pôde desenvolver impunemente suas teses antiparlamentares e anti-semitas [sic]”.<sup>160</sup> Assim, em 9 de novembro de 1923, a NSDAP, sob o comando do austríaco Adolf Hitler, tentou um *putsch* em Munique. O golpe fracassou e seus líderes foram presos e julgados em abril de 1924.<sup>161</sup> Hitler é condenado a apenas cinco anos de prisão, onde escreveu o livro *Mein Kampf*.<sup>162</sup> Dessa irrisória pena, o líder nazista apenas cumpriu alguns meses e sendo solto no Natal daquele ano.<sup>163</sup> Os anos que sucederam a crise de 1923 permitiram um relativo restabelecimento econômico da Alemanha. Esse progresso, porém, não beneficiou os assalariados. Seus salários foram reajustados para o nível de vida anterior à guerra, mas a carga horária ultrapassava as oito horas diárias, direito obtido em novembro de 1918.<sup>164</sup> A respeito dos anos seguintes é possível dizer:

No fim das contas, o saneamento financeiro e econômico, que se opera entre 1924 e 1929, os chamados anos de ‘prosperidade’, permitiu à Alemanha fazer face às reparações, reconstruir sua indústria e sua agricultura, desenvolver sua infra-estrutura [sic] econômica, mas às custas do empobrecimento de

---

<sup>157</sup> KITCHEN, 2013, p. 314.

<sup>158</sup> THALMANN, 1988, p. 38.

<sup>159</sup> THALMANN, 1988, p. 41.

<sup>160</sup> THALMANN, 1988, p. 45.

<sup>161</sup> KITCHEN, 2013, p. 302.

<sup>162</sup> THALMANN, 1988, p. 46-47.

<sup>163</sup> KITCHEN, 2013, p. 302.

<sup>164</sup> THALMANN, 1988, p. 50-51.

uma grande parte da população e de uma crescente dependência dos credores estrangeiros.<sup>165</sup>

Em 1925, o Presidente Friedrich Ebert falecera<sup>166</sup> e em seu lugar foi eleito o Marechal monarquista Paul von Hindenburg como Presidente da República, chefe de estado, um claro sinal tanto antidemocrático como de que o eleitorado alemão “não tinha nem esquecido nem condenado a guerra”.<sup>167</sup> O asseguramento democrático e pacífico do futuro de Weimar estava por um triz, ao mesmo tempo que as forças conservadoras nunca estiveram tão fortes em Weimar. Nesses anos pós-crise, entre 1924 e 1929, Tillich saiu da agitada Berlim. Tornou-se professor em Marburg, onde na mesma época estavam o filósofo Martin Heidegger e o teólogo Rudolf Bultmann, e depois em Dresden.<sup>168</sup> Em Marburg, Tillich foi professor extraordinário de Teologia Sistemática. A cidade, entretanto, não lhe era atraente. Um ano depois foi para Dresden onde ficou encantado pela vida cultural da cidade. Alguns anos depois, em 1927, tornou-se professor honorário de filosofia da religião em Leipzig, também na Saxônia.<sup>169</sup> Nesses anos, desenvolveu o conceito de “realismo crente” (*gläubiger Realismus*), uma passagem temática de Tillich do socialismo para a vida cultural da República de Weimar;<sup>170</sup> são anos de relativa prosperidade. Esse novo conceito traduz a ideia de uma realidade que se torna “transparente” à realidade última.<sup>171</sup> Aqui ganham formas o que ele entendia por símbolo religioso, por demônico, bem como seu entendimento de protestantismo.<sup>172</sup>

Na verdade, a paixão de Tillich pelas artes tinha o mesmo lugar de nascimento que o seu despertar político: a guerra.<sup>173</sup> Seu primeiro contato foi com o expressionismo, que trazia uma novidade religiosa frente à arte religiosa burguesa.<sup>174</sup> Sua relação com a arte, contudo, remontava à sua infância e juventude, quando era um grande apreciador da fantasia e imaginação.<sup>175</sup> Tillich era um grande admirador

---

<sup>165</sup> THALMANN, 1988, p. 53.

<sup>166</sup> KITCHEN, 2013, p. 303.

<sup>167</sup> STEVENSON, 2016, v. 4, p. 93.

<sup>168</sup> MUELLER, 2005, p. 24-25.

<sup>169</sup> SCHLÜSSLER; STURM, 2007, p. 12.

<sup>170</sup> SCHLÜSSLER; STURM, 2007, p. 13.

<sup>171</sup> SCHLÜSSLER; STURM, 2007, p. 13.

<sup>172</sup> SCHLÜSSLER; STURM, 2007, p. 13-14.

<sup>173</sup> PAUCK; PAUCK, 1978, p. 86.

<sup>174</sup> PAUCK; PAUCK, 1978, p. 87.

<sup>175</sup> TILLICH, 1966, p. 24.

de *Hamlet* de Shakespeare, a quem preferia mesmo a Dostoievsky ou Goethe como autores.<sup>176</sup> Ainda que sua juventude tenha tido essa tendência imaginativa, a arte nessa altura da sua vida não era uma fuga de Tillich da vida política, mas era “uma ferramenta profética”.<sup>177</sup> É por essa visão profética, religiosa da arte, que Tillich poderia mais tarde chamar a obra *Guernica* de Pablo Picasso, a respeito da Guerra Civil Espanhola, de protestante.<sup>178</sup> Tillich veio a descobrir as artes plásticas, especialmente a pintura, durante a Primeira Guerra, “como uma reação ao horror, feiura e destrutividade da guerra”.<sup>179</sup> O “expressionismo” foi o grande estilo artístico que emergiu no pós-guerra e depois daria lugar a um novo realismo. Foi estudando esses estilos que Tillich desenvolveu o conceito de *realismo crente*.<sup>180</sup> A boêmia e as artes, portanto, eram uma forma de Tillich lidar com os traumas de guerra e do casamento acabado, eram um “caos criativo” (*schöpferisches Chaos*).<sup>181</sup> O novo casamento com Hannah coincidiu com essa nova fase de Weimar.

Após o casamento, Paul e Hannah se mudaram para Marburg em 1924, a primeira universidade protestante da Alemanha, fundada em 1527 por Philipp de Hesse.<sup>182</sup> Em Marburg, Tillich substituiu o teólogo Rudolf Otto, autor do consagrado livro *O Sagrado*; Tillich, contudo, achava-a uma cidade provinciana em comparação a Berlim.<sup>183</sup> Tillich apenas permaneceu na cidade filipina por três semestres, mas lá “começou a formular sua teologia sistemática” e se concentrou nos místicos protestantes.<sup>184</sup> Na sua teologia da religião, Tillich diferenciou-se tanto de seu predecessor, Otto, para o qual Deus era o “totalmente Outro” (*ganz Andere*), como do teólogo mais famoso da época, Barth, a quem Deus era o “estranho desconhecido” (*unbekannter Fremde*); Tillich falava em Deus como “o incondicional” (*der Unbedingte*).<sup>185</sup> Rudolf Otto foi um teólogo muito importante da virada do século XIX para o XX por conta do resgate do caráter “não-racional” do sagrado, isto é, a tese de que “a religião sempre exprimiu um outro conhecimento que não estava expresso no

---

<sup>176</sup> TILLICH, 1966, p. 27.

<sup>177</sup> „ein prophetisches Werkzeug“. PAUCK; PAUCK, 1978, p. 89.

<sup>178</sup> TILLICH, Paul. **Teologia da Cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009, p. 113.

<sup>179</sup> “as a reaction to the horror, ugliness and destructiveness of war”. TILLICH, 1966, p. 27.

<sup>180</sup> TILLICH, 1966, p. 28.

<sup>181</sup> PAUCK; PAUCK, 1978, p. 90.

<sup>182</sup> PAUCK; PAUCK, 1978, p. 105.

<sup>183</sup> PAUCK; PAUCK, 1978, p. 105.

<sup>184</sup> „begann mit der Formulierung seiner systematischen Theologie“. PAUCK; PAUCK, 1978, p. 106.

<sup>185</sup> PAUCK; PAUCK, 1978, p. 106.

âmbito da razão”,<sup>186</sup> influenciando a transformação teológica desses anos. A já mencionada obra *O Sagrado*, foi publicada em 1917, em plena grande guerra e o desmoronamento do idealismo e romantismo do século XIX, e enquanto Tillich ainda estava na capelania do *front* ocidental. A filosofia da religião de Otto é um “protesto contra a racionalização e moralização do religioso”.<sup>187</sup> Otto retoma o caráter místico do protestantismo ao abordar a pneumatologia de Lutero<sup>188</sup> e procura superar a visão moral da teologia pós-Kant, ao afirmar o “Sagrado” como um “totalmente outro” também em relação à moral.<sup>189</sup> Embora Tillich trace suas próprias teses em relação a esses temas, ele é inegavelmente influenciado pelo seu predecessor de Marburg, especialmente nesses anos intermediários de 1924 a 1929.

Depois de três semestres na provinciana Marburg, Tillich foi nomeado professor ordinário de ciências da religião em Dresden, a capital saxônica, em 1925.<sup>190</sup> Diferente tanto de Marburg como de Berlim, Dresden era uma cidade barroca, chamada de “Florença do Elba” e “Paris alemã”, e Tillich ficou encantado com a cidade.<sup>191</sup> Em Dresden muitos estudantes eram de origem pietista, mas logo atraíram-se pelo pensamento aberto, liberal e não-dogmático de Tillich. O teólogo da cultura foi, nesse sentido, libertador para esses estudantes.<sup>192</sup> Em Dresden, em 17 de fevereiro de 1926, Tillich tornou-se pai.<sup>193</sup> Enquanto era professor em Dresden, Tillich tornou-se professor honorário de teologia sistemática na Universidade de Leipzig entre 1927 e 1929.<sup>194</sup> Enfim, esse período foi muito rico tanto profissional como pessoalmente para Tillich. Foram os anos de maior estabilidade na República de Weimar. Isso não iria durar por mais tanto tempo. A crise de 1923, relativamente superada nos anos seguintes, não haveria de ser a única pela qual a República de Weimar passaria. O ano de 1929 e suas consequências foram catastróficos. O mês de outubro de 1929 foi um divisor de águas, especialmente em função da Grande

---

<sup>186</sup> GOTO, Tommy Akira. **O fenômeno religioso: a fenomenologia em Paul Tillich**. São Paulo: Paulus, 2004. p. 83.

<sup>187</sup> „Protest gegen die Rationalisierung und Moralisierung des Religiösen“. TILLICH, Paul. **Der Religionsphilosoph Rudolf Otto**. p. 179-183. *Gesammelte Werke: Begegnungen*. Paul Tillich über sich selbst und andere. Band XII. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1971. p. 179.

<sup>188</sup> TILLICH, 1971, p. 180.

<sup>189</sup> TILLICH, 1971, p. 181.

<sup>190</sup> PAUCK; PAUCK, 1978, p. 110.

<sup>191</sup> PAUCK; PAUCK, 1978, p. 110.

<sup>192</sup> PAUCK; PAUCK, 1978, p. 112.

<sup>193</sup> PAUCK; PAUCK, 1978, p. 112.

<sup>194</sup> PAUCK; PAUCK, 1978, p. 117.

Depressão decorrente do *crash* da Bolsa de Valores de Nova York.<sup>195</sup> Foi também no mesmo ano, em 7 de novembro, por ocasião das eleições municipais e regionais que notou-se o avanço “dos nacional-socialistas em detrimento da direita tradicional”.<sup>196</sup>

O que se seguiu a 1929 é uma crise econômica e política, um clima de instabilidade e avanço nazista nas fileiras parlamentares dos estados constituintes da Alemanha. Tillich transferiu-se de Dresden para Frankfurt am Main (no rio Meno) para ocupar a cátedra de filosofia como sucessor de Hans Cornelius – o professor que havia sido eleito para ocupar a cadeira, Max Scheler, morreu antes de preencher efetivamente a vaga.<sup>197</sup> Sua preleção inaugural como professor de filosofia teve o título *Filosofia e Destino* em junho do mesmo ano.<sup>198</sup> Lá, ele compôs um novo círculo de intelectuais, dentre os quais, Max Horkheimer e Theodor Adorno.<sup>199</sup> A Universidade de Frankfurt, na cidade de Goethe, era muito nova, havia sido fundada em 1914. Diferente de outras universidades, possuía um parcial financiamento de fontes privadas,<sup>200</sup> dos quais muitos proviam de fontes judaicas.<sup>201</sup> Ela era conhecida como a “universidade vermelha” (*rote Universität*) pelos seus detratores,<sup>202</sup> e Tillich, de fato, era atraído pelo clima progressista e liberal da universidade.<sup>203</sup> Lá, Tillich tornou-se professor de filosofia e sociologia;<sup>204</sup> era o auge de sua carreira até então.<sup>205</sup> Em Frankfurt, Tillich foi orientador da tese de habilitação de Theodor Adorno,<sup>206</sup> de quem também se aproximou.<sup>207</sup> Tillich também se tornou um colega muito próximo do sociólogo Max Horkheimer, que na época era professor particular (*Privatdozent*). Tillich foi um grande apoiador de Horkheimer, por exemplo, em sua nomeação como professor ordinário ou mesmo diretor do Instituto de Pesquisa Social em 1932.<sup>208</sup>

---

<sup>195</sup> THALMANN, 1988, p. 102.

<sup>196</sup> THALMANN, 1988, p. 103.

<sup>197</sup> MUELLER, Enio R. **Contatos e Afinidades de Paul Tillich com a Escola de Frankfurt.** In: Correletio: revista eletrônica. São Bernardo do Campo, v. 2, n. 4, p. 54-76, dez. 2003. p. 54.

<sup>198</sup> MUELLER, 2003, p. 54.

<sup>199</sup> MUELLER, 2005, p. 27-28.

<sup>200</sup> PAUCK; PAUCK, 1978, p. 119.

<sup>201</sup> MUELLER, 2003, p. 56.

<sup>202</sup> PAUCK; PAUCK, 1978, p. 120.

<sup>203</sup> PAUCK; PAUCK, 1978, p. 125-126.

<sup>204</sup> PAUCK; PAUCK, 1978, p. 122.

<sup>205</sup> PAUCK; PAUCK, 1978, p. 123.

<sup>206</sup> MUELLER, 2003, p. 61.

<sup>207</sup> PAUCK; PAUCK, 1978, p. 124-125.

<sup>208</sup> PAUCK; PAUCK, 1978, p. 126.

Tillich era o único teólogo na faculdade de filosofia, e mais, um cristão entre judeus, ou “Paulo entre os judeus”.<sup>209</sup> Frankfurt era, de fato, um centro do judaísmo na Alemanha.<sup>210</sup> E Tillich era muito próximo de muitos judeus em uma época de crescimento galopante do antissemitismo na sociedade alemã. Essa posição de Tillich o colocaria diante de uma decisão nos próximos anos.

A República de Weimar era, como podemos ver, profundamente ambígua, politicamente polarizada e suscetível a autoritarismos. Viveu diversos golpes, crises econômicas e assassinatos políticos. Viveu a ambiguidade intrínseca à realidade alemã, a ambiguidade de ser uma nação de fronteira entre poetas e homens belicosos. Especialmente, viveu a ambiguidade da efervescência cultural e um povo cada vez mais inclinado a optar pela saída fascista. Quando nos debruçarmos para os escritos de Tillich poderemos observar a relação desse momento histórico com a sua obra, uma ambiguidade que mistura a ruptura advinda do *kairós* e o dramático realismo das forças que seguem obliterando a vida. Em momentos de profunda ambiguidade é preciso tomar decisões.

### 2.1.5 A Decisão de Tillich

Os nazistas, que tiveram espaço político pela primeira vez com a crise de 1923, viram seu apoio declinar após os anos de prosperidade da era Hindenburg, obtendo um mau desempenho nas eleições parlamentares de 1928. Porém, mesmo sem ocupar nenhum protagonismo entre o *putsch* da cervejaria e sua ascensão, estiveram sempre presentes durante a década de vinte, e nessa condição, o movimento cresceu obscuramente, imperceptível ao resto dos políticos e intelectuais.<sup>211</sup> A crise econômica de 1929, entretanto, reacendeu seu apelo popular. Tornaram-se, já em 1930, o segundo maior partido.<sup>212</sup> A depressão econômica aumentou não só o apoio aos nazistas, mas também aos comunistas. O grosso do apoio aos nazistas não estava entre os desempregados de 1929, mas entre a classe média do norte e leste protestantes da Alemanha, principalmente nas regiões rurais e nas pequenas cidades. Mais que isso, o apoio partiu de eleitores que antes votavam

---

<sup>209</sup> PAUCK; PAUCK, 1978, p. 127.

<sup>210</sup> MUELLER, 2003, p. 56.

<sup>211</sup> PAUCK; PAUCK, 1978, p. 131.

<sup>212</sup> STEVENSON, 2016, v. 4, p. 113-114.

nos partidos conservadores e liberais (DNVP, DVP e DDP).<sup>213</sup> As mulheres foram as que mais se mantiveram fiéis aos partidos tradicionais, seja à esquerda ou à direita.<sup>214</sup>

A onda do sucesso eleitoral nazista também levou outros partidos para mais à direita, como os liberais e os católicos do Centro. Thomas Mann passou a defender que democratas (DDP) se juntassem à SPD em uma espécie de frente ampla contra os nazistas.<sup>215</sup> Enquanto isso, em Frankfurt, Tillich havia se estabelecido como professor universitário, tornando-se conhecido em toda a Alemanha.<sup>216</sup> Toda a riqueza de sua carreira acadêmica e vivência cultural, contudo, foi interrompida pela ascensão do nazismo.<sup>217</sup> Foi só então que muitos intelectuais alemães, incluindo Tillich, tornaram-se politicamente ativos, mas já era tarde.<sup>218</sup> Tillich nunca foi um homem partidário. Apesar de sua clara pertença ao socialismo e sua visita à USPD (nesse ponto já extinto), Tillich não era filiado a nenhum partido. Ele possuía uma visão política mais ampla que um partido tradicional.<sup>219</sup> Tillich apenas entra para a SPD em 1929 em meio a esse contexto de resistência política frente ao nazismo e o faz sem entusiasmo partidário e sem nunca ter sido um membro ativo.<sup>220</sup> Tillich não era uma pessoa da prática, mas da teoria. Essa inclinação mais à teoria que à prática era de longa data em Tillich.<sup>221</sup> Não era um militante político, mas um intelectual socialista. Sua contribuição ao partido foi teórica, como ele próprio avalia.<sup>222</sup> Uma de suas contribuições àquele momento político foi trabalhar na revista “Novas Folhas para o Socialismo” (*Neue Blätter für den Sozialismus*).<sup>223</sup>

As eleições parlamentares federais de 31 de julho de 1932 configuraram um *Reichstag* dividido entre os partidos de Weimar e os nazistas e seguiram-se fracassadas tentativas de formar um governo sem Hitler. O nazista Hermann Göring tornou-se presidente do Parlamento.<sup>224</sup> Por fim, em 30 de janeiro de 1933, Hitler foi

---

<sup>213</sup> STEVENSON, 2016, v. 4, p. 114.

<sup>214</sup> KITCHEN, 2013, p. 321.

<sup>215</sup> KITCHEN, 2013, p. 321.

<sup>216</sup> PAUCK; PAUCK, 1978, p. 129.

<sup>217</sup> PAUCK; PAUCK, 1978, p. 130.

<sup>218</sup> PAUCK; PAUCK, 1978, p. 131.

<sup>219</sup> PAUCK; PAUCK, 1978, p. 131-132.

<sup>220</sup> PAUCK; PAUCK, 1978, p. 132.

<sup>221</sup> TILLICH, 1966, p. 30.

<sup>222</sup> TILLICH, 1966, p. 34.

<sup>223</sup> PAUCK; PAUCK, 1978, p. 132.

<sup>224</sup> KITCHEN, 2013, p. 327.

nomeado chanceler da Alemanha.<sup>225</sup> Em seguida, em 1º de fevereiro, a pedido do novo chanceler nazista, o Presidente Hindenburg dissolveu o Parlamento com eleições marcadas para o dia 5 de março.<sup>226</sup> No meio desse recesso, houve um duro golpe contra a democracia; na noite de 27 de fevereiro o *Reichstag* foi incendiado. A eleição se deu sob as sombras da fumaça do incêndio e da perseguição aos comunistas como decorrência. A adesão dos cidadãos foi alta e 88,8% dos eleitores participaram do processo eleitoral.<sup>227</sup> Era o início da ditadura nazista com a SPD sendo extinto em 22 de junho de 1933.<sup>228</sup> É possível também observar, conforme será demonstrado oportunamente na exegese da obra tillichiana, que junto com sua filiação partidária, houve uma atitude de Tillich frente à radicalização de seu momento histórico. Frente à crise da esquerda e avanço do fascismo, Tillich retomou o socialismo religioso enriquecido pelas reflexões dos anos entre 1924 e 1929. Ele escreveu dois importantíssimos escritos, *O princípio protestante e a situação do proletariado*, em 1931, e o livro *A Decisão Socialista*, em 1933.<sup>229</sup> O último, publicado já sob o governo nazista, foi banido e queimado em praça pública em 10 de maio de 1933.<sup>230</sup> No livro, Tillich defendia um “princípio socialista” a que a fé deveria decidir.<sup>231</sup> O livro, claramente, estava em rota de colisão com o novo poder que estava se estabelecendo.

Ainda em 1932, Tillich elaborou uma reflexão sobre a ideia de destino da Alemanha a partir dos escritos do jovem G. W. Hegel. Para o teólogo, o esforço de Hegel foi criar harmonia entre opostos como, por exemplo, abstração e concretude, e mais que isso, “suspender a contradição em todas suas formas na unidade”<sup>232</sup> de sua síntese. A reconciliação é uma necessidade, “pois a autodivisão absoluta não pode suportar a vida”.<sup>233</sup> A reconciliação só é possível quando se aceita a contradição. Essa dialética é aplicada à história e natureza da Alemanha. Aqui Tillich está, após todo o

---

<sup>225</sup> THALMANN, 1988, p. 108, 111.

<sup>226</sup> KITCHEN, 2013, p. 335.

<sup>227</sup> KITCHEN, 2013, p. 337-338.

<sup>228</sup> KITCHEN, 2013, p. 341.

<sup>229</sup> MUELLER, 2005, p. 29.

<sup>230</sup> SCHLÜSSLER; STURM, 2007, p. 16.

<sup>231</sup> PAUCK; PAUCK, 1978, p. 135.

<sup>232</sup> „die Entgegensetzung in all ihren Formen aufzuheben in die Einheit”. TILLICH, Paul. **Der junge Hegel und das Schicksal Deutschlands**. p. 125-150. Gesammelte Werke: Begegnungen. Paul Tillich über sich selbst und andere. Band XII. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1971. p. 129.

<sup>233</sup> “denn die absolute Selbstentzweiung erträgt das Leben nicht”. TILLICH, 1971, p. 142.

desenvolvimento da República de Weimar, nos seus últimos suspiros, descrevendo as contradições internas culturais, políticas e religiosas da Alemanha. Tillich diz: “Nosso povo, como Hegel viu de maneira precisa, não tinha um destino original e unificado, era desde o começo um povo de contradições”.<sup>234</sup> Isso não é dito de maneira negativa por Tillich, mas como um questionamento de que tal destino, formado de início como um lugar de contradição, justamente um destino em prol da síntese.<sup>235</sup> Para Tillich, e que se atente novamente para a data de 1932, movimentos políticos e/ou intelectuais que negam essa contradição, especialmente a contradição que o capitalismo gera, com um discurso de “unidade nacional”, na verdade opõe-se ao que deveria ser o destino alemão. Por outro lado, o destino alemão seria cumprido pelos grupos que não negam essa contradição própria da Alemanha. Esses grupos estariam em uma unidade com a tradição profética que protesta contra um tipo de religiosidade do espaço;<sup>236</sup> ideia de espaço essa que veremos adiante no segundo capítulo.

Tillich foi imediatamente perseguido pelo novo regime. Uma onda de perseguição ao chamado “bolchevismo cultural” foi instaurada na Alemanha, afetando particularmente a vida universitária. Tillich foi declarado a “personificação do inimigo” (*Verkörperung des Feindes*), Horkheimer e os demais integrantes do Instituto de Pesquisa Social, “perigosos e corrosivos” (*gefährlich und zersetzend*).<sup>237</sup> Em 13 de abril de 1933, foi divulgada uma lista de professores, intelectuais e artistas considerados inimigos do Estado, mormente socialistas, comunistas e judeus, com Albert Einstein, Thomas Mann e Tillich na lista.<sup>238</sup> No auge de sua carreira, Tillich perdera o emprego de professor universitário. Tillich ainda se prendia a continuar na Alemanha.<sup>239</sup> Enquanto isso acontecia na Alemanha dominada pelos nazistas, em Nova York, intelectuais como Richard Niebuhr movimentavam-se no que seria a via de escape de muitos intelectuais alemães.<sup>240</sup> Após um longo e tormentoso ano de 1933, Tillich emigrou para os Estados Unidos, dando início a uma nova etapa de sua

---

<sup>234</sup> „Unser Volk hat, wie Hegel scharf gesehen hat, kein ursprüngliches und einheitliches Schicksal gehabt, es ist von Anbeginn an ein Volk der Entgegensetzungen“. TILLICH, 1971, p. 148.

<sup>235</sup> TILLICH, 1971, p. 149.

<sup>236</sup> TILLICH, 1971, p. 150.

<sup>237</sup> PAUCK; PAUCK, 1978, p. 137.

<sup>238</sup> PAUCK; PAUCK, 1978, p. 138.

<sup>239</sup> PAUCK; PAUCK, 1978, p. 138.

<sup>240</sup> PAUCK; PAUCK, 1978, p. 140.

vida.<sup>241</sup> Sua última impressão da Alemanha ao emigrar era de contemplação do fracasso do país. Ele diz:

Quando emigramos, não foram tanto sua tirania e brutalidade que nos abalaram quanto o nível inimaginavelmente baixo de sua cultura espiritual. De repente, percebemos: se a cultura alemã poderia produzir um Hitler, algo tinha que estar errado com essa cultura. E isso levou à nossa emigração para a América e à abertura para a nova realidade que ela representa.<sup>242</sup>

O nazismo foi longe de ser um fenômeno de uma pessoa só, mas foi abraçado até mesmo por uma elite intelectual, tais como os nomes do filósofo Martin Heidegger e do jurista Carl Schmitt.<sup>243</sup> É inquietante a pergunta como o país de Goethe e Schiller, como a República de tamanha efervescência cultural poderia ter terminado em tamanha barbárie, mas é preciso observar também a história da República que já dava sinais de ambiguidade desde seu início. O ciclo aberto em 1918-1919 com a efervescência revolucionária fechou-se ao longo de 1933. Esse período coincide com o desenvolvimento da República de Weimar e da teologia de Paul Tillich, a fase alemã, que ainda irá influenciar pelo resto de sua vida. O teólogo chamaria mais tarde, em 1942, os anos da Segunda Guerra de “tempestades de nossa época”.<sup>244</sup> Apresentamos até aqui os principais eventos históricos desse período. Mais tarde, quando forem analisadas as obras de Tillich, será notado como estavam conectadas ao seu contexto histórico. É preciso que aqui, contudo, analise-se o ambiente cultural, intelectual e artístico desse período dentro e a partir do qual Tillich desenvolveu seu pensamento. É do que se trata a seção a seguir.

## 2.2 A CULTURA DE WEIMAR: NASCEDOURO DA TEOLOGIA DA CULTURA TILLICHIANA

Uma vez realizada a análise da situação política, econômica e histórica da Alemanha de Weimar, é possível agora se debruçar sobre os aspectos culturais que

---

<sup>241</sup> MUELLER, 2005, p. 29.

<sup>242</sup> „Als wir emigrierten, erschütterte uns nicht so sehr seine Tyrannei und Brutalität als vielmehr die unvorstellbar niedrige Stufe seiner gesitigen Kultur. Wir erkannten plötzlich: Wenn die deutsche Kultur einen Hitler hervorbringen konnte, dann mußte an dieser Kultur etwas falsch sein. Und das führte zu unserer Emigration nach Amerika und zu der Offenheit für die neue Wirklichkeit, die es repräsentiert“. TILLICH *apud* PAUCK; PAUCK, 1978, p. 135.

<sup>243</sup> KITCHEN, 2013, p. 343.

<sup>244</sup> TILLICH, Paul. **A Era Protestante**. São Paulo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1992. p. 253.

Tillich vivenciou e que vieram a influenciar sua reflexão e obra. Mas, antes de lidar especificamente com as criações culturais da época, é preciso entender o ambiente cultural da Alemanha. A segunda parte da seção tratará, especificamente, das produções culturais da República de Weimar. O objetivo é poder relacionar o pensamento de Paul Tillich com as discussões culturais de sua época em todas as áreas, desde a filosofia, passando pela política, até as artes em geral, na medida em que cada uma possua correlação com a teologia tillichiana. Se a República de Weimar foi um período politicamente rico, também o foi culturalmente. Ainda não é realizada aqui uma genealogia ou exegese do pensamento tillichiano, o que ainda será realizado futuramente. Também não se trata de realizar uma crítica pormenorizada das produções culturais weimarianas, mas sim situar o pensamento de Tillich no seu contexto cultural. Pois, conforme o historiador francês Louis Dupeux: “A história cultural da Alemanha no século 20 é inicialmente a mais rica e certamente a mais complexa de toda a Europa Ocidental”.<sup>245</sup> Essa riqueza e complexidade cultural da Alemanha entre guerras é o lugar do nascedouro da teologia tillichiana.

### 2.2.1 As Fronteiras da Alemanha

Muito antes de ser unificada em 1871, a Alemanha era um verdadeiro mosaico de Estados, culturas, dialetos, etc. Uma Alemanha de uma cultura só é um mito. Há muitas fronteiras internas que permaneceram mesmo após sua unificação. A pluralidade faz parte de sua formação. E essa pluralidade também era geográfica:

Tradicionalmente, havia séculos, as terras que circundavam Nuremberg e Munique vinham sendo semeadas de preferência com lúpulo, enquanto as das províncias renanas se cobriam de vinhedos. O Holstein e o Mecklemburgo eram célebres pela criação de cavalos; a Floresta Negra, pela de ovelhas. No norte, a pradaria era utilizada para produzir alternadamente pastagens e trigo, enquanto na Renânia, na Saxônia, na Turíngia e na Baviera os campos eram semeados no verão com trevos ou batatas, no inverno do ano seguinte com trigo, que se repetia no verão do terceiro ano. O leste prussiano era dominado por lagos e pântanos, planícies e florestas imensas.<sup>246</sup>

A diversidade de regiões e climas que configuravam o estilo de vida dos alemães desde há muitos séculos, “se prolongava numa diferença de temperamentos,

---

<sup>245</sup> DUPEUX, Louis. **História cultural da Alemanha 1919-1960**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1992. p. 13.

<sup>246</sup> RICHARD, 1988, p. 61.

de hábitat e de vida comunitária”.<sup>247</sup> A diferença de temperamento entre um bávaro e um prussiano ou um renano era nítida. É o que Tillich observava, por exemplo, dentro de sua casa, na diferença de personalidade de seu pai e de sua mãe. O pai, um alemão oriental, do qual herdara “o jeito sisudo, de tendência especulativa e forte senso de dever”; a mãe, por outro lado, era proveniente das terras ocidentais, de quem herdou “a alegria de viver, a sensualidade, um certo jogo de cintura e espírito democrático”.<sup>248</sup> Tillich mesmo interpreta a relação entre as partes oriental e ocidental da Alemanha, presentes em sua família, como uma tensão entre fortes tradições feudais, de um lado, e democrático, de outro.<sup>249</sup> Contudo, a imagem de uma Alemanha rural e de paisagens naturais não corresponde a sua realidade no início do século XX: “a Alemanha é um país de cidades”<sup>250</sup> e um país industrializado, a exemplo das paisagens do vale do Ruhr e da cidade de Leipzig,<sup>251</sup> ou Berlim. Ao mesmo tempo, conserva cidades com um ar medieval, como Nuremberg, Munique<sup>252</sup> e mesmo Marburg. Contudo, uma vasta rede de ferrovias interliga a Alemanha rural e urbana: “uma paisagem de carris”.<sup>253</sup> Tillich, muito cedo, atraiu-se pela cidade grande, especialmente Berlim, e essa atração, segundo ele, o salvou “de uma rejeição romântica da civilização técnica e (...) a apreciar a importância da cidade para o desenvolvimento do lado crítico da vida intelectual e artística”.<sup>254</sup> Paralelamente ao gosto pela cidade, Tillich conservava o gosto pela natureza, especialmente pelo mar.<sup>255</sup>

As variadas regiões da Alemanha fizeram emergir variados centros urbanos, como Hamburgo, Frankfurt, Dresden, Munique e Colônia, mas Berlim era, particularmente, o grande centro urbano, político e cultural da Alemanha. Além disso, era “o centro da frivolidade, da libertinagem, do vício”, isto é, uma cidade boêmia.<sup>256</sup> A Berlim dos bairros operários, porém, era outra, cinzenta, ar sufocante e “água

---

<sup>247</sup> RICHARD, 1988, p. 61.

<sup>248</sup> MUELLER, 2005, p. 11.

<sup>249</sup> TILLICH, 1966, p. 14.

<sup>250</sup> RICHARD, 1988, p. 74.

<sup>251</sup> RICHARD, 1988, p. 75-76.

<sup>252</sup> RICHARD, 1988, p. 76.

<sup>253</sup> RICHARD, 1988, p. 77.

<sup>254</sup> “... from a romantic rejection of technical civilization and (...) to appreciate the importance of the city for the development of the critical side of intellectual and artistic life”. TILLICH, 1966, p. 17.

<sup>255</sup> TILLICH, 1966, p. 18.

<sup>256</sup> RICHARD, 1988, p. 80.

escura, não potável, que saía das torneiras”,<sup>257</sup> muito diferente dos bairros cosmopolitas do centro. A cidade de Berlim, na qual Tillich viveu, era “o centro dos negócios, da política, da criação intelectual”.<sup>258</sup> um caldeirão político e cultural no início do século XX. “Enquanto Paris atrai os artistas da Europa ocidental, é para Berlim que se dirigem os da Europa oriental e dos países nórdicos”.<sup>259</sup> Berlim se tornou definitivamente o centro cultural da Alemanha de Weimar. Eric Hobsbawm, ao relatar o período em que viveu em Berlim durante a República de Weimar, diz:

Politicamente, Berlim era uma cidade de centro-esquerda, assim como Manhattan (com a qual gostava de comparar-se nos anos de Weimar). Não possuía um patriciado nativo com raízes históricas e portanto era mais aberta aos judeus (...) Era uma cidade que rapidamente detectava falsidades, céticas às reivindicações de superioridade social, retórica nacionalista e sentimentalista. Apesar do dr. Goebbels, que se empenhou principalmente em arrebatá-la aos comunistas em nome de Hitler, jamais foi uma cidade de coração nazista.<sup>260</sup>

Para o historiador: “A Berlim de Weimar era essencialmente a mesma de Guilherme II, a qual, a não ser pelo tamanho, talvez fosse a menos ilustre de toda a Europa não balcânica”; Berlim era uma cidade proletária, “não possuía o estilo imperial e a coesão urbana da Ringstrasse de Viena, ou o planejamento de Budapeste”.<sup>261</sup> Berlim “era uma cidade feita para o movimento e não para a contemplação, uma cidade de ruas mais do que de edifícios”.<sup>262</sup> Esse espírito de Berlim, certamente, influenciou o jeito de ser de Tillich, de compreender o mundo e de engajar sua teologia.

Como mencionado na seção anterior, havia uma multiplicidade de Estados, e mesmo monarquias, que compunham o Império Alemão, e essa estrutura federal foi mantida na República de Weimar. Mas o federalismo imperial não era livre de tensões. A estrutura política da Alemanha imperial era autoritária e com forte supremacia da Prússia. A Alemanha tinha pouca tradição democrática. Contudo, com a República, isso deveria mudar, esperava-se. República exige participação política para sobreviver: “se Weimar necessitava de alguma coisa, era de uma política racional (...)”

---

<sup>257</sup> RICHARD, 1988, p. 82.

<sup>258</sup> RICHARD, 1988, p. 83.

<sup>259</sup> RICHARD, 1988, p. 242.

<sup>260</sup> HOBBSAWM, Eric. **Tempos interessantes**: uma vida no século XX. 2. Reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 63.

<sup>261</sup> HOBBSAWM, 2007, p. 61.

<sup>262</sup> HOBBSAWM, 2007, p. 62.

Mas essa possibilidade não foi realizada, a necessidade não foi preenchida”.<sup>263</sup> Com isso, a República de Weimar ainda preserva tendências ao autoritarismo, como se vê nos eventos políticos de sua história. A divisão partidária da República de Weimar expressa, dessa forma, a pluralidade da cultura política da Alemanha e é importante conhecer, em linhas gerais, as diferentes ideologias que disputavam a vida política alemã, a fim de entender essa dinâmica política.

### 2.2.2 A Política entre Polos

Dupeux considera que havia quatro campos políticos na Alemanha de Weimar: 1) “o campo da revolução proletária”, representado pelos comunistas; 2) “o campo da democracia liberal”, que inclui a SPD, o *Zentrum* (Partido do Centro) e os democratas (os liberais em si); 3) “o campo dos tradicionalistas”, ou seja, a direita não-fascista (DVP, DNVP) e; 4) “o campo da reação fundamentalista, dita fascista”, da NSDAP, o partido nazista.<sup>264</sup> Já Rita Thalmann considera um eixo político central, no qual sustentava-se a República de Weimar e mais duas forças opostas e destoantes com a República, uma à direita e outra à esquerda. A República de Weimar teria sido erguida, então, sobre três bases partidárias: a social-democracia do SPD; o liberalismo burguês da DDP (o partido democrata), herdeiro das revoluções de 1848 e que tinha em suas fileiras o sociólogo Max Weber (1864-1920) ou mesmo o teólogo Ernst Troeltsch (1865-1923);<sup>265</sup> e, por último, o catolicismo político, conhecido como *Zentrum*, nascido da oposição ao *Kulturkampf* de Bismarck do século anterior.<sup>266</sup> Essas três forças, em coalização, constituem a república weimariana, o eixo político central de Thalmann.

Dupeux também comenta a respeito desses partidos. Os mais importantes, certamente, são a SPD (considerando também sua dissidência, a USPD) e o *Zentrum*. O Partido Social-Democrata da Alemanha (SPD) era, sem sombra de dúvidas, “o mais importante dos partidos republicanos weimarianos”,<sup>267</sup> com uma vasta organização sindical e associativa popular. Estava presente, especialmente, na região central e no

---

<sup>263</sup> GAY, 1978, p. 89.

<sup>264</sup> DUPEUX, 1992, p. 23-24.

<sup>265</sup> Louis Dupeux chama a DDP de “partido de personalidades” em decorrência de ter em suas fileiras grandes nomes como os citados (Cf. DUPEUX, 1992, p. 32-33).

<sup>266</sup> THALMANN, 1988, p. 54-55.

<sup>267</sup> DUPEUX, 1992, p. 27.

norte, que eram áreas, tradicionalmente, de maioria protestante, bem como nas maiores cidades como Berlim, Hamburgo e Munique,<sup>268</sup> sendo esta última, no sul do país. Foi, também, um dos últimos bastiões de oposição a Hitler,<sup>269</sup> o que explica a filiação, após anos de relutância do socialista Tillich, a esse partido. A social-democracia alemã não só reunia um número substancial de membros filiados ou mesmo de sindicatos que organizavam a questão trabalhista na Alemanha, mas reunia em torno de si outras associações de interesse, como, por exemplo, de canto coral, de ciclismo, de colecionadores de selos, de criadores de coelhos, etc.<sup>270</sup> Mas a SPD não era um partido exclusivo do proletariado. Entre 1911 e 12, por exemplo, cerca de 5% dos filiados à SPD não eram proletários.<sup>271</sup> É possível afirmar que, embora a consciência de classe seja um elemento constitutivo importante, não opera sozinha e nem significa apenas uma comunidade anônima de colegas de trabalho, mas se edifica pelo sentimento cultural comum, pela organização do grupo na vida além do espaço de trabalho, na vida diária, cultural, de lazer, o que a SPD era, ainda, capaz de sustentar com sua vasta rede de organizações.

Ao lado da SPD, o segundo partido mais importante de Weimar era o católico *Zentrum*. Como era de se esperar, possuía presença mais importante no sul da Alemanha, na Silésia, hoje Polônia, e na região do Reno, áreas historicamente de maiorias católicas.<sup>272</sup> Ele representava outro ângulo do sindicalismo e associativismo popular alemão, profundamente ligado à Igreja Católica, uma espécie de sindicalismo cristão.<sup>273</sup> Essa organização católica paralela dentro da sociedade alemã está enraizada no contexto do *Kulturkampf* da Era Bismarck e é a essa forte presença católica nos movimentos proletários que Tillich se referia no artigo *O princípio protestante e a situação do proletariado*.<sup>274</sup> O Partido do Centro é um aspecto político interessante pela sua ligação com o catolicismo. Ele havia sido fundado em 1870, no contexto da unificação alemã e do Concílio Vaticano I, como forma de atuar pelos interesses dos cidadãos católicos em uma Alemanha de maioria protestante,<sup>275</sup>

---

<sup>268</sup> DUPEUX, 1992, p. 30.

<sup>269</sup> DUPEUX, 1992, p. 32.

<sup>270</sup> HOBBSAWM, 1988, p. 190.

<sup>271</sup> HOBBSAWM, 1988, p. 189.

<sup>272</sup> DUPEUX, 1992, p. 35.

<sup>273</sup> DUPEUX, 1992, p. 36-37.

<sup>274</sup> TILLICH, 1992, p. 181.

<sup>275</sup> KITCHEN, 2013, p. 186.

governada por um imperador protestante. A Guerra Franco-Prussiana eclodiu apenas um dia após a proclamação da doutrina da infalibilidade papal; o Papa, mesmo que agora declarado infalível, havia perdido os últimos resquícios de seu antigo poder temporal na Itália.<sup>276</sup> O partido representava a população católica, tanto urbana como rural, o que dava certa unidade política ao grupo, enquanto que os protestantes dividiam-se entre nacionalistas, liberais e outras forças políticas.

Havia para Thalmann, como já mencionado acima, duas forças opostas e destoantes do equilíbrio de Weimar: as revolucionárias e as reacionárias. Do lado revolucionário estava o marxismo. O marxismo alemão é caracterizado por certa reserva à maneira que se deu e se sucedeu a Revolução Russa de 1917. Um partido comunista na Alemanha só surgiria em 1º de janeiro de 1919 a partir da fusão dos espartaquistas, de Liebknecht e Rosa Luxemburgo, e alas mais à esquerda da USPD. Eles “são praticamente decapitados desde a fundação pelo assassinato ou a morte dos principais dirigentes (...) e pela repressão sangrenta de 1919 e 1921”.<sup>277</sup> Isso enfraquece consideravelmente a capacidade de mobilização e força política dos comunistas na Alemanha de Weimar. Para a historiadora, o socialismo reformista da SPD perdera seu caráter revolucionário. Apenas “o luxemburgismo e um certo trotskismo conservam a especificidade da ideologia revolucionária alemã, a qual anima apenas alguns grupúsculos desunidos mas continua inspirando uma vanguarda artística e intelectual”.<sup>278</sup> O comunismo, contudo, sempre foi uma força política atuante na República de Weimar que não pode ser desconsiderado na análise do contexto político da época. Do outro lado, entre os reacionários, estava o que a historiadora chama de “germanismo”. Ele remontava aos tempos monárquicos, particularmente o período guilhermino. Contudo, ganhou força como uma reação à fragilidade de Weimar e aos termos do Tratado de Versalhes. O germanismo, por sua vez, se dividia em revolução conservadora, “inspirados na ideologia pangermanista” como o partido nacionalista *Deutschnationale Volkspartei* (DNVP); e revolução *völkisch*, de cunho mais racista, movimento esse que seria dominado mais tarde pela NSDAP, os nazistas, a partir de sua “segunda fundação” em 1925.<sup>279</sup> Essas forças conversadoras

---

<sup>276</sup> KITCHEN, 2013, p. 185.

<sup>277</sup> THALMANN, 1988, p. 56.

<sup>278</sup> THALMANN, 1988, p. 56-57.

<sup>279</sup> THALMANN, 1988, p. 57-59.

e reacionárias ganhavam fôlego e resultados eleitorais em detrimento dos liberais,<sup>280</sup> conforme já vimos na primeira parte do capítulo.

A vida política de Weimar era, portanto, muito rica, não só pelos seus acontecimentos, mas pela variedade de posicionamentos. Não se tratava, porém, de uma consequência natural do pluripartidarismo, mas das ambiguidades internas da Alemanha do início do século XX. Essa ambiguidade escorria para e penetrava em todas as esferas sociais da época. Além da pluralidade política da Alemanha, é preciso considerar também a vida religiosa, eclesial, no próximo ponto.

### 2.2.3 O Princípio Católico e a Substância Protestante

A Alemanha foi palco da Reforma protestante do século XVI e de diversos conflitos religiosos que a sucederam, os quais, inclusive, ganharam a forma de guerras. Não é possível qualquer análise da cultura ou história política alemã que não considere o elemento religioso-confessional do país. A questão religiosa na Alemanha de Weimar, como em todas as outras áreas, é ambígua:

Embora a Constituição de Weimar proclame a separação das Igrejas e do Estado, e se assista, como na maioria dos países industrializados, a uma descristianização das grandes cidades e das regiões operárias, a Alemanha continua sendo um país de tradição e de cultura cristãs.<sup>281</sup>

Thalmann caracteriza o protestantismo alemão como conservador e saudosista da época imperial. Fala ainda que nele há uma “confusão secular entre a fé e a mística do Estado” presente na cultura alemã. Embora tenha ocorrido uma separação legal entre Igreja e Estado, no seio da sociedade alemã ainda havia a união das duas instituições, pelo menos entre a população não-secularizada. É essa “confusão” que penetraria, mais tarde, o nazismo dentro do protestantismo alemão.<sup>282</sup> O protestantismo alemão estava, mesmo após a constituição da república, ainda muito arraigado simbolicamente ao império, ainda que este já estivesse morto.<sup>283</sup> Thalmann menciona Karl Barth (1886-1968) como opositor dessa confusão e a solidariedade dele com os *socialistas religiosos*, citando aqui também outros nomes como Paul

<sup>280</sup> THALMANN, 1988, p. 61.

<sup>281</sup> THALMANN, 1988, p. 61-62.

<sup>282</sup> THALMANN, 1988, p. 63-64.

<sup>283</sup> STONE, Ronald H. **Paul Tillich's radical social thought**. Atlanta: John Knox Press, 1980. p. 36.

Tillich, bem como Martin Niemöller e Dietrich Bonhoeffer.<sup>284</sup> Em termos numéricos, o protestantismo formava dois terços da população, concentrada “sobretudo a leste do Elba e na Alemanha central”.<sup>285</sup> O protestantismo era formado por várias igrejas, seja no sentido confessional (luteranos, reformados ou unidos) seja territorial (praticamente cada unidade federal possuía uma igreja local distinta). A essa divisão “acrescentava-se a oposição (...) entre protestantes liberais e conservadores”.<sup>286</sup> Os liberais estavam mais ao norte, em Göttingen e Berlim, os conservadores na Alemanha central, Erlangen e Halle.<sup>287</sup> Tillich estudou em ambas as regiões,<sup>288</sup> podendo formar sua reflexão teológica desde perspectivas liberais até mais ligadas ao conservadorismo. Nos anos de Weimar, o protestantismo alemão passou por outras discussões, entre reformados e luteranos ou liberais e conservadores. A derrota na guerra (e o apoio do protestantismo ao nacionalismo) gerou críticas diversas. Essas críticas vieram tanto de Karl Barth, como de Tillich e o seu socialismo religioso.<sup>289</sup>

O catolicismo alemão, ao contrário do protestantismo, tinha menos vínculo com o Império e pôde florescer na República:

o catolicismo alemão deu provas de um grande dinamismo durante a República, construindo igrejas, conventos e mosteiros, orfanatos e seminários, reorganizando uma rede de associações específicas, inclusive no mundo operário, com as associações operárias (*Arbeitervereine*), unidades do sindicalismo cristão concebidas por Monsenhor Ketteler e pelo Pe Kolping.<sup>290</sup>

Em termos numéricos, o catolicismo formava em torno de um terço da população e estava concentrado no sul da Alemanha, como o estado da Baviera, de cunho mais tradicional, e no Reno, no oeste, de cunho mais aberto. Havia ainda outras regiões de forte incidência católica como o Ruhr, a Westfália, a Silésia e uma pequena diáspora no norte alemão.<sup>291</sup> O catolicismo foi também, inicialmente, mais crítico ao nazismo que o protestantismo. Em 1929 (embora a decisão fosse suspensa em 1933), proibia-se, especialmente em Mainz, a adesão de católicos ao partido nazista bem

---

<sup>284</sup> THALMANN, 1988, p. 63-64.

<sup>285</sup> DUPEUX, 1992, p. 122.

<sup>286</sup> DUPEUX, 1992, p. 123.

<sup>287</sup> DUPEUX, 1992, p. 123.

<sup>288</sup> MUELLER, 2005, p. 14.

<sup>289</sup> DUPEUX, 1992, p. 124-126.

<sup>290</sup> THALMANN, 1988, p. 65.

<sup>291</sup> DUPEUX, 1992, p. 115.

como assistir a cerimônias católicas trajando uniformes nazistas.<sup>292</sup> Mesmo nas antigas monarquias internas do Império Alemão que eram católicas, a ligação da Igreja Católica com o Estado sempre fora contrabalanceado com sua ligação a Roma. Nesse sentido, o protestantismo foi presa mais fácil não só ao nacionalismo, mas à subserviência ao Estado, que o catolicismo. E isso transpareceu nos anos da República de Weimar.

Quanto ao judaísmo na República de Weimar, tão atacado pelos nazistas, era minoritário e quase restrito às grandes cidades, além de estarem tendencialmente em decadência numérica.<sup>293</sup> Os judeus formavam pouco mais de meio milhão em 1925; só em Berlim havia 175 mil judeus.<sup>294</sup> O pouco número de judeus não significa que não eram influentes, como, por exemplo, na Universidade de Frankfurt e outros espaços. Para além das grandes confissões cristãs e a comunidade judaica, é preciso considerar o processo de secularização na Alemanha que remete ainda ao século XIX, em partes pela inabilidade das igrejas em lidarem com o crescimento das massas empobrecidas nas cidades. Para Hobsbawm,

as igrejas estabelecidas descuravam estas novas comunidades e classes, deixando-as (especialmente nos países católicos e luteranos) quase inteiramente entregues à fé secular dos novos movimentos trabalhistas, que acabariam por as conquistas nos finais do século dezanove.<sup>295</sup>

A secularização era um fenômeno de centros urbanos, seja em regiões católicas ou protestantes. A existência de um partido de massas católico, como o *Zentrum*, não ocorria no lado protestante,<sup>296</sup> conforme já observado na subseção anterior. O protestantismo estava de certo modo afastado das massas populares urbanas. Esses dados religiosos da Alemanha de Weimar demonstram um protestantismo muito conservador e um catolicismo engajado politicamente. Tillich, como um teólogo luterano, visava superar esse conservadorismo e engajá-lo junto ao importante proletariado alemão mediante o socialismo religioso. Estes aspectos culturais são pano de fundo não só da história política da Alemanha ou da articulação

---

<sup>292</sup> DUPEUX, 1992, p. 120.

<sup>293</sup> THALMANN, 1988, p. 67.

<sup>294</sup> DUPEUX, 1992, p. 131.

<sup>295</sup> HOBBSAWM, 1982, p. 303.

<sup>296</sup> HOBBSAWM, 1988, p. 135.

do pensamento e obra de Tillich, mas também de produções culturais no período da República de Weimar, que vemos a seguir.

#### 2.2.4 Mãos à Obra na Cultura de Weimar

A partir daqui, parte-se para a análise do panorama das produções e manifestações culturais, intelectuais e artísticas da República de Weimar. O período de 1919 a 1933 foi de intensa atividade cultural caracterizada, muitas vezes, como de vanguarda. É importante ter em mente, porém, que nem sempre o vanguardismo cultural, artístico, representa o vanguardismo político. As categorias nem sempre confluem, de modo que “revolucionários no campo da arte ou da ciência podem ser indiferentes ou até mesmo reacionários em matéria de política”,<sup>297</sup> fenômeno este presente na história de Weimar. Contudo, há no período weimariano uma intensa “politização da arte”;<sup>298</sup> essa é a que interessa mais profundamente nesta pesquisa, afinal, são desses círculos culturais politizados que Tillich toma parte. Para Dupeux,

a cultura clássica alemã caracteriza-se evidentemente pelo gosto das perguntas de fundo, pela busca da interioridade dos seres e das coisas, pelo sentido de comunhão quase mística com a natureza – e com Deus –, por fim, por um sentido de comunidade que deixa pouca margem ao individualismo de extração liberal.<sup>299</sup>

Pode-se acrescentar ainda às pressuposições de Dupeux, a capacidade de abarcar paradoxalidades, suportar contradições e realizar síntese de pontos distintos, desde a Reforma de Lutero com sua teologia da simultaneidade. E esse gosto ou tendência cultural alemã estaria presente na análise cultural na teologia de Tillich: a profundidade, o sentido, a mística, os paradoxos etc. Tudo isso está presente na forma como a cultura e arte weimariana engajaram-se politicamente. O movimento de politização da arte durante a República de Weimar encontra uma de suas principais expressões no movimento *Bauhaus*; não há um historiador do período que não destaque isso. Uma introdução ao contexto cultural da Alemanha weimariana não poderia ser realizada sem citar esse movimento e sua importância. O movimento foi fundado em abril de 1919 justamente em Weimar por Walter Gropius. *Bauhaus* levava, segundo o arquiteto Luiz Recamán, “às últimas conseqüências a relação entre arte e

---

<sup>297</sup> DUPEUX, 1992, p. 69.

<sup>298</sup> DUPEUX, 1992, p. 70.

<sup>299</sup> DUPEUX, 1992, p. 71.

vida pretendida pelas vanguardas históricas”.<sup>300</sup> O objetivo do *Bauhaus* era reconectar a arte à vida produtiva, ou seja, relacionar arte e produção industrial.<sup>301</sup> Era também uma forma de proletarização da arte. O contexto do *Bauhaus* está no processo tardio da industrialização alemã:

A resistência artística e cultural à massificação produziu ainda muitas manifestações nos anos que se seguiram, mas a fratura entre passado e futuro, natureza e máquina, que o processo social e econômico parecia impor, desautorizava a continuidade crítica dessa vertente integradora que animou intelectuais e artistas no momento anterior.<sup>302</sup>

Mais tarde, o *Bauhaus* transferiu-se de Weimar para Dessau, que se tornou o grande centro do movimento.<sup>303</sup> O *Bauhaus* também não escapou da caçada aos, assim declarados, comunistas, não-alemães e de arte degenerada que deflagrou-se no último ano da República.<sup>304</sup> O movimento, contudo, constitui um símbolo da politização da arte, não só escrita, mas também plástica, da Alemanha weimariana. Essa politização, não só do *Bauhaus*, mas de diversos movimentos, tratava-se de uma opção dos intelectuais e artistas, e no caso de Tillich, uma opção de teólogos, pelas classes proletárias. *Bauhaus*, a casa de construção, é um símbolo apropriado para se referir ao empreendimento cultural de reconstrução da Alemanha após as derrocadas do final da guerra: o Império, o idealismo. Era necessário reconstruir culturalmente a Alemanha, reerguer colunas caídas, realojar e, fazendo referência à teologia protestante, reformar. A seguir outros movimentos ou expressões passam a ser analisados.

#### **2.2.4.1 A sociedade dos poetas vivos e mortos**

Weimar era uma cidade que inspirava poesia, terra de Goethe e Schiller. Também na República de Weimar, a poesia teve seu lugar de destaque. A poesia fazia também críticas políticas. Os poetas “confirmavam, e expressavam lindamente, idéias que haviam sido poderosas da Alemanha e continuaram a ser importantes

---

<sup>300</sup> RECAMÁN, Luiz. *Bauhaus: vanguarda e mal-estar da metrópole*. p. 55-79. In: ALMEIDA, Jorge de; BADER, Wolfgang (Orgs.). **O pensamento alemão no século XX: grandes protagonistas e recepção das obras no Brasil**. Vol. III. São Paulo: Goethe-Institut; Cosac Naify, 2013. p. 59.

<sup>301</sup> RECAMÁN, 2013, p. 60.

<sup>302</sup> RECAMÁN, 2013, p. 63-64.

<sup>303</sup> RECAMÁN, 2013, p. 71.

<sup>304</sup> RECAMÁN, 2013, p. 75.

durante os anos de Weimar”.<sup>305</sup> O início da república, com toda a agitação revolucionária entre novembro de 1918 e janeiro de 1919, viu nascer “um movimento de atividade criadora de uma amplitude sem precedentes”.<sup>306</sup> É essa a efervescência que Tillich testemunha. A arte tornou-se revolucionária. Havia uma “vontade de romper com o passado, de construir algo novo”, e isso “inflava a maior parte de uma geração de poetas e pintores”.<sup>307</sup> Seus objetivos eram revolucionários: “Regenerar a humanidade, abrir caminho para o reinado de um homem novo, de um homem verdadeiramente humano”.<sup>308</sup> Tratava-se de um projeto cultural, político e social. O teatro, principalmente, cumpriu o papel de ser o grande púlpito da arte revolucionária de Weimar.<sup>309</sup> O nome mais importante é sem dúvida Bertold Brecht, com obras como *Tambores na Noite* e *Ópera dos Três Vinténs*, mas também cabe mencionar Ernst Toller, atuante na República Socialista da Baviera.

Bertold Brecht é, sem dúvida, um dos mais importantes artistas da Alemanha weimariana. Segundo o dramaturgo brasileiro Sérgio de Carvalho:

A contribuição mais importante de Brecht seria, desse ponto de vista, a de uma utilização radical da dialética marxista como ferramenta teórica e prática, numa conjunção nova, em que o conceito de trabalho coletivo da arte se põe à frente das obras.<sup>310</sup>

A dramaturgia brechtiana era, para Carvalho, um desmascaramento ideológico:

*A crítica da ideologia* de base marxista começa a ser estendida para campos em que não interessavam apenas os termos e conceitos. Se é verdade que ele se interessa por alguma espécie de desmascaramento da falsa consciência do espectador no campo dos temas sociais, interessa-se muito mais pela sondagem da ideologia dos ritmos, formas e padrões sensíveis, aquela que não se apresenta na lógica discursiva, mas se manifesta em estruturas do imaginário capitalista.<sup>311</sup>

---

<sup>305</sup> GAY, 1978, p. 85.

<sup>306</sup> RICHARD, 1988, p. 253.

<sup>307</sup> RICHARD, 1988, p. 253.

<sup>308</sup> RICHARD, 1988, p. 253-254.

<sup>309</sup> GAY, 1978, p. 132-133.

<sup>310</sup> CARVALHO, Sérgio de. **Brecht e a dialética**. p. 111-133. In: ALMEIDA, Jorge de; BADER, Wolfgang (Orgs.). *O pensamento alemão no século XX: grandes protagonistas e recepção das obras no Brasil*. Vol. III. São Paulo: Goethe-Institut; Cosac Naify, 2013. p. 114.

<sup>311</sup> CARVALHO, 2013, p. 122.

Outro escritor importante da República weimariana foi Thomas Mann, cuja mãe era brasileira,<sup>312</sup> e foi uma das “personalidades” da DDP (democratas liberais), além de ter se tornado grande combatente do nazismo em ascensão na República de Weimar.<sup>313</sup> Mais tarde, exilou-se nos EUA, assim como Tillich. De sua obra, é importante destacar o livro, lançado em 1924, *A Montanha Mágica*. Brecht, socialista e Mann, liberal, são apenas alguns dos grandes escritores do período da República de Weimar, escolhidos aqui por conta de sua atuação no cenário político. Mas também a literatura e dramaturgia não-política tem seu lugar na vida cultural da Alemanha por exprimir os anseios de um povo entre os traumas da guerra e o ufanismo nacionalista. E, embora, não alemão, porém escritor em língua alemã e com forte impacto em Tillich, é o tcheco Franz Kafka, autor, por exemplo, de *O Processo*, de 1925.<sup>314</sup>

Os anos da República de Weimar foram de grande criatividade cultural. Thalmann, contudo, observa uma defasagem (profunda e perigosa) “entre uma vanguarda que desenvolve com mais liberdade as orientações modernas nascidas no começo do século e a maior parte de uma população traumatizada pela guerra e pelas conseqüências da derrota, mal preparada para compreendê-las”.<sup>315</sup> Para a autora isso não desmerece “a qualidade de seus criadores”, que geralmente estavam concentrados em Berlim: centro cultural efervescente da Alemanha republicana. Para a autora, porém:

a crise econômica e a investida explosiva, a partir de 1930, do nacional-socialismo relevam claramente a fragilidade de uma democracia minada pelo peso da herança imperial e a incapacidade dos republicanos para superar suas divisões a fim de suscitar, mediante reformas audaciosas, mormente no domínio da educação, essa ‘revolução espiritual’ com que sonhava a vanguarda.<sup>316</sup>

A atividade política literária e do teatro não foi o bastante para formar uma opinião pública revolucionária. A vanguarda esteve restrita a alguns bolsões culturais. Essa mesma sociedade dos poetas, de tamanha produção literária, viu cinzas de

---

<sup>312</sup> BACKES, Marcelo. **Thomas Mann e o Fausto artista**. p. 91-109. In: ALMEIDA, Jorge de; BADER, Wolfgang (Orgs.). *O pensamento alemão no século XX: grandes protagonistas e recepção das obras no Brasil*. Vol. III. São Paulo: Goethe-Institut; Cosac Naify, 2013. p. 93.

<sup>313</sup> BACKES, 2013, p. 95.

<sup>314</sup> CALVANI, Carlos Eduardo. **Teologia da arte**. São Paulo: Fonte Editorial, Paulinas 2010. p. 356.

<sup>315</sup> THALMANN, 1988, p. 77.

<sup>316</sup> THALMANN, 1988, p. 101.

fogueiras de livros encobrirem a primavera de 1933, onde mesmo um livro de Tillich queimou. Tornar-se-ia uma sociedade de poetas mortos nos anos do nazismo.

#### **2.2.4.2 Fragmentariedade e totalidade na cultura de Weimar**

A Primeira Guerra encerrou um período artístico do século XIX. Os horrores que a guerra revelava, do “abismo na existência humana”,<sup>317</sup> abriam lugar para uma nova arte, o movimento expressionista.<sup>318</sup> Para Dupeux, o expressionismo “é um estado de espírito e não uma doutrina (...) trata-se de um movimento de crítica cultural”.<sup>319</sup> É a representação de temas antes ausentes nas artes como a rua e a guerra: “Possui a coragem da feiura”, pois representa a vida em sua crueza, dureza, verdade.<sup>320</sup> Não é sem mérito que a *Guernica* ganhou a reflexão de Tillich,<sup>321</sup> mas sua arte local não deixava a desejar. Uma das escolas de maior destaque da época é o expressionismo alemão. Esse “não era um movimento unificado, mas um grupo frouxamente unido; eles eram rebeldes com uma causa mas sem definições claras ou objetivos concretos”.<sup>322</sup> Eles “ansiavam por uma ruptura com o conformismo em relação à natureza”.<sup>323</sup> Representavam uma voz de protesto que emergiu após os horrores da Primeira Guerra contra a ideia de harmonia do século XIX que falhara na virada do século. Expressavam a humanidade de uma maneira diferente que seus antecessores.

O historiador da arte alemão Dietmar Elger analisa a história e as escolas do expressionismo alemão destacando como o movimento artístico criou “um contramundo utópico que era o exato oposto de uma sociedade determinada pelos processos alienantes da indústria e que governou pelo sistema político de Kaiser Wilhelm II”.<sup>324</sup> O expressionismo, dessa forma, foi uma reação, mas surgiu antes da Primeira Guerra, ainda na *Belle Époque*. Por outro lado, a Primeira Guerra serviu para

---

<sup>317</sup> “abyss in human existence”. TILLICH, 1966, p. 52.

<sup>318</sup> TILLICH, 1966, p. 28.

<sup>319</sup> DUPEUX, 1992, p. 79.

<sup>320</sup> DUPEUX, 1992, p. 79.

<sup>321</sup> TILLICH, 2009, p. 114.

<sup>322</sup> GAY, 1978, p. 121-122.

<sup>323</sup> GAY, 1978, p. 124.

<sup>324</sup> “a utopian counterworld that was the exact opposite of a society determined by the alienating processes of industry and governed by the political system of Kaiser Wilhelm II”. ELGER, Dietmar. **Expressionism: a Revolution in German Art.** Köln: Benedikt Taschen Verlag, 1994. p. 9

intensificar o alcance do movimento. Os integrantes do movimento: “Acreditaram que ela destruiria a ordem antiga (...) e que uma melhor sociedade resultaria das suas ruínas”.<sup>325</sup> O expressionismo alemão tinha duas escolas mais importantes, o grupo *die Brücke* (a ponte), baseado em Dresden,<sup>326</sup> cidade onde Tillich atuou academicamente entre 1926 e 29, e o grupo *der Blaue Reiter*, baseado em Munique.<sup>327</sup> Do primeiro grupo, vale destacar o pintor Ernst Ludwig Kirchner com quadros como *Berliner Strassenszene* de 1913 e *Der rote Turm in Halle* de 1915. O segundo grupo, de Munique, foi o expressionismo com o qual Tillich teve contato.<sup>328</sup> O nome do grupo vinha do quadro homônimo de Wassily Kandinsky, pintado em 1903. Kandinsky reuniu em torno de si, em Munique, um grupo de artistas russos exilados. O pintor também escreveu, em 1912, uma monografia programática para sua arte intitulada *Über das Geistige in der Kunst* (Sobre o Espiritual na Arte).<sup>329</sup> Peter Gay destaca Max Beckmann, pintor de “Ressurreição”, “Descida da Cruz” e “A Noite”.<sup>330</sup> Para Peter Gay “ninguém mais do que ele exprimiu com maior eloqüência o programa, ou melhor, a ânsia dos anos expressionistas”.<sup>331</sup> O expressionismo alemão desvelava a fragmentariedade da sociedade, dos afetos, muito em decorrência da experiência da Primeira Guerra, como por causas das inúmeras crises políticas e econômicas do período. Elger situa Beckmann num grupo que ele chama de “O Sujeito da Cidade”. Aqui o expressionismo vai além de sua forma anterior à guerra, além de sua subjetividade característica.<sup>332</sup> Devemos destacar obras como *Leichenbegängnis*, quadro de George Grosz de 1917/18, ou *Metropolis* do mesmo pintor em 1917. Ainda se deveria citar o artista e professor na *Bauhaus*, Lyonel Feininger, nascido em 1871, em Nova York, e seu quadro *Kathedrale des Sozialismus* de 1919.<sup>333</sup>

A fragmentariedade dos anos de Weimar em oposição ao passado “glorioso” do Império fez surgir uma ânsia, uma “fome pela totalidade” que “encontrava sua

---

<sup>325</sup> “They believed that it would destroy the ancient order (...) and that a better society would arise from its ruins”. ELGER, 1994, p. 13.

<sup>326</sup> ELGER, 1994, p. 15.

<sup>327</sup> ELGER, 1994, p. 133.

<sup>328</sup> SCHLÜSSLER; STURM, 2007, p. 8.

<sup>329</sup> ELGER, 1994, p. 136.

<sup>330</sup> GAY, 1978, p. 125.

<sup>331</sup> GAY, 1978, p. 126.

<sup>332</sup> ELGER, 1994, p. 203.

<sup>333</sup> ELGER, 1994, p. 231.

expressão mais pungente na juventude”.<sup>334</sup> Para Gay, a obra *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit* de 1927) do filósofo da Floresta Negra, Martin Heidegger, encontrava aqui o seu contexto. Ela também era devedora do expressionismo alemão. Observa Gay:

Os termos-chave da filosofia de Heidegger eram, afinal, comuns; mais de um crítico observou que palavras como *Angst*, ‘o nada’, ‘existência’, ‘decisão’ e (talvez com mais peso) ‘morte’, eram termos que os poetas Expressionistas e teatrólogos haviam tornado bastante familiares mesmo para aqueles que nunca haviam lido uma linha de Kierkegaard. O que Heidegger fez foi dar seriedade filosófica e respeitabilidade profissional à ligação amorosa da irracionalidade com a morte, que dominava tantos alemães nas épocas difíceis.<sup>335</sup>

A filosofia de Heidegger era uma crítica da “civilização racionalista moderna e urbana”. Seguiu o caminho do expressionismo, embora o radicalizasse. Seu estilo de vida evocava o provincialismo, apresentando-se como um camponês. Avalia Gay:

Qualquer que fosse a importância filosófica precisa de *Sein und Zeit*, e dos trabalhos que o cercaram, a obra de Heidegger significava uma denigração de Weimar, esse fruto da razão, e uma exaltação aos movimentos como o dos Nazistas, que pensavam com seu sangue, cultuavam o líder carismático, elogiavam e praticavam o crime, e esperavam alijar à razão – para sempre – no abraço óbvio dessa vida que é a morte.<sup>336</sup>

Peter Gay cita Tillich para criticar a filosofia heideggeriana: “Não é sem *alguma* justificação que os nomes de Nietzsche e Heidegger estão ligados aos movimentos antimorais do fascismo e do nacional-socialismo”.<sup>337</sup> A busca por totalidade fundamenta-se em uma interpretação não-histórica da história, uma predominância do espaço e da natureza sobre o tempo,<sup>338</sup> do solo e do sangue sobre a transformação. Em sua dissertação, Leal relaciona Tillich e Heidegger a partir do tema da linguagem. A “recolocação do problema do *ser* é o pano de fundo para qualquer compreensão” da linguagem, e tal recolocação da ontologia “serviria como preparo e antecederia a necessidade de uma desconstrução da metafísica tradicional a esse

---

<sup>334</sup> GAY, 1978, p. 91.

<sup>335</sup> GAY, 1978, p. 99-100.

<sup>336</sup> GAY, 1978, p. 100.

<sup>337</sup> TILLICH *apud* GAY, 1978, p. 100. A citação original se encontra em TILLICH, 1992, p. 170.

<sup>338</sup> TILLICH, 1992, p. 51-52.

respeito”.<sup>339</sup> Temos em Tillich, a partir de sua relação com o problema ontológico também levantado por Heidegger o retorno ao ser, ou “o retorno às coisas mesmas”.<sup>340</sup>

Já na análise de Tommy A. Goto, Heidegger também era um místico – a despeito de seu rompimento com o catolicismo em 1919 –, porém a seu modo.<sup>341</sup> Sua principal obra já mencionada, *Ser e Tempo* de 1927, diferencia entre ser e ente. Nessa obra, o ser “assume o caráter de ser desvelado, velado ou mesmo de voltar-se a encobrir-se”.<sup>342</sup> A fim de descobri-lo: “É preciso uma recondução do olhar, isto é, esclarecer o caminho do ente para o ser”.<sup>343</sup> A “coisa mesma” para Heidegger é o ser e é pelo ser que a filosofia deve se perguntar. Esse ser é encontrado no *dasein*, em outras palavras, na existência, ou ainda, o ser na existência.<sup>344</sup> Importante ainda é que o *dasein* é o ser num *círculo hermenêutico* com a coisa, quase numa relação existencial.<sup>345</sup> A relação entre Tillich e Heidegger também foi desenvolvida pela tese de doutorado de Natanael Gabriel da Silva. A teologia da cultura lida com a questão da existência, isto é, com o ser humano que “pergunta pela revelação nas condições de existência, que é vida”.<sup>346</sup> Porém essa pergunta pela existência se dá “a partir da pergunta ontológica”.<sup>347</sup> Mas essa preocupação de Tillich é anterior ao *Ser e Tempo* de Heidegger,<sup>348</sup> sendo possível ler mais claramente uma influência de Heidegger na *Teologia Sistemática*,<sup>349</sup> que não é nosso objeto de estudo por ser uma obra posterior ao período de análise. Antes de uma influência de Heidegger em Tillich no período até sua emigração é preciso considerar os dois como agente de reflexão de uma pergunta da época, a pergunta pelo ser e pela existência, por totalidade e fragmentariedade.

---

<sup>339</sup> LEAL, Paulo Ronaldo Braga. **Análise da epistemologia-ontológica de Paul Tillich:** o 'princípio de identidade' e implicações para o método e saber teológico. São Bernardo do Campo: 2011. 254 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Metodista de São Paulo, Faculdade de Humanidades e Direito, São Bernardo do Campo, 2011. p. 123.

<sup>340</sup> LEAL, 2011, p. 124.

<sup>341</sup> GOTO, 2004, p. 39.

<sup>342</sup> GOTO, 2004, p. 44.

<sup>343</sup> GOTO, 2004, p. 44-45.

<sup>344</sup> GOTO, 2004, p. 47.

<sup>345</sup> GOTO, 2004, p. 50-51.

<sup>346</sup> SILVA, Natanael Gabriel da. **Antropologia transcendental e correlação:** Karl Rahner e Paul Tillich em diálogo. Uma leitura interconfessional de métodos teológicos a partir da ontologia existencial de Martin Heidegger. São Bernardo do Campo, 2007. p. 114.

<sup>347</sup> SILVA, 2007, p. 114.

<sup>348</sup> SILVA, 2007, p. 115.

<sup>349</sup> SILVA, 2007, p. 113.

Esse anseio por totalidade significa a busca por “uma vida significativa numa República inexpressiva”, um voltar-se para o passado, ainda que lendário, mítico, de forma a superar a falta de perspectiva futura da República. Lutero, por exemplo, tornou-se um símbolo de libertação nacional.<sup>350</sup> Essa busca “histórica” entra em choque com Weimar: “A adesão de todo o coração a Weimar requeria que fosse repudiada toda essa mitologia”.<sup>351</sup> A República tinha a necessidade de reavaliar os valores históricos do passado alemão para sua nova realidade, contudo, fracassou nessa tarefa, o que não foi desperdiçado pelo discurso mítico do nazismo. Tillich estava inserido nessa discussão a respeito da história, e o fazia a partir da categoria de *kairós*.<sup>352</sup> É possível perceber pela análise da produção cultural da época os efeitos da fragmentariedade e fragilidade da República de Weimar e a busca por totalidade que acabou sendo usada pelo discurso nazi-fascista em decorrência do fracasso da religião e da cultura (democrática) em oferecer respostas. A sociedade weimariana, que vivia frente a tantas crises, era uma sociedade sob ansiedade.

### 2.3 A ANSIEDADE DE SER

Esse capítulo propôs-se a analisar o período alemão entre 1918 a 1933, isto é, a República de Weimar como contexto no qual Tillich fecundou, e teve fecundada, a sua teologia socialista e da cultura. O capítulo inicia pela análise histórica do período, iniciando pela Primeira Guerra Mundial que encerrou em 1918. Não é preciso repetir o que a Guerra encerra, mas é bom enfatizar o que ela inicia na Europa e, especialmente, na Alemanha. Uma República nasceu da queda do Império derrotado na guerra, como uma terra de ninguém à frente da trincheira dessa guerra, que seria disputada política e culturalmente. A República nasce com uma efervescência revolucionária que é derrotada pelas forças conservadoras, destacando-se pelo assassinato de Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht em janeiro de 1919. O fracasso da Revolução no campo político permitiu a continuação de sua criatividade no campo cultural, nos espaços intelectuais e artísticos. A Guerra também inicia um novo período para a vida e obra de Tillich. Ao retornar para Berlim, onde fora pastor antes da Guerra, tornou-se professor universitário e, muito em breve, um intelectual dos

---

<sup>350</sup> GAY, 1978, p. 104.

<sup>351</sup> GAY, 1978, p. 105.

<sup>352</sup> MUELLER, 2005, p. 25.

círculos onde a Revolução no campo das ideias e produções artísticas continuava. Nesse contexto, político e cultural, inserem-se seus primeiros escritos, especialmente da primeira metade da década de vinte.

A derrota na Primeira Guerra trouxe, além de consequências políticas e econômicas, efeitos psicológicos e espirituais profundos movidos não só por frustração e ansiedade, mas também, posteriormente mobilizado pelo discurso nazi-fascista, o ódio.<sup>353</sup> Não é por acaso que a virada do século XIX ao XX conhece a ascensão da psicanálise. Ela encontra seu lugar na cultura da época ao lidar com o mal-estar generalizado da sociedade, mesmo antes da Guerra, mas que se agravaria após ela. Na Alemanha, tornou-se popular a escola *Gestalt*. Contudo, ela é criticada em duas frentes. Por um lado, os comunistas a acusam de ser “subjetiva e individualista”, por outro, os *völkisch*, de ser uma “ciência judia”.<sup>354</sup> É redundante repetir como a derrocada da República de Weimar golpeou todas as expressões culturais de vanguarda, revolucionárias, que ousaram lidar com um mundo fragmentado ao invés de negá-lo. Os efeitos psicológicos de ansiedade, tédio e outros, apareciam em todo lugar, nas mais variadas expressões. Richard fala como o misticismo foi alimentado por esse cenário de crise nos anos de Weimar:

Como compensação ao desespero, ao tédio ambiente, à solidão em apartamentos miseráveis e frios, os mesmos populares eram atraídos pelos profetas de seitas religiosas que repentinamente apareciam. O misticismo oriental penetrava até nas camadas populares. Monges errantes percorriam os campos em busca de adeptos, que não eram raros. Por toda parte, as religiões católica e protestante perdiam os seus fiéis. Uma parte destes, largamente minoritários todavia, cediam ao fascínio de falsos magos e hábeis comerciantes do absoluto.<sup>355</sup>

Embora escreva em 1942, em *Problemas espirituais da reconstrução pós-guerra* o que Tillich faz é analisar os motivos que levaram a Alemanha à armadilha nazista. Ele trata da “desintegração espiritual”<sup>356</sup> da sociedade weimariana. Para ele, os alemães haviam perdido “a personalidade e a comunidade”.<sup>357</sup> Tillich expõe como a sociedade, particularmente a juventude, vivia com cinismo diante das instituições e

---

<sup>353</sup> RICHARD, 1988, p. 66.

<sup>354</sup> DUPEUX, 1992, p. 109-110.

<sup>355</sup> RICHARD, 1988, p. 100.

<sup>356</sup> TILLICH, 1992, p. 275.

<sup>357</sup> TILLICH, 1992, p. 276.

possibilidades que a República ofertava. Esse cinismo foi transformado em fanatismo pelos nazistas. Diz Tillich:

Quando os seres humanos percebem que o destino humano lhes foi retirado das mãos, e que são jogados na rua por processos objetivos em que não participam, inseridos numa grande máquina como partes e instrumentos do amanhã, capaz de lhes conduzir à destruição, depois de amanhã, não se pode esperar outra coisa a não ser desespero.<sup>358</sup>

Essa sentença é célebre em demonstrar a vida weimariana decorrente da crise pós-guerra e do fracasso das utopias pelo sufocamento da revolução em 1919 e a sucessivas crises econômicas e em apontar como o desespero, como a ansiedade daí decorrente pode ser mobilizada pelo discurso de ódio, como o feito pela NSDAP. Mais que isso, embora descreva a sociedade como um todo, ela usa símbolos da vida proletária (*máquina, ser jogado na rua*). A teologia de Tillich decide-se à situação do proletariado não apenas por uma questão ideológica ou política. Sua decisão é pastoral e solidária em decorrência dessa situação de ansiedade, desespero e apelo por salvação da situação em que milhões de pessoas, fragilizadas mais que as outras pela guerra, pela crise, pela repressão política e pelo abandono das instituições burguesas e aristocráticas, incluindo a igreja. Essa situação requeria respostas da teologia protestante. É nesse contexto, também, que se compreende melhor os escritos da segunda metade da década de vinte em diante.

Nos ecos da dinâmica política, cultural, econômica e espiritual da República de Weimar, Tillich elaborou pouco a pouco sua teologia, desde o socialismo religioso dos primeiros anos em Berlim, até o realismo crente dos anos em Dresden da Era Hindenburg. Quando se transfere, em 1929, para Frankfurt, a Alemanha entra em trajeto rumo ao nazi-fascismo, que interromperia sua carreira acadêmica na Alemanha e definiria sua decisão socialista, fazendo-o emigrar para os Estados Unidos em 1933. Foi sobre a influência dos movimentos culturais da República de Weimar na teologia de Tillich que tratamos na segunda seção do capítulo. Nessa efervescência cultural, a Berlim dos primeiros anos de obra teológica de Tillich era o centro. Berlim não era apenas o centro cultural da República de Weimar, mas o centro político, o centro da revolução pós-guerra. É importante que nos demos conta da fragmentariedade cultural da Alemanha. Não seria possível nenhuma análise da sua natureza, quer seja política, cultural ou religiosa, sem uma ideia de fronteira e fronteiras. Na verdade, a

---

<sup>358</sup> TILLICH, 1992, p. 277.

Alemanha era um mosaico de pequenos estados unificados por ocasião do Império e se via, naquele momento, à beira de algum tipo de colapso, fragmentada em diversas fronteiras não só geográficas, mas ideológicas. Tillich era um cidadão dessas fronteiras. Essa fragmentariedade também é expressa na sua cultura.

Fragmentariedade, é importante entender, não é pluralidade, mas é o rompimento da unidade moderna da crença na harmonia pelos horrores da guerra e da crise econômica e política. O expressionismo é a grande expressão cultural dessa fragmentariedade. As palavras que se tornam cotidianas mediante a arte, a poesia etc., revelam uma cultura sob ansiedade. Esse é o fundamento da teologia da cultura de Tillich: ela lida com a ansiedade, pergunta por sentido, profundidade e decisão em sentido amplo, claro, da sociedade como um todo, mas em sentido mais específico, é com a ansiedade proletária que sua teologia está lidando. A teologia da cultura de Tillich é, também e particularmente, socialista. Ela fecunda-se nos círculos intelectuais de esquerda de Berlim. Ela pergunta e responde ao ambiente político e cultural da República de Weimar. E ela faz sua “decisão”, isto é, torna-se mais clara, evidente conforme o nazi-fascismo avança nessa sociedade ansiosa e desesperada.

Este capítulo tratou mais que uma análise biográfica de Tillich. O capítulo investigou as bases do desenvolvimento do pensamento tillichiano e, nessas bases, o aspecto mais importante que podemos verificar é a categoria de “fronteira”. Essa fronteira, concordando com o teólogo italiano Rosino Gibellini, “não é apenas um dado biográfico, mas também cultural e espiritual”.<sup>359</sup> A teologia de Tillich não é uma teologia que erige muralhas ou traça fronteiras, mas que transita e se coloca em um entre-lugar, um lugar de tensão e intercâmbio que possibilita o desenvolvimento de novas possibilidades. O desenvolvimento do seu pensamento é o tema do próximo capítulo. O próximo capítulo se ocupará em mostrar o desenvolvimento do pensamento de Tillich e os seus temas, em especial a forte influência da filosofia schellinguiana e outras correntes, por um lado, e o socialismo religioso, de outro. Procura, dessa forma, uma genealogia do pensamento tillichiano que, aliado a essa investigação do “momento certo”, do *kairós* no qual nascem seus escritos e suas fases, dão uma melhor compreensão de seu pensamento e de como esse pensamento pode nos engajar hoje.

---

<sup>359</sup> GIBELLINI, Rosino. **A Teologia do Século XX**. São Paulo: Loyola, 1998. p. 85.



### 3 A ANÁLISE DO DESENVOLVIMENTO DO PENSAMENTO DE PAUL TILLICH

No capítulo anterior tratamos de mapear o terreno no qual Tillich moveu-se, ou seja, o contexto histórico e cultural no qual desenvolveu seu pensamento. Isso significa compreender as motivações históricas, políticas e culturais do período da República de Weimar no desenvolvimento da teologia tillichiana. Aqui queremos adentrar mais diretamente na formação do pensamento de Tillich, suas influências filosóficas, teológicas, bem como a influência do socialismo no pós-guerra, particularmente o socialismo religioso. Através dessa análise, queremos investigar a trajetória de seu pensamento, seus conceitos, sua obra. O empreendimento de analisar o pensamento de Tillich, diga-se já, é muito complexo. Nosso objetivo parte de compreender a relação entre a teologia da cultura e o socialismo em sua teologia, isto é, da relação que Tillich estabeleceu entre a teologia protestante e a realidade sociocultural de sua época. Não seria possível em um só trabalho realizar uma exegese completa do pensamento de Tillich, nem quando delimitamos o período, como nesta tese, ou o tema. Mas também não é o objetivo. O esforço é compreender em que termos se desenvolveu o pensamento de Tillich sem que, com isso, se imagine esgotar o processo interpretativo de Tillich.

A primeira parte do capítulo chamada *A Formação do Pensamento Tillichiano* analisará a influência da filosofia e teologia do século XIX. Inicialmente, ocupar-se-á da definição da escola de pensamento da qual Tillich depende sua formação intelectual, isto é, a influência do romantismo alemão e da obra de Friedrich Schelling e, então, o desenvolvimento de sua teologia da cultura e como compreendemos a teologia da cultura como uma teologia em diálogo com os problemas sociais da República de Weimar. A importância da análise dessa formação intelectual de Tillich está em compreendermos os fundamentos do pensamento tillichiano, que estabelece a relação da teologia com a realidade. Não se trata de hierarquizar ou refutar uma ou outra influência, mas apontar como e onde o pensamento de Tillich buscou fontes de encontro e tensão. A segunda parte do capítulo chamada *Tillich e o Socialismo Religioso*, por sua vez, investigará o envolvimento de Tillich com o socialismo religioso, e como o pensamento filosófico e teológico de Tillich influi para dentro do

seu contexto histórico. Trata-se da pergunta pela aplicação, pela concretização dos fundamentos de seu pensamento na formação de sua teologia da cultura, o que demonstrará seu fundamento filosófico, teológico e, naturalmente, político e cultural. Ou seja, dimensionar a intrínseca relação entre teologia da cultura, nos termos de teonomia, com o socialismo religioso. O capítulo como um todo dá mais um passo no desenvolvimento da pesquisa. O primeiro foi compreender o contexto no qual Tillich desenvolveu seu pensamento. Agora, é compreender o próprio desenvolvimento do seu pensamento, a construção de sua teologia. Esses dois capítulos são alicerçais para compreendermos a estrutura do pensamento de Tillich para, nos próximos capítulos, discutir o nosso próprio contexto e as contribuições da teologia de Tillich. Em termos de método, queremos apresentar, neste capítulo, o pensamento de Tillich da maneira mais direta possível, com o mínimo de intervenção tanto nossa como de outros autores. É claro, porém, que uma apresentação neutra não seria possível e nem é desejada, pois sempre é crítica e limitada pelas opções do intérprete.

### **3.1 A FORMAÇÃO DO PENSAMENTO TILLICHIANO**

Nesta seção, queremos discorrer sobre a formação e desenvolvimento do pensamento de Paul Tillich. Para compreender o seu pensamento, isto é, sua teologia, filosofia e militância político-cultural, é preciso compreender as influências que ele recebeu e como dialogou com elas. Essas influências são, primeiramente, a tradição filosófica e teológica do século XIX. Tillich, na verdade, é um dos pensadores que fazem a passagem do pensamento do século XIX para o XX. Tillich sempre se descrevia como um teólogo de fronteira, mas era mais que um teólogo, era um pensador, um cidadão de fronteira, situando-se na linha de encontro e tensão entre diferentes influências. Vamos, inicialmente, analisar o contexto intelectual da época de sua formação e, assim, analisar o desenvolvimento de seu pensamento a partir de escritos-chave para essa compreensão.

#### **3.1.1 Para o Infinito e Aquém**

Tillich se encontra na passagem do século XIX para o século XX e, portanto, em uma passagem de mentalidade, passagem essa que ele repetidamente aborda e comenta. Um desses casos é sua análise sobre a situação religiosa da República de

Weimar, onde Tillich comenta que ela é entendida como um contra-movimento ao final do século XIX. Trata-se de um movimento contra a sociedade burguesa ocidental.<sup>360</sup> Um dos elementos centrais da cultura do século XIX é o desenvolvimento do Estado nacional e da economia capitalista na Alemanha e, para o desenvolvimento dessa economia, a desarticulação dos antigos laços comunitários.<sup>361</sup> Sociedade burguesa significa, para Tillich, que os indivíduos atomizados unem-se em função de necessidades econômicas,<sup>362</sup> ou seja, os indivíduos estão unidos em prol de uma produção,<sup>363</sup> e essa é industrial-capitalista. Essa sociedade organizada por interesses econômicos foi gerando a crítica à filosofia idealista, que pretende organizar o mundo a partir de certos fins, seja a ética kantiana, o robusto sistema de Hegel ou a filosofia da natureza de Schelling. O descrédito tomou conta. Uma sociedade organizada a partir de interesses passíveis de serem colocados no caderno do contador é uma sociedade sem fim, sem alvo, sem sentido. A última catástrofe do idealismo foi, conforme experimentado pessoalmente por Tillich, a Primeira Guerra. Antes de entrarmos na análise dos textos de Tillich que relevam a construção de seu pensamento nos anos da República de Weimar, precisamos introduzir a respeito de uma das escolas de pensamento mais importantes no pensamento de Tillich. Paulo Leal assim descreve um lugar de fronteira de Tillich:

As influências sobre o pensamento do teólogo e filósofo Paul Johannes Oskar Tillich são várias, em todo o tempo determinadas por um princípio dialético, dialogal e construtivo dentro de um determinado sistema teológico, onde duas linhas de pensamento centrais prevalecem e são tratadas a partir de uma tentativa de uní-las consistentemente: *a linha essencialista e a linha existencialista*.<sup>364</sup>

Nós afirmaremos aqui, inicialmente, que Tillich descende da filosofia e teologia romântica. Essa afirmação certamente é problemática já pela impossibilidade de definição do que é romantismo, já que a escola carrega em si um “caráter

---

<sup>360</sup> TILLICH, Paul. **Die Religiöse Lage der Gegenwart (1926)**. p. 9-93. *Gesammelte Werke: Die Religiöse Deutung der Gegenwart: Schriften zur Zeitkritik. Band X.* Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1968. p. 15.

<sup>361</sup> TILLICH, 1968, p. 15-16.

<sup>362</sup> TILLICH, 1968, p. 17.

<sup>363</sup> TILLICH, 1968, p. 23-24.

<sup>364</sup> LEAL, Paulo Ronaldo Braga. **Análise da epistemologia-ontológica de Paul Tillich: o 'princípio de identidade' e implicações para o método e saber teológico.** São Bernardo do Campo: 2011. 254 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Metodista de São Paulo, Faculdade de Humanidades e Direito, São Bernardo do Campo, 2011. p. 19.

fabulosamente contraditório”.<sup>365</sup> O romantismo é tanto uma escola literária, artística, como filosófica, teológica e até mesmo política.<sup>366</sup> A escola foi considerada por muitos críticos como uma corrente reacionária; o que não corresponde ao todo do movimento, pois que é possível encontrar, no seio do romantismo, partidários da Revolução Francesa como o filósofo e poeta Friedrich Hölderlin.<sup>367</sup> Para Löwy e Sayre, é preciso considerar o movimento “em um contexto social e histórico”.<sup>368</sup> Para esses dois autores, “o romantismo é *por excelência* anticapitalista”.<sup>369</sup> Como tal, já situam o nascimento do romantismo como uma contraparte ao desenvolvimento da sociedade capitalista, e assim, ainda é uma realidade viva na contemporaneidade. Conforme os autores, “o romantismo representa uma crítica da modernidade, isto é, da civilização capitalista moderna, em nome de valores e ideias do passado (pré-capitalista, pré-moderno)”.<sup>370</sup> O romantismo, nesses termos, é um protesto anticapitalista e, conseqüentemente, contra as instituições políticas e sociais próprias do capitalismo. Sem entrar nos detalhes da descrição do romantismo efetuada por Löwy e Sayre, podemos citar, como características da corrente, a compreensão de que há um “desencantamento do mundo”, isto é, “uma *carência* essencial”;<sup>371</sup> uma crítica à “quantificação do mundo”, ou seja, à mentalidade matemática, em detrimento da observação das *qualidades* do mundo;<sup>372</sup> a isso se junta a crítica à “mecanização do mundo” em prol da volta às coisas naturais;<sup>373</sup> o romantismo também é crítico da “abstração racionalista” e busca um retorno do *concreto*;<sup>374</sup> e, por fim, a crítica da “dissolução dos vínculos sociais”.<sup>375</sup>

Tillich também apresenta alguns dos elementos constitutivos do romantismo no livro *Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX*. O primeiro elemento se trata do “relacionamento do infinito com o finito”, no qual:

---

<sup>365</sup> LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. **Revolta e melancolia: o romantismo na contramão da modernidade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. p. 9.

<sup>366</sup> LÖWY; SAYRE, 1995, p. 9-10.

<sup>367</sup> LÖWY; SAYRE, 1995, p. 17-18.

<sup>368</sup> LÖWY; SAYRE, 1995, p. 21.

<sup>369</sup> LÖWY; SAYRE, 1995, p. 30.

<sup>370</sup> LÖWY; SAYRE, 1995, p. 34.

<sup>371</sup> LÖWY; SAYRE, 1995, p. 51.

<sup>372</sup> LÖWY; SAYRE, 1995, p. 54.

<sup>373</sup> LÖWY; SAYRE, 1995, p. 62.

<sup>374</sup> LÖWY; SAYRE, 1995, p. 65-66.

<sup>375</sup> LÖWY; SAYRE, 1995, p. 67.

O infinito se faz presente em todas as coisas finitas. O infinito é o poder da unidade criadora do unido inteiro. Do mesmo modo, o finito está no infinito, potencialmente. O divino desenvolve-se no mundo; mas o mundo se envolve em Deus. O finito está no infinito, potencialmente. O infinito está no finito enquanto ato.<sup>376</sup>

O segundo elemento, para Tillich, são os elementos estéticos e emocionais, que desdobra o primeiro: “Se o infinito se faz presente em todas as coisas finitas, é pela intuição que se percebe o fenômeno”.<sup>377</sup> Esses elementos emocionais não se tratam de sentimentalismo, mas de uma emoção “reveladora e cheia do *eros* platônico”.<sup>378</sup> Por sua vez, o terceiro elemento é a volta ao passado e valorização da tradição. Nesse ponto é onde Tillich destaca o caráter anticapitalista do romantismo, embora não use esse termo. Para ele, o socialismo religioso se encontra na linha do romantismo, baseando-se “na idéia de uma sociedade orgânica em contraposição à sociedade atomizada de massas”.<sup>379</sup> O quarto elemento constitutivo é chamado por Tillich de busca de unidade e de autoridade. Mas, no romantismo, não se pensa no Estado como a administração exercida pelos políticos”, mas pensa-se “no Estado como a unidade de todas as atividades culturais”.<sup>380</sup> Por fim, o quinto elemento é o romantismo negativo e demônico. Para Tillich o romantismo tem dois períodos, o primeiro de Schleiermacher e do jovem Schelling e o segundo do Schelling maduro e Kierkegaard:

O primeiro período do romantismo salientava a presença do infinito no finito (...) No segundo período uma outra coisa aconteceu. A dimensão da profundidade, a dimensão do infinito, não permanece apenas no divino, mas desce ao demônico.<sup>381</sup>

Nessa segunda fase há a descoberta do inconsciente humano: “Desvendam-se as profundezas demônicas da alma humana, coisa de que o iluminismo mal suspeitava”.<sup>382</sup> O pensamento tardio de Schelling, por sua vez, influenciou nomes de grande impacto na filosofia, como Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, mas especialmente o filósofo e teólogo dinamarquês Søren Kierkegaard.<sup>383</sup> Como um

---

<sup>376</sup> TILLICH, Paul. **Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX**. 4. ed. São Paulo: ASTE, 2010. p. 101.

<sup>377</sup> TILLICH, 2010, p. 105-106.

<sup>378</sup> TILLICH, 2010, p. 106.

<sup>379</sup> TILLICH, 2010, p. 107.

<sup>380</sup> TILLICH, 2010, p. 109.

<sup>381</sup> TILLICH, 2010, p. 110.

<sup>382</sup> TILLICH, 2010, p. 111.

<sup>383</sup> TILLICH, 2010, p. 164.

representante da primeira fase do romantismo, Tillich refere-se a Friedrich Schleiermacher, que pode ser chamado de “o pai da teologia protestante moderna”.<sup>384</sup> Para Tillich, Schleiermacher era responsável pela “grande síntese no terreno teológico”,<sup>385</sup> ao lado de Hegel na filosofia. Segundo Tillich, ele se afasta da separação de sujeito e objeto, para uma compreensão da religião mediante a ideia de “sentimento”.<sup>386</sup> Sua obra *Sobre a Religião* descobre o caráter antropológico da religião traduzido para seu tempo, da religião como fenômeno que proporciona ao ser humano “estar no mundo com liberdade e encontrar diretamente o mundo sem intermediários”.<sup>387</sup> Sentimento em Schleiermacher não é “emoção subjetiva”, mas, nas palavras de Tillich, “o impacto produzido pelo universo sobre nós nas profundezas de nosso ser, capaz de transcender sujeito e objeto”.<sup>388</sup> Mas mais que Schleiermacher, Tillich foi influenciado por Friedrich Schelling, a partir de quem Tillich escreveu suas teses de doutoramento em filosofia e teologia. Para Tillich: “Schelling seguia às últimas conseqüências o princípio espinosista da unidade ontológica de todas as coisas na substância eterna”.<sup>389</sup> Com princípio espinosista, Tillich está se referindo ao embate entre as diferenças filosóficas, e teológicas, entre Baruch Espinosa (século XVII) e Immanuel Kant (século XVIII).<sup>390</sup> A partir do espinosismo desenvolve-se em uma filosofia da natureza e aqui é importante compreender que a relação do romantismo com a natureza é uma contraposição ao racionalismo iluminista que abordava a natureza como um “objeto mecânico”.<sup>391</sup> Assim:

A Natureza, como um grande organismo, é o fundamento de toda a existência que, por essa razão, pode ser compreendida como um Todo, um Infinito que cria infinitamente, onde o sujeito, apesar de sua liberdade como indivíduo, é compreendido em sua plenitude apenas quando visto como momento desse Todo, mas que, em contrapartida, contém o Todo dentro de si.<sup>392</sup>

---

<sup>384</sup> TILLICH, 2010, p. 113.

<sup>385</sup> TILLICH, 2010, p. 114.

<sup>386</sup> TILLICH, 2010, p. 117-118.

<sup>387</sup> GOTO, Tommy Akira. **O fenômeno religioso: a fenomenologia em Paul Tillich**. São Paulo: Paulus 2004. p. 75.

<sup>388</sup> TILLICH, 2010, p. 118.

<sup>389</sup> TILLICH, 2010, p. 158.

<sup>390</sup> TILLICH, 2010, p. 98-99

<sup>391</sup> ZILSE, Raphaelson Steven. **No limiar da linguagem: a consciência religiosa e o (re)fazer teológico em Friedrich Schleiermacher**. São Leopoldo, 2016. 156 p. Dissertação (Mestrado) - Faculdades EST, Programa de Pós-Graduação, São Leopoldo, 2016. p. 57.

<sup>392</sup> ZILSE, 2016, p. 46.

Essa filosofia da natureza é importante no romantismo. Tillich relata em sua autobiografia: “A filosofia da natureza de Schelling, a qual li entusiasticamente enquanto rodeado pela beleza da natureza, tornou-se a expressão direta do meu sentimento pela natureza”.<sup>393</sup> E no lado oposto dessa filosofia está o kantianismo, que representa “o domínio da razão prática”, isto é, o “imperativo moral”, uma separação do eu em relação à natureza, o que se diferenciava da compreensão de Schelling.<sup>394</sup> Kant está, segundo Tillich, em uma tradição protestante de pensamento, para a qual “somos finitos e temos que aceitar esse fato”, ou seja, a finitude humana não pode superar sua própria finitude e encontrar a Deus infinito.<sup>395</sup> Para Tillich,

Kant encerrava os homens na prisão da finitude. As tentativas de escape, promovidas pelo misticismo e pelo racionalismo, a nada levavam. A única possibilidade era a aceitação da finitude. É claro que, nesse aspecto, Kant representa, até certo ponto, a atitude protestante.<sup>396</sup>

Kant foi tido como “o filósofo do protestantismo” por sua oposição à elevação da mente humana ao divino,<sup>397</sup> e foi muito influente na teologia protestante. Um importante teólogo neokantiano é Albrecht Ritschl.<sup>398</sup> A teologia ritschliana, por exemplo, abandonava a “ontologia em favor da moral”.<sup>399</sup> A influência neokantiana na teologia do “século longo” é inegável e Tillich chega mesmo a afirmar em sua autobiografia que desenvolveu sua posição filosófica acerca da religião em um diálogo crítico com o neokantianismo.<sup>400</sup> Na verdade, o teólogo se afirmava mesmo como devedor da crítica de Kant ao conhecimento.<sup>401</sup> O problema epistemológico que Kant deixara como legado para a história da filosofia e teologia levantou fortemente a questão da dúvida, uma crítica forte à ontologia e uma consciência a respeito dos limites da razão. O aprofundamento do problema no fim do século XIX fora alcançado por Friedrich Nietzsche, a quem Tillich lera nas trincheiras da Primeira Guerra. O problema da dúvida marcou Tillich, tendo escrito em 1924 o texto “Justificação e

---

<sup>393</sup> “Schelling’s philosophy of nature, which I read enthusiastically while surrounded by the beauty of nature, became the direct expression. Of my feeling for nature”. TILLICH, Paul. **On the Boundary: an autobiographical sketch**. New York: Charles Scribner’s Sons, 1966. p. 17.

<sup>394</sup> TILLICH, 2010, p. 161.

<sup>395</sup> TILLICH, 2010, p. 91.

<sup>396</sup> TILLICH, 2010, p. 91.

<sup>397</sup> TILLICH, 2010, p. 221-222.

<sup>398</sup> TILLICH, 2010, p. 221.

<sup>399</sup> TILLICH, 2010, p. 223.

<sup>400</sup> TILLICH, 1966, p. 53.

<sup>401</sup> TILLICH, 1966, p. 82.

Dúvida” (*Rechtfertigung und Zweifel*) e aqui se deve mencionar a influência do teólogo luterano, adversário de Ritschl, Martin Kähler,<sup>402</sup> mestre de Tillich.<sup>403</sup> O teólogo fazia parte do que Tillich chama de “teologia da mediação” (*Vermittlungstheologie*).<sup>404</sup> Aqui, a doutrina da justificação, central no movimento da Reforma do século XVI, vai além da justificação moral e alcança a justificação intelectual.<sup>405</sup> Assim, em matéria de introdução, não podemos deixar de falar do caráter luterano na formação intelectual de Tillich. Dizia ele: “Eu sou luterano por nascimento, educação, experiência religiosa e reflexão teológica”.<sup>406</sup> A isso se considera que o *ethos* luterano tem papel na própria formação do romantismo alemão.<sup>407</sup> É o que o filósofo brasileiro Fabiano Lemos propõe especialmente a partir do tema da língua, filologia e hermenêutica, desde Lutero até Schleiermacher e Novalis. Lemos chama isso de “dialética transformadora”, isto é, a relação significativa entre a palavra externa e a intimidade do indivíduo.<sup>408</sup> É preciso considerar ainda o possível lugar do luteranismo como uma oposição à sociedade burguesa do século XIX, embora aliado à ideia do Estado, em contraste com o protestantismo reformado que desde cedo formou uma aliança com o *ethos* do capitalismo.<sup>409</sup>

Para Tillich, entretanto, a realidade social e política da década de vinte weimariana não permitia um renascimento do idealismo e do romantismo.<sup>410</sup> Os acontecimentos que precedem a época, isto é, a Guerra e a Revolução, “abriram profundidades da realidade, com as quais o idealismo não consegue lidar”.<sup>411</sup> Para o teólogo, o terreno estava aberto para um novo realismo. O realismo da sociedade burguesa e seu impressionismo abrem-se ao simbolismo, misticismo e expressionismo para o surgimento de um novo realismo, o qual Tillich chama de

---

<sup>402</sup> TILLICH, 2010, p. 220.

<sup>403</sup> TILLICH, 1966, p. 47-48.

<sup>404</sup> TILLICH, 2010, p. 215.

<sup>405</sup> TILLICH, 2010, p. 220.

<sup>406</sup> „I am a Lutheran by birth, education, religious experience, and theological reflection”. TILLICH, 1966, p. 74.

<sup>407</sup> LEMOS, Fabiano. **O *ethos* luterano e a filosofia do romantismo alemão**. Numen. v. 17, n. 2, p. 285-306, 2014, p. 286. Disponível em:

< <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21985>>. Acesso em: 18 ago. 2020.

<sup>408</sup> LEMOS, 2014, p. 301.

<sup>409</sup> TILLICH, 1968, p. 16.

<sup>410</sup> TILLICH, 1968, p. 28-29.

<sup>411</sup> „... haben Wirklichekeittiefen eröffnet, denen der Idealismus nicht gewachsen ist“. TILLICH, 1968, p. 29.

realismo crente,<sup>412</sup> sobre o qual veremos mais adiante nesta seção. Conforme também analisamos no capítulo anterior, o “expressionismo” é o movimento artístico determinante da virada do século XIX para os anos de Weimar.<sup>413</sup> Para Tillich, o movimento apresenta “uma transparência mística”,<sup>414</sup> porém essa mística não está ligada a uma tradição religiosa.<sup>415</sup> Essa transparência mística, ou no caso, crente, da realidade é o que Tillich busca no desenvolvimento de seu pensamento. Por fim, contudo, falar de todo o material a partir do qual Tillich elaborou o seu pensamento não seria possível nessa introdução. Faltam muitos nomes aqui, mas precisamos nos restringir aos que mais nos interessam para esse momento. As referências também não foram trazidas em ordem cronológica. O fundamento inicial do pensamento de Tillich é, sem dúvida, Schelling, considerando, contudo, seu diálogo com o neokantianismo. Tillich é um teólogo da fronteira, da correlação, da mediação. Essas influências serão, a seguir, observadas pela análise dos textos de Tillich.

### 3.1.2 Incondicional e Condicional em Schelling e Tillich

Tillich encontra em Schelling o primeiro fundamento para o desenvolvimento de seu pensamento a fim de lidar com a limitação que a crítica kantiana impunha. Recorre ao romantismo em vez de Hegel, visto que, para Tillich, a filosofia de Schelling era consciente das limitações dos sistemas idealistas e essencialistas, sendo capaz de reconhecer a realidade na sua própria contradição.<sup>416</sup> Leal descreve as teses de Tillich sobre Schelling como

tentativas de superar as antíteses kantianas, superar os elementos que se mostram irreconciliáveis no interior de sua filosofia crítica: dualidade entre pensamento e realidade, entre subjetividade e objetividade, entre razão prática e razão teórica, liberdade e natureza.<sup>417</sup>

Para Leal, ainda,

o que muito atraiu Tillich fora o corretivo que a filosofia positiva oferece ao essencialismo de Hegel. A dialética de Hegel falhara em tomar a separação humana com suficiente seriedade, na medida em que por meio de um

---

<sup>412</sup> TILLICH, 1968, p. 40.

<sup>413</sup> TILLICH, 1968, p. 33.

<sup>414</sup> „eine mystische Transparenz“. TILLICH, 1968, p. 34.

<sup>415</sup> TILLICH, 1968, p. 35.

<sup>416</sup> TILLICH, 1966, p. 83.

<sup>417</sup> LEAL, 2011, p. 20.

processo lógico Hegel tentou remover todas as contradições da vida e da história. Schelling seguiu o caminho inverso. Reconhece os elementos ambíguos e irracionais da realidade sem tentar explicá-los completamente como parte de uma dialética racional. Em Schelling, o pensamento é forçado a confrontar-se com a realidade mais do que o pensamento abstrato.<sup>418</sup>

O objeto da tese de filosofia de Tillich, *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien* (A Construção da História da Religião na Filosofia Positiva de Schelling, seus Pressupostos e Princípios) de 1911, era “as doutrinas de Schelling sobre Deus, o mundo e o homem à luz de sua doutrina das potências” e essas potências interpretadas como “princípios de um processo vivo de auto-atualização”.<sup>419</sup> A tese de teologia, *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung* (Mística e Consciência de Culpa no Desenvolvimento Filosófico de Schelling) de 1912, nós analisaremos de maneira mais completa logo abaixo. Schlüssler e Sturm acreditam que os trabalhos de Tillich devem ser entendidos como uma crítica ao pensamento de Ernst Troeltsch.<sup>420</sup> Tillich também considerava Troeltsch como um de seus mestres, embora nunca tenha sido seu aluno.<sup>421</sup> A mudança de interesse de Tillich após o fim da Primeira Guerra e nascimento da República de Weimar pelos temas políticos correntes devem-se ao seu estudo de Troeltsch,<sup>422</sup> mas Tillich se afasta do historicismo troeltschiano para uma filosofia da história baseada no socialismo religioso.<sup>423</sup>

Aqui é preciso primeiramente elucidar o que significam os termos filosofia negativa e positiva. A primeira se trata da “filosofia da identidade ou o essencialismo”. Era chamada “de negativa porque se abstraía da situação concreta”.<sup>424</sup> O termo negativo não é um juízo de valor, mas uma descrição de seu método: “A filosofia negativa estuda as idéias (...) Nada afirma sobre as coisas positivamente dadas”.<sup>425</sup> Em outras palavras: “A essência do homem nada afirma sobre sua existência no

---

<sup>418</sup> LEAL, 2011, p. 35.

<sup>419</sup> LEAL, 2011, p. 25.

<sup>420</sup> SCHÜSSLER, Werner; STURM, Erdmann. **Paul Tillich: leben, werk, wirkung.** Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007. p. 4-5.

<sup>421</sup> TILLICH, 2010, p. 234.

<sup>422</sup> TILLICH, 1966, p. 54.

<sup>423</sup> TILLICH, 1966, p. 55.

<sup>424</sup> TILLICH, 2010, p. 164.

<sup>425</sup> TILLICH, 2010, p. 164-165.

tempo e no espaço”.<sup>426</sup> Se a filosofia negativa diz respeito ao essencialismo, a filosofia positiva se refere ao existencialismo: “Trata-se da situação positiva como se dá no tempo e no espaço”.<sup>427</sup> E para Tillich, “Schelling não se limita a levantar questões existencialistas; procura dar-lhes respostas religiosas”.<sup>428</sup> Ao lidar com a relação entre o absoluto e o finito, “Schelling está convencido que sem oposição nenhuma vida é possível”.<sup>429</sup> Sua busca é então por um “Deus vivo e pessoal”. Schelling “não quer mais um Deus que seja a Indiferença absoluta, mas sim o Deus que já superou esse estado de indiferenciação”.<sup>430</sup> Deus, em Schelling, é processo vivo, é efetivação: “não é um deus dos mortos mas um deus dos vivos”.<sup>431</sup> Da mesma maneira, o Deus schellinguiano é um Deus pessoal: “somente o pessoal pode sanar o pessoal e deus teve de tornar-se homem para que o homem a ele pudesse retornar”.<sup>432</sup> Dito isso, podemos passar diretamente para a análise da tese de doutorado em teologia de Tillich a partir de observar os fundamentos mais primários de seu pensamento.

O objeto central da tese de Tillich é a Mística e a Consciência de Culpa, isso significa dizer unidade e oposição entre Deus e o ser humano, identidade e contradição.<sup>433</sup> Tillich define o conceito de “mística” como “a expressão religiosa para a identidade imediata de Deus e ser humano”,<sup>434</sup> e “consciência de culpa” como “a expressão religiosa para a contradição absoluta entre Deus e ser humano”.<sup>435</sup> Para Tillich, contudo, a oposição entre Deus e o ser humano não pode significar um rompimento da relação entre os dois.<sup>436</sup> A oposição só é possível onde há identidade. Ou nas palavras de Tillich: “O que não tem absolutamente nada em comum, nenhum momento de identidade, não pode estar em oposição. Sim, logicamente falando, a

---

<sup>426</sup> TILLICH, 2010, p. 165.

<sup>427</sup> TILLICH, 2010, p. 165.

<sup>428</sup> TILLICH, 2010, p. 165.

<sup>429</sup> PUENTE, Fernando Rey. **As concepções antropológicas de Schelling**. São Paulo: Loyola, 1997. p. 42-43.

<sup>430</sup> PUENTE, 1997, p. 42-43.

<sup>431</sup> SCHELLING, Friedrich Wilhelm. **A essência da liberdade humana**: investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e das questões conexas. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 29.

<sup>432</sup> SCHELLING, 1991, p. 57.

<sup>433</sup> TILLICH, Paul. **Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung**. p. 11-108. *Gesammelte Werke: Frühe Hauptwerke*. Band I. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1959. p. 17.

<sup>434</sup> „der religiöse Ausdruck für die unmittelbare Identität von Gott und Mensch“. TILLICH, 1959, p. 20.

<sup>435</sup> „der religiöse Ausdruck für den absoluten Widerspruch zwischen Gott und Mensch“. TILLICH, 1959, p. 21-22.

<sup>436</sup> TILLICH, 1959, p. 22.

mais alta antítese só é possível onde a mais alta identidade estiver presente”.<sup>437</sup> Isso é melhor discorrido no transcórre dos capítulos. No primeiro capítulo da tese, Tillich inicia pela análise da questão entre o princípio da identidade na história da filosofia desde os gregos antigos, passando por toda a história do pensamento até Kant e Schelling. Havia, para Tillich, duas formas de entender o princípio de identidade. A identidade do universal (*Allgemeinen*) com o particular (*Besonderen*) e a identidade do sujeito e objeto,<sup>438</sup> o que se observará em Leibniz e Espinosa.<sup>439</sup> Na síntese de Leibniz há a prevalência de um princípio de identidade mais individualista, enquanto em Espinosa há uma orientação mais universalista.<sup>440</sup> Essas duas sínteses formam o contexto no qual Kant elaborará sua crítica e Schelling desenvolverá sua filosofia da natureza. A ideia de identidade que Leibniz e Espinosa haviam chegado será questionada por Kant,<sup>441</sup> inicialmente na Crítica da Razão Pura. A crítica kantiana aborda a “coisa em si” (*Ding an sich*) como conceito que “limita a identidade de sujeito e objeto, de unidade e pluralidade”.<sup>442</sup> Segundo Tillich: “Enquanto o incondicional estiver além do condicionado, ele próprio é um indivíduo” (*Einzelnes*) “e, portanto, condicionado: seu caráter como incondicionado só é preservado se for pensado em identidade com o condicionado”.<sup>443</sup> Tillich resume sua análise da crítica kantiana da razão pura nas seguintes palavras:

A crítica de Kant às provas de Deus mostra claramente a antinomia em sua ideia de verdade. Na medida em que a identidade da razão se estende, está a verdade; mas o existente individual é como tal estranho à razão. O que a crítica das provas de Deus deixou é a ideia absoluta em que a razão está em si mesma.<sup>444</sup>

---

<sup>437</sup> „Was schlechterdings keine Gemeinsamkeit hat, kein Moment der Identität, kann auch nicht im Gegensatz stehen. Ja, logisch betrachtet, ist nur die höchste Antithese möglich, wo die höchste Identität vorliegt“. TILLICH, 1959, p. 22.

<sup>438</sup> TILLICH, 1959, p. 18.

<sup>439</sup> TILLICH, 1959, p. 19.

<sup>440</sup> TILLICH, 1959, p. 20.

<sup>441</sup> TILLICH, 1959, p. 24.

<sup>442</sup> „begrenzt die Identität von Subjekt und Objekt, von Einheit und Mannigfaltigkeit“. TILLICH, 1959, p. 25.

<sup>443</sup> „Solange das Unbedingte jenseits des Bedingten steht, ist es selbst ein Einzelnes und insofern Bedingtes: sein Charakter als Unbedingtes bleibt nur gewahrt, wenn es in Identität mit dem Bedingten gedacht wird“. TILLICH, 1959, p. 26.

<sup>444</sup> „Kants Kritik der Gottesbeweise zeigt aufs klarste die Antinomie in seinem Wahrheitsgedanken. Soweit die Identität der Vernunft reicht, ist die Wahrheit; aber das einzelne Existierende ist als solches der Vernunft fremd. Was die Kritik des Gottesbeweise übrig gelassen hat, ist die absolute Idee, in der die Vernunft bei sich selbst ist. Hier wächst der neue, am Identitätsbegriff gebildete Gottesgedanke. Es ist das „Bewußtsein überhaupt“. Kant hat es nicht Gott genannt, sein positiver Gottesgedanke ist nicht am Wahrheitsbegriff, sondern an dem sittlichen Problem erwachsen“. TILLICH, 1959, p. 28.

Na Crítica da Razão Prática, dois conceitos são importantes: autonomia e liberdade. O princípio da autonomia é o princípio da identidade e o princípio da liberdade significa a possibilidade da contradição.<sup>445</sup> No entendimento de Tillich: “Livre é um ser” (*Wesen*) “que é determinado apenas por si mesmo”; e: “Livre é a razão prática na medida em que ela não acolhe nenhuma lei como o seu próprio ser”.<sup>446</sup> Os limites do ato de conhecer da crítica de Kant, do Deus como uma “coisa”, isto é, “objeto” a partir do sujeito pensante, e como todo objeto inacessível enquanto em si, significam a destruição do princípio da identidade.<sup>447</sup> A ideia de identidade do sujeito e objeto é totalmente colocada sob crítica pela filosofia de Kant, deixando um problema fundamental para a filosofia posterior. É com esse problema, o do princípio da identidade, que Tillich precisa lidar em sua tese de teologia. Tendo em vista a crítica kantiana, Tillich parte para a análise do primeiro período de Schelling, no segundo capítulo. Nele, “liberdade é igual autonomia”, razão é liberdade, ainda mais, o ato de síntese é idêntico ao ato de autonomia.<sup>448</sup> Ao contrário da filosofia kantiana, no pensamento de schellinguiano: “O que está além do Eu não tem realidade”.<sup>449</sup> O absoluto se dá na atualidade (*Aktualität*), na sua condição como *ato*, tornando-se objetivo, isto é, objeto para o conhecimento do sujeito e não mais como um objeto fora da síntese com o sujeito.<sup>450</sup> A filosofia de Kant resgatava a antinomia do caráter do incondicional, base do argumento moral, mas Schelling critica essa “prova” moral a respeito de Deus.<sup>451</sup> No filósofo romântico, Deus é o ser absoluto e não destrói a liberdade do Eu.<sup>452</sup> Em Schelling, segundo Tillich: “O relacionamento com Deus é ou de identidade ou de negação, mas nunca de contradição”. A negação é superada pela identidade.<sup>453</sup> Afirmação de identidade é afirmação criativa da culpa.<sup>454</sup>

---

<sup>445</sup> TILLICH, 1959, p. 28.

<sup>446</sup> „Frei ist ein Wesen, das nur durch sich selbst bestimmt ist. Frei ist die praktische Vernunft, insofern sie kein Gesetz, als das ihres eigenen Wesens in sich aufnimmt“. TILLICH, 1959, p. 28-29.

<sup>447</sup> TILLICH, 1959, p. 30.

<sup>448</sup> „Freiheit gleich Autonomie“. TILLICH, 1959, p. 36.

<sup>449</sup> „Was jenseits des Ich liegt, hat keine Realität“. TILLICH, 1959, p. 36.

<sup>450</sup> TILLICH, 1959, p. 36.

<sup>451</sup> TILLICH, 1959, p. 38.

<sup>452</sup> TILLICH, 1959, p. 39.

<sup>453</sup> „Das Verhältnis zu Gott ist entweder das der Identität oder das der Negation, aber nie das des Widerspruchs“. TILLICH, 1959, p. 41.

<sup>454</sup> TILLICH, 1959, p. 42.

A filosofia de Schelling é, portanto, uma filosofia da natureza. Nela, a síntese não ocorre apenas no Eu, mas também na natureza.<sup>455</sup> Não há uma oposição entre espírito e natureza: “Deus é natureza criativa”.<sup>456</sup> O Eu é idêntico com a natureza e com Deus,<sup>457</sup> e nisso se percebe uma continuidade com Espinosa. Essa mística da filosofia da natureza é uma superação do moralismo: “O Sim total ao princípio da identidade (...) permite um Não total ao pecado”.<sup>458</sup> A mística da natureza, superando o moralismo, resgata, portanto, o princípio da graça como fundamento da comunhão com Deus.<sup>459</sup> Esse processo de afirmação da filosofia da natureza se desenvolve em uma filosofia da história, pois a identidade com Deus não se dá em um momento moral individual, mas, sim, na história da humanidade.<sup>460</sup> Em outras palavras: “A história como um todo é revelação do absoluto, e cada ação, por mais arbitrário que seja, contribui com esse objetivo”.<sup>461</sup> O princípio da identidade, dessa filosofia, engole as categorias morais e expressa que: “A unidade com Deus é, em última análise, obra de Deus e não do ser humano”.<sup>462</sup> Tillich afirma mais à frente: “A mística da natureza e a crença na justificação formam uma aliança contra o moralismo kantiano”.<sup>463</sup> A superação do moralismo é realizada por Schelling, entretanto, nesse momento, ao preço das categorias morais.<sup>464</sup> De acordo com Tillich, na filosofia schellinguiana o mundo não é uma aparência (*Erscheinung*) do absoluto: “A Identidade absoluta não aparece, não ‘existe’, não sai de si, mas examinada *em si*, o mundo é a própria Identidade absoluta”.<sup>465</sup> Esse princípio místico entra em conflito com a ideia de progresso,<sup>466</sup> pois: “O objetivo da história foi, em princípio, alcançado”.<sup>467</sup> A filosofia

---

<sup>455</sup> TILLICH, 1959, p. 42.

<sup>456</sup> „Gott ist schaffende Natur“. TILLICH, 1959, p. 43.

<sup>457</sup> TILLICH, 1959, p. 44.

<sup>458</sup> „Das totale Ja zum Prinzip der Identität (...) ermöglicht ein totales Nein gegenüber der Sünde“. TILLICH, 1959, p. 47.

<sup>459</sup> TILLICH, 1959, p. 48.

<sup>460</sup> TILLICH, 1959, p. 54-55.

<sup>461</sup> „Die Geschichte als Ganzes ist Offenbarung des Absoluten, und jede einzelne Handlung, so willkürlich sie auch sei, wirkt mit zu diesem Ziel“. TILLICH, 1959, p. 55.

<sup>462</sup> „Die Einheit mit Gott ist im letzten Grunde nicht des Menschen, sondern Gottes Werk“. TILLICH, 1959, p. 57.

<sup>463</sup> „Naturmystik und Rechtfertigungsglauben schließen ein Bündnis gegen den kantischen Moralismus“. TILLICH, 1959, p. 73.

<sup>464</sup> TILLICH, 1959, p. 58.

<sup>465</sup> „Die absolute Identität erscheint nicht, „existiert“ nicht, tritt nicht aus sich heraus, sondern *an sich* betrachtet, ist die Welt die absolute Identität selbst“. TILLICH, 1959, p. 59.

<sup>466</sup> TILLICH, 1959, p. 68.

<sup>467</sup> „Das Ziel der Geschichte ist prinzipiell erreicht“. TILLICH, 1959, p. 69.

romântica restabelece a possibilidade de um princípio de identidade que Kant havia destruído. Mas, para Tillich, a ética de Schelling destruía a consciência de culpa.<sup>468</sup> Para Schelling, todas as coisas são uma consequência da natureza infinita e, como tal, não seriam uma contradição dela. O que nós percebemos como pecado é uma percepção do ser humano.<sup>469</sup> Tillich conclui a análise da primeira fase de Schelling com a impossibilidade da aplicação do princípio da identidade em vista desse problema da consciência. Acredita que é preciso uma filosofia da história que retire a mística do quietismo advindo da natureza.<sup>470</sup> A partir disso, parte para o estudo do segundo período do filósofo no terceiro capítulo.

A superação do sistema de identidade de Schelling passa, para Tillich, pela sua “doutrina de liberdade” (*Freiheitslehre*).<sup>471</sup> Aqui: “O Absoluto é vontade”, e “a Identidade absoluta é a vontade que quer a si mesma”.<sup>472</sup> Tillich descreve o conceito de absoluto como síntese e não como tese, como unidade da pluralidade, que acolhe a contradição bem como o irracional.<sup>473</sup> Conforme Tillich: “Quanto mais essência, maior a contradição, maior a síntese”.<sup>474</sup> Esse absoluto não é entendido como algo imutável, mas sim como algo vivo e, portanto, pessoal.<sup>475</sup> Esse processo vivo inclui o momento de separação de si mesmo, de criar oposição “para conduzir as trevas à luz”.<sup>476</sup> Esse processo vivo supera o egoísmo de ser fechado em si e isso se chama amor: “O amor é o verdadeiro Deus, Deus em si mesmo”.<sup>477</sup> A filosofia da natureza de Schelling, diz que a natureza “forma uma totalidade, um universo, mas essa totalidade está em Deus”.<sup>478</sup> A identidade mística do ser humano com Deus é, então, o relacionamento de Deus consigo mesmo. Aqui: “Religião é amor com o qual Deus ama a si mesmo”.<sup>479</sup> Com isso, lida com a crítica kantiana do conhecimento de Deus. Ali não havia caminho da ideia em direção à existência. Schelling nega uma

---

<sup>468</sup> TILLICH, 1959, p. 73.

<sup>469</sup> TILLICH, 1959, p. 73-74.

<sup>470</sup> TILLICH, 1959, p. 70.

<sup>471</sup> TILLICH, 1959, p. 76.

<sup>472</sup> „Das Absolute ist Wille, die absolute Identität der Wille, der sich selbst will“. TILLICH, 1959, p. 78.

<sup>473</sup> TILLICH, 1959, p. 78.

<sup>474</sup> „Je mehr Wesen, desto größer der Widerspruch, desto höher die Synthesis“. TILLICH, 1959, p. 79.

<sup>475</sup> TILLICH, 1959, p. 79.

<sup>476</sup> „um das Dunkel in das Licht zu führen“. TILLICH, 1959, p. 80.

<sup>477</sup> „Die Liebe ist der wahre Gott, der Gott an sich“. TILLICH, 1959, p. 81.

<sup>478</sup> „bildet eine Totalität, ein Universum, aber diese Totalität ist in Gott“. TILLICH, 1959, p. 82.

<sup>479</sup> „Religion ist Liebe, mit der Gott sich selbst liebt“. TILLICH, 1959, p. 83.

independência do objeto e afirma esse caminho.<sup>480</sup> A filosofia da história que supera o quietismo místico da filosofia da natureza se realiza na ideia de ser humano, ou seja, em uma antropologia. O ser humano é vontade particular e, ao mesmo tempo, vontade universal.<sup>481</sup> Na contradição dessas vontades, reside a ideia de pecado. É preciso considerar aqui ainda que, no sistema schellinguiano, a contradição está sempre em unidade com o ser; o Não apenas o é junto com o Sim.<sup>482</sup> Em Schelling, assim, “a vontade do pecado e a ira divina são idênticas”.<sup>483</sup> A ira de Deus não é um julgamento vindo de fora, mas o próprio pecado.<sup>484</sup> Na sensação de distância com Deus, na verdade, está contida a proximidade com Deus, ainda que seja uma proximidade de negação. Lembrando, no sistema tillich-schellinguiano a relação do ser humano com Deus sempre é de identidade ou negação, mas nunca de contradição. A negação divina do pecado é expressa na unidade do pecado com a ira divina, mas a afirmação é a unidade com a graça.<sup>485</sup> Dessa forma, a personalidade individual e egoísta está sob a ira de Deus e essa contradição só poderia ser superada pela aniquilação dessa individualidade pela comunhão com o universal. Porém essa passagem mística não anula a individualidade como existência real. Logo, essa “comunhão com Deus só é possível se o próprio Deus se tornar uma personalidade individual”.<sup>486</sup>

A solução da contradição entre Deus e o ser humano é cristológica.<sup>487</sup> Em Cristo, a indiferença se torna amor, e amor é vínculo, é identidade, é triunfo sobre a culpa.<sup>488</sup> Com isso Tillich vai para a última seção de sua tese que vai tratar sobre a relação, já provocada diversas vezes anteriormente, entre mística e história. A história é o lugar onde a vontade de amor combate a vontade do egoísmo, é lugar de juízo.<sup>489</sup> A história é um processo onde o absoluto (Identidade) supera o estado do egoísmo (Contradição) para uma nova consciência.<sup>490</sup> Retomando a clássica interpretação de

---

<sup>480</sup> TILLICH, 1959, p. 85.

<sup>481</sup> TILLICH, 1959, p. 88.

<sup>482</sup> TILLICH, 1959, p. 93.

<sup>483</sup> „der Wille der Sünde und der des göttlichen Zornes identisch sind“. TILLICH, 1959, p. 94.

<sup>484</sup> TILLICH, 1959, p. 95.

<sup>485</sup> TILLICH, 1959, p. 95-96.

<sup>486</sup> „Gemeinschaft mit Gott ist also nur möglich, wenn Gott selbst individuelle Persönlichkeit wird“. TILLICH, 1959, p. 96.

<sup>487</sup> TILLICH, 1959, p. 97.

<sup>488</sup> TILLICH, 1959, p. 98.

<sup>489</sup> TILLICH, 1959, p. 99.

<sup>490</sup> TILLICH, 1959, p. 99-100.

Joaquim de Fiori, Tillich coloca o período do Filho como a vitória sobre a contradição e o período do Espírito como o estabelecimento desse novo estado conquistado.<sup>491</sup> Em Schelling, história é história da religião de modo que a filosofia da história é filosofia da religião.<sup>492</sup> Aqui já aparece a negação de Tillich de que a religião seja uma função do espírito entre outras, ao lado da lógica, ética e estética, a definição de que a religião se constitui na substância de todas as funções do espírito.<sup>493</sup> Para Tillich, “o ser humano é uma contradição essencialmente superada”, uma superação que se dá na encarnação de Deus,<sup>494</sup> ou seja, histórica e antropologicamente. Tillich desenvolve essa história da religião na análise do paganismo, judaísmo e, assim, chegando ao cristianismo. Na sua compreensão, as religiões pagãs são baseadas no princípio da identidade.<sup>495</sup> O objetivo da religião, aqui, é superar as forças de separação às quais o ser humano está submetido, um processo de mística. No final desse processo religioso do paganismo, há a filosofia grega, também baseada no princípio de identidade.<sup>496</sup> Já o judaísmo representa um princípio marcadamente anti-místico.<sup>497</sup> O paganismo baseia-se em universalidade de Deus – Deus é o Todo – e, portanto, em uma espiritualidade da identidade mística; o judaísmo na unidade de Deus – Deus é Um – e, assim, apresenta uma espiritualidade de contradição do ser humano com Deus e de consciência de culpa.<sup>498</sup> O cristianismo representaria uma superação da ira do paganismo e da culpa do judaísmo.<sup>499</sup> No cristianismo, Deus se torna uma individualidade (*Selbstheit*) para ter comunhão com as outras individualidades, mas, tornando-se um ser humano, destrói o poder do egoísmo.

Conforme as palavras conclusivas de Tillich: “O princípio da Mística triunfa, mas não na forma da mística, não como identidade imediata, mas como a contradição superada na comunhão pessoal”.<sup>500</sup> A tese de Tillich passa pelo problema do princípio da identidade e da oposição através dos conceitos religiosos de mística e consciência

---

<sup>491</sup> TILLICH, 1959, p. 100.

<sup>492</sup> TILLICH, 1959, p. 100.

<sup>493</sup> TILLICH, 1959, p. 101.

<sup>494</sup> „der Mensch ist ja wesentlich überwundener Widerspruch“. TILLICH, 1959, p. 101.

<sup>495</sup> TILLICH, 1959, p. 102.

<sup>496</sup> TILLICH, 1959, p. 104.

<sup>497</sup> TILLICH, 1959, p. 106.

<sup>498</sup> TILLICH, 1959, p. 106.

<sup>499</sup> TILLICH, 1959, p. 107.

<sup>500</sup> „Das Prinzip der Mystik triumphiert, aber nicht in der Form der Mystik, nicht als unmittelbare Identität, sondern als den Widerspruch überwindende persönliche Gemeinschaft“. TILLICH, 1959, p. 108.

de culpa. A pergunta é pela relação do ser humano com Deus, relação essa na expressão de uma relação da natureza com Deus e da história com Deus. Em outras palavras, a pergunta é pela relação entre transcendência e imanência, pela relação do incondicional com o condicional. A tese já antecipa o desenvolvimento da teologia da cultura, da religião como substância da cultura. Essa procura por um princípio de identidade, contudo, não afirma um misticismo puro, mas considera dentro do sistema a oposição. A tese foi apresentada em 1912. A guerra e os anos da República de Weimar colocaram o teólogo cada vez mais de frente com as ambiguidades da vida. O alicerce de seu pensamento, desenvolvido através do pensamento de Schelling, da relação entre mística e culpa, incondicional e condicional, resolvendo-as em uma filosofia da história da encarnação de Deus, possibilita Tillich a não cair em uma teologia encerrada na imanência, mas também não refugiada na transcendência. E esse tipo de possibilidade de pensar relações e não cair em um encerramento em uma das partes é central para compreendermos todo o desenvolvimento do pensamento desse teólogo.

### 3.1.3 Da Mística para o Socialismo Religioso

Desde sua tese, Tillich se propõe a desenvolver uma teologia que lida com as antinomias, como a identidade e a oposição. Uma das primeiras tentativas de Tillich em lidar com seus problemas da sua contemporaneidade, desenvolvendo com isso sua carreira acadêmica, é sua aula do semestre de verão de 1919 na Universidade de Berlim, intitulada *O cristianismo e os problemas sociais do presente (Das Christentum und die Gesellschaftsprobleme der Gegenwart)*, na qual Tillich já ensaia uma relação entre a teologia cristã e a economia, política e cultura de sua época, em busca de uma solução.<sup>501</sup> Embora vivesse o final de uma guerra desastrosa para seu país, a Alemanha, os anos 20 ainda propiciavam um ambiente de muita novidade para Tillich e, *a posteriori* até podemos pensar, ele até era muito otimista em relação ao desenvolvimento de uma nova sociedade, uma nova teonomia que superasse a autonomia da sociedade burguesa ou a heteronomia dos autoritarismos passados.<sup>502</sup> Vamos analisar a partir de agora os escritos desse período. Não seria possível nos debruçarmos sobre toda sorte de produção bibliográfica de Tillich nos anos vinte. Com

---

<sup>501</sup> SCHÜSSLER; STURM, 2007, p. 59.

<sup>502</sup> SCHÜSSLER; STURM, 2007, p. 60.

isso, concentrar-nos-emos em dois escritos: a palestra na sociedade kantiana, em 1919, *Sobre a Ideia de uma Teologia da Cultura (Über die Idee einer Theologie der Kultur)*, e *Realismo Crente (Gläubiger Realismus)* de 1927. Por tratarem-se de escritos de fases diferentes da carreira de Tillich – o primeiro dos anos iniciais em Berlim e o segundo em Dresden –, poderemos observar como os temas foram se desenvolvendo.

### **3.1.3.1 Os primórdios: teologia e cultura**

Na origem da Teologia da Cultura está o interesse de Tillich em poder articular a teologia com a situação social, cultural, filosófica de seu tempo. Tratava-se, portanto, de desenvolver uma epistemologia própria para esse desafio e nisso ele precisava delimitar um método. Para Tillich, nas chamadas ciências empíricas, buscava-se uma objetividade de modo que o ponto de vista é algo que precisa ser neutralizado. Mas diferentemente acontece com as chamadas ciências culturais. Aqui “o ponto de vista do sistemático pertence à coisa mesma”, e mais, o que realiza esse estudo “não é apenas um conhecedor da cultura, mas também um criador de cultura”.<sup>503</sup> No campo da teologia e da cultura, por exemplo, não se pode avaliar seja a estética, a dogmática ou a ética simplesmente como sendo certo ou errado.<sup>504</sup> Para Tillich: “O que são religião e arte não é experimentado no caminho da abstração”.<sup>505</sup> A filosofia da cultura “traz o ponto de vista concreto à expressão sistemática”.<sup>506</sup> O sujeito só pode compreender o objeto a partir de sua relação com esse objeto; a relação sempre está posta nesse método. Tillich entende também que a teologia é uma parte das ciências religiosas, mas que tem por objetivo propor um sistema normativo.<sup>507</sup> Nisso temos o lugar da teologia sistemática que se desdobra em dogmática, ética e apologética.<sup>508</sup> O teólogo pretende superar a limitação da teologia sistemática a respeito de seu objeto ao propor que “onde quer que a Igreja seja a comunidade cultural abrangente, onde

---

<sup>503</sup> „...gehört der Standpunkt des Systematikers zur Sache selbst (...)er ist nicht nur kulturerkennend, sondern auch kulturschöpferisch“. TILLICH, Paul. **Über die Idee einer Theologie der Kultur**. p. 13-31. *Gesammelte Werke: Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur. Band IX*. Stuttgart: Evangelisches Verlag, 1967. p. 13.

<sup>504</sup> TILLICH, 1967, p. 13.

<sup>505</sup> „Was Religion und Kunst seien, ist auf dem Wege der Abstraktion nicht zu erfahren“. TILLICH, 1967, p. 13.

<sup>506</sup> „den konkreten Standpunkt zu systematischen Ausdruck bringt“. TILLICH, 1967, p. 14.

<sup>507</sup> TILLICH, 1967, p. 14-15.

<sup>508</sup> TILLICH, 1967, p. 15.

quer que haja uma cultura guiada pela Igreja, não só a ética, mas também a ciência, a arte e a vida social são conduzidas, censuradas, delimitadas e sistematizadas pela Igreja”.<sup>509</sup>

Aqui, a religião e/ou Deus deixa de ser um objeto ao lado de outros objetos, para rumar à compreensão, já colocada na sua tese de 1912, que a religião é o fundamento da vida. Essa afirmação quer dizer que, ao pretender uma ética, a teologia deve se tornar uma teologia da cultura.<sup>510</sup> A ética teológica não pode, em Tillich, pretender uma ética em relação ao ser humano e Deus que desconsiderasse as outras esferas da vida, porque essa relação sempre já está posta a todas as outras manifestações da vida. Tillich define religião como experiência do incondicional (*Erfahrung des Unbedingten*).<sup>511</sup> Aqui está colocada a ideia da religião como substância das formas culturais. Mas isso não significa uma destruição da autonomia. Tillich insere a ideia de teonomia junto à autonomia. Autonomia refere-se às formas, enquanto a teonomia ao conteúdo. Para o teólogo da cultura: “Quanto mais forma, mais autonomia, quanto mais conteúdo, mais teonomia. Mas um não pode existir sem o outro”.<sup>512</sup> Por outro lado, forma sem conteúdo é heteronomia.<sup>513</sup> O primeiro aspecto a ser considerado em uma análise teológica da cultura, portanto, é a relação entre forma (*Form*) e conteúdo (*Gehalt*). Aqui, contudo, Tillich diferencia entre *Gehalt* e *Inhalt*, ambas as palavras podem ser (e são) traduzidas por “conteúdo”, mas têm sentido diferente. Essa diferenciação qualifica o entendimento sobre a teologia da cultura. *Inhalt* é conteúdo no sentido de assunto. Dizermos que a religião é o conteúdo (*Inhalt*) da cultura seria uma afirmação de que o assunto da cultura, mesmo que interno, que implícito, é religioso. Esse entendimento nos colocaria diante de problemas na teologia da cultura. Por outro lado, a religião como conteúdo (*Gehalt*) da cultura significa sentido, substancialidade.<sup>514</sup> O conteúdo, por sua vez, torna-se objeto para nós mediante a forma.

---

<sup>509</sup> „wo immer die Kirche die übergreifende Kulturgemeinschaft ist, wo immer es eine kirchlich geleitete Kultur gibt und nicht nur die Ethik, sondern auch die Wissenschaft, die Kunst und das Gesellschaftsleben von der Kirche geführt, zensuriert, in Grenzen gehalten, systematisiert werden“. TILLICH, 1967, p. 16.

<sup>510</sup> TILLICH, 1967, p. 16.

<sup>511</sup> TILLICH, 1967, p. 18.

<sup>512</sup> „Je mehr Form, desto mehr Autonomie, je mehr Gehalt, desto mehr Theonomie. Eins kann aber nicht sein ohne das andere“. TILLICH, 1967, p. 19.

<sup>513</sup> TILLICH, 1967, p. 19.

<sup>514</sup> TILLICH, 1967, p. 20.

Pensando dessa forma, na religião como conteúdo das formas culturais, surge a pergunta sobre qual fica sendo o papel da religião como objeto específico, isto é, igreja, dogma, culto; e para Tillich, a resposta deve começar definindo a linha entre o profano e o religioso.<sup>515</sup> Tal definição também serve para “a relação da teologia da cultura com a teologia da igreja”.<sup>516</sup> Para Tillich há três posturas que um teólogo pode assumir frente a esse tema. A primeira é resumir a cultura no conceito “mundo” e contrastar ao conceito de “Reino de Deus”, do qual a Igreja é representante,<sup>517</sup> ou seja, uma relação negativa. Na segunda, igreja e cultura são percebidas como independentes, como relativas, mas vinculadas na revelação sobrenatural.<sup>518</sup> Nenhuma dessas duas é, para o Tillich, satisfatória. A terceira postura é a tarefa própria da teologia da cultura. Por um lado, Tillich afirma que é preciso distinguir entre potencialidade e atualidade (*Potentialität und Aktualität*), “entre princípio religioso e cultura religiosa”; por outro lado, não se pode tomar separadamente esses elementos.<sup>519</sup> A teologia da cultura “exige uma cultura na qual a distinção entre o pólo profano e sagrado não seja eliminado”, mas deve, isso sim, compreender o espírito religioso como abrangente e preenchendo a cultura; a oposição entre uma teologia da igreja e uma teologia da cultura é eliminada não pela eliminação da diferença entre sagrado e profano, mas pela compreensão de uma cultura ambígua onde se expressam autonomia e teonomia.<sup>520</sup> Para Tillich, a teonomia não vence sobre a autonomia da cultura, mas sim “sobre a profanação, esvaziamento e fragmentação da cultura”.<sup>521</sup>

Pode-se perceber na origem da teologia da cultura uma preocupação tanto epistemológica como ética. Na sua tese de teologia, Tillich já havia procurado superar o moralismo kantiano pelo princípio de identidade da mística schellinguiana. Retornando à Berlim pós-guerra e na efervescência da cultura revolucionária, Tillich pretende reafirmar o princípio da religião não como uma esfera separada das outras dimensões da vida, mas seu próprio fundamento de conteúdo, de substância. Tillich

---

<sup>515</sup> TILLICH, 1967, p. 27.

<sup>516</sup> “das Verhältnis der Kulturtheologie zur Kirchentheologie“. TILLICH, 1967, p. 28.

<sup>517</sup> TILLICH, 1967, p. 28.

<sup>518</sup> TILLICH, 1967, p. 28.

<sup>519</sup> „... von religiösem Prinzip und religiöser Kultur...“. TILLICH, 1967, p. 28-29.

<sup>520</sup> „... fordert eine Kultur, in der zwar nicht der Unterschied von profanem und heiligem Pol aufgehoben ist“. TILLICH, 1967, p. 29.

<sup>521</sup> „über die Profanierung, Entleerung und Zerspaltung der Kultur“. TILLICH, 1967, p. 31.

não pensa a religião como uma esfera ao lado das outras.<sup>522</sup> Mas ao mesmo tempo, sua ideia de religião respeita a autonomia da cultura. A relação da religião com a cultura não é, ou pelo menos não deve ser, heterônoma, mas teônoma.<sup>523</sup> Deus não é um objeto ao lado de outros,<sup>524</sup> bem por isso não pode exercer um *nomos* como um “outro”, *heteros*. Esse escrito é alicerçal. Aqui os conceitos ainda estão para continuar desenvolvendo-se em sua trajetória dos anos vinte weimarianos. A origem da teologia da cultura ainda traz uma marca de seu princípio de identidade que se traduz em uma ética. Teonomia é uma ética teológica (*theos, nomos*), mas não é uma ética nas formas alienantes contra a autonomia. Conjectura-se, aqui, que a teologia da cultura é uma ética protestante democrática no contexto da República de Weimar.

### 3.1.3.2 O desenvolvimento: teologia e realidade

O esboço da teologia da cultura de 1919 é apenas o início de um desenvolvimento de uma teologia envolvida com a realidade, e responsável perante ela que se desenvolverá até como um socialismo religioso. Um conceito central para compreender a relação entre teologia da cultura e socialismo religioso é a ideia de um realismo crente que Tillich desenvolve nos anos seguintes. Nesse mesmo período, Tillich também escreveu outro escrito que trata do problema religioso com a questão da sua situação contemporânea, *A Situação Religiosa do Presente (Die religiöse Lage der Gegenwart)*.<sup>525</sup> Ao falar, porém, no conceito de *realismo crente*, Tillich pretende falar sobre a “realidade” (*Wirklichkeit*). Trata-se de uma disputa entre o mundo dos conceitos e das coisas. O primeiro sentido de “realismo” é perguntar-se pelas coisas mesmas, pelo que se vê nas coisas reais. No entender de Tillich, contudo, “o verdadeiro real não nos é dado imediatamente”, é preciso se elevar sobre o imediatismo a fim de compreender a realidade.<sup>526</sup> Significa, então, “desintegrar a realidade para compreender a verdade do real”.<sup>527</sup> A busca dos gregos antigos pelo

<sup>522</sup> SCHÜSSLER; STURM, 2007, p. 56.

<sup>523</sup> SCHÜSSLER; STURM, 2007, p. 57.

<sup>524</sup> SCHÜSSLER; STURM, 2007, p. 64.

<sup>525</sup> SCHÜSSLER. STURM, 2007, p. 57.

<sup>526</sup> „das wahrhaft Wirkliche uns nicht unmittelbar gegeben ist“. TILLICH, Paul. **Gläubiger Realismus** I. p. 77-87. *Gesammelte Werke: Philosophie und Schicksal. Schriften zur Erkenntnislehre und Existenzphilosophie. Band IV.* Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1961. p. 77.

<sup>527</sup> „die Wirklichkeit zerfällt, um die Wahrheit des Wirklichen zu fassen“. TILLICH, 1961, p. 77-78.

real era a procura pela permanência (*Bleibende*) como poder de ser.<sup>528</sup> O real era o poder que se elevava acima de toda impotência da transitoriedade. Esse primeiro realismo, que é possível se ver nos gregos, é chamado por Tillich de “realismo místico”.<sup>529</sup> Outro realismo é chamado por Tillich de “realismo técnico”. Aqui poder de ser é o ser humano que domina os poderes transitórios através da técnica. Segundo Tillich: “O mundo é visto como uma máquina”, e a verdadeira realidade do mundo é aquilo que pode ser calculado, construído, colocado a serviço.<sup>530</sup> O ser humano é a medida das coisas e o restante é destituído de seu próprio ser para obter um novo ser, o estar a serviço, assim, por exemplo, “a árvore se torna madeira, o animal força de trabalho, a rocha bloco de construção, a terra aterro, a água estrada, o ferro máquina”.<sup>531</sup> Aqui, portanto, real é aquilo que passa a ter alguma utilidade, isto é, como ferramenta, máquina, força de trabalho. Por sua vez, o que é vital (*Vitale*), psíquico (*Seelische*) e espiritual (*Geistige*) é não só algo privado, mas mesmo um incômodo.<sup>532</sup> Esse realismo também contém a expectativa de que o ser humano, através da técnica, realizaria uma utopia na terra.<sup>533</sup> Para Tillich é um engano achar que técnica e idealismo romântico não possam andar juntos. A técnica pode liberar da escravidão do trabalho mecânico, e isso é romântico. Contudo, a técnica possuía um caráter tentador e o realismo técnico foi tragado para dentro de um realismo econômico “que considera a vontade de poder econômica como a própria realidade do ser”.<sup>534</sup> Tillich refere-se também ao proletariado e a sua luta pela “libertação da escravidão do mecânico pela máquina”.<sup>535</sup> A luta por libertação se revela como um processo histórico de superação de um estado, a realidade é a história, um realismo histórico.

No realismo místico dos gregos, havia o desejo de escapar da existência e sua transitoriedade; no realismo técnico renascentista, o desejo de governar as forças da existência. Já o realismo histórico é, para Tillich, uma forma protestante frente a

---

<sup>528</sup> TILLICH, 1961, p. 78.

<sup>529</sup> TILLICH, 1961, p. 79.

<sup>530</sup> „Die Welt wird angeschaut als Machine“. TILLICH, 1961, p. 79.

<sup>531</sup> „der Baum wird zum Holz, das Tier zur Arbeitskraft, der Fels zum Baustein, die Erde zum Damm, das Wasser zur Straße, das Eisen zur Maschine“. TILLICH, 1961, p. 80.

<sup>532</sup> TILLICH, 1961, p. 80.

<sup>533</sup> TILLICH, 1961, p. 80.

<sup>534</sup> „der den ökonomischen Machtwillen als die eigentliche Realität des Seienden betrachtet“. TILLICH, 1961, p. 81.

<sup>535</sup> „... Befreiung aller von der Sklaverei des Mechanischen durch die Maschine“. TILLICH, 1961, p. 82.

essas forças.<sup>536</sup> Realismo histórico quer dizer: “*Não reconhecer nada como poder de ser, que não é também poder do nosso próprio ser, que não é nosso destino aqui e agora*”.<sup>537</sup> E essa afirmação significa que nós só compreendemos a realidade penetrando na profundidade de nosso ser psíquico (*seelischen Seins*). Da mesma forma, a apreensão da realidade também passa pelas camadas da nossa existência social (*sozialen Daseins*).<sup>538</sup> Para Tillich o realismo histórico é uma “apreensão responsável do real, porque ele o experimenta no aqui e agora do próprio destino”.<sup>539</sup> Mas daí surge a pergunta pelo significado último do nosso destino histórico. Sem uma resposta do incondicional, afundaríamos no abismo do nada, na impotência, na falta de sentido.<sup>540</sup> Para Tillich, o incondicional “não é alcançado abandonando o aqui e agora, mas perseverando nele, entrando em suas tensões, sendo tomado pelo destino histórico”.<sup>541</sup> Fé e realismo, então, não se contradizem em Tillich, na verdade, fé e realismo se pertencem.<sup>542</sup> Realismo crente, na arte, significa deixar o incondicional transparecer (*Durchschauen-lassen*); e na política, ser uma política indicativa (*hinweisende Politik*).<sup>543</sup> No pensamento de Tillich, religião e teologia são expressões imediatas do realismo crente, mas também há as expressões indiretas, silenciosas. O realismo crente não desvaloriza essa expressão direta, mas também reconhece a fé silenciosa.<sup>544</sup> Para Tillich, a palavra religiosa não tem o sentido de ser uma luz nova e interessante sobre o mundo, mas de ser o sentido último, a impotência última e o poder último. A fala religiosa é “sobre o sentido desse silêncio”.<sup>545</sup>

O segundo escrito do realismo crente apresenta mais profundamente os desdobramentos do conceito. Já falamos a respeito do expressionismo, trata-se da maior transformação artística da passagem do século XIX para o XX. O

---

<sup>536</sup> TILLICH, 1961, p. 82-83.

<sup>537</sup> „*Nichts als Macht des Seins anzuerkennen, was nicht auch Macht unseres eigenen Seins, was nicht im Hier und Jetzt unser Schicksal ist*“. TILLICH, 1961, p. 83

<sup>538</sup> TILLICH, 1961, p. 83.

<sup>539</sup> „... verantwortliche Erfassung des Wirklichen, weil er es im Hier und Jetzt des eigenen Schicksals erfährt“. TILLICH, 1961, p. 84.

<sup>540</sup> TILLICH, 1961, p. 84.

<sup>541</sup> „ist nicht zu erreichen durch Weggehen von dem Hier und Jetzt, sondern durch Standhalten in ihm, durch Eingehen in seine Spannungen, durch Ergriffenwerden vom historischen Schicksal“. TILLICH, 1961, p. 85.

<sup>542</sup> TILLICH, 1961, p. 85.

<sup>543</sup> TILLICH, 1961, p. 86.

<sup>544</sup> TILLICH, 1961, p. 86.

<sup>545</sup> „... vom Sinn dieses Schweigens“. TILLICH, 1961, p. 87.

expressionismo é uma rejeição do realismo do final do século XIX, ao mesmo tempo em que rejeita o romantismo sem, porém, abrir mão de seu “simbolismo cósmico”. Tratava-se de uma interpretação das coisas “em seu sentido cósmico e sua profundidade impenetrável”.<sup>546</sup> O realismo novecentista, segundo Tillich, “roubou a realidade de seu poder simbólico. O expressionismo”, por sua vez, “tentou restabelecer esse poder destruindo a superfície da realidade”.<sup>547</sup> Tillich acredita que ambos os movimentos apontam para um realismo crente. Realismo crente é aqui, para Tillich, uma atitude em relação à realidade. Realismo crente é a combinação dos elementos realidade e fé, a despeito da aparente contradição entre ambos. Essa aparente contradição é porque, por um lado: “A fé transcende toda realidade concebível e tangível”; por outro lado: “o realismo rejeita toda transcendência da realidade como utópica ou romântica”.<sup>548</sup> Logo, há para Tillich, dois lados a serem evitados, o realismo incrédulo (*ungläubiger Realismus*) e a transcendência não realista (*nicht realistische Transzendieren*).<sup>549</sup> A partir daqui Tillich analisa novamente o desenvolvimento do realismo místico e técnico, o que já apresentamos acima. Conforme já mencionamos, o realismo histórico foi influenciado pelo protestantismo. É a busca pelo verdadeiro real (*wahrhaftes Wirkliche*) no tempo e no espaço. A ambiguidade demônica da qual os gregos buscavam escapar não era mais necessária, o mundo era criação de Deus.<sup>550</sup> A história não pode ser compreendida nem com a mentalidade calculista do realismo técnico, nem por uma visão mística do mundo. Ela vai além de ambos: “Nós só podemos compreender o poder histórico se nós formos tocados por ele em nossa própria existência histórica”.<sup>551</sup> Da mesma forma, não há uma verdadeira ideia de presente (*echte Gegenwärtigkeit*) nem no realismo técnico nem no místico. É a interpretação cristã, especialmente a protestante, de história que está na base do realismo histórico.<sup>552</sup> Para o realismo histórico, a

---

<sup>546</sup> „... in ihrem kosmischen Sinn und ihrer unergründbaren Tiefe gedeutet“. TILLICH, Paul. **Gläubiger Realismus II**. p. 88-106. Gesammelte Werke: Philosophie und Schicksal. Schriften zur Erkenntnislehre und Existenzphilosophie. Band IV. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1961. p. 88.

<sup>547</sup> „... hatte die Wirklichkeit ihrer symbolischen Mächtigkeit beraubt. Der Expressionismus hatte versucht, diese Mächtigkeit durch die Zerstörung der Oberfläche der Wirklichkeit wiederherzustellen“. TILLICH, 1961, p. 89.

<sup>548</sup> „Der Glaube übersteigt jede denkbare und erfahrbare Wirklichkeit, der Realismus lehnt jedes Übersteigen der Wirklichkeit als utopisch oder romantisch ab“. TILLICH, 1961, p. 89.

<sup>549</sup> TILLICH, 1961, p. 89.

<sup>550</sup> TILLICH, 1961, p. 94.

<sup>551</sup> „Wir können eine historische Mächtigkeit nur dann begreifen, wenn wir durch sie in unserer eigenen geschichtlichen Existenz ergriffen sind“. TILLICH, 1961, p. 94.

<sup>552</sup> TILLICH, 1961, p. 95.

condição do verdadeiro conhecimento é a participação na existência humana toda, ou seja, apreender a realidade social só é possível se adentrarmos na própria profundidade do nosso ser.<sup>553</sup> Não é possível compreender a realidade social sem compreendermos nossa realidade pessoal, e o contrário é igualmente válido, não é possível compreendermos nossa realidade pessoal sem compreendermos a realidade social à nossa volta. O realismo histórico leva a sério a polaridade eu-mundo, ou personalidade e comunidade.

O realismo histórico rejeita a fuga do presente pela idealização de um passado ou um futuro.<sup>554</sup> Tillich assinala, contudo, que, sem um ideal, “o real não pode ser interpretado em sua profundidade”.<sup>555</sup> O realismo histórico busca compreender o verdadeiro real da situação histórica concreta, mas esse não é alcançado sem que se encontre o incondicional, fundamento do ser. O verdadeiro real não é alcançado sem que se alcance a profundidade da realidade. Mas, para Tillich, o incondicional não pode ser apreendido, ele sempre mantém um segredo.<sup>556</sup> O encontro com esse incondicional na profundidade do realismo histórico é o que Tillich chama de realismo crente.<sup>557</sup> O realismo crente afirma a consciência do presente do realismo histórico, mas fica transparente ao incondicional. Isso é teonomia.<sup>558</sup> A religião, portanto, é a busca de ir além da realidade, de encontrar o incondicional.<sup>559</sup> Esse ir além da realidade, contudo, não pode significar sacrificar a realidade histórica concreta. No entendimento de Tillich, a “Palavra de Deus” se torna presente, é o incondicional que invade a presença, é Cristo.<sup>560</sup> Cristo não é uma manifestação do incondicional no passado, mas é e deve ser manifestação do incondicionado no presente,<sup>561</sup> isto é, nas condições sociais e pessoais da situação concreta: é Cristo *pro me*, mas também é Cristo para nossa situação política, econômica, cultural. Esse realismo crente rejeita, portanto, uma teologia supranaturalista, de um mundo supranatural como espaço privilegiado do incondicional.<sup>562</sup> A atitude protestante é a combinação desses dois

---

<sup>553</sup> TILLICH, 1961, p. 96.

<sup>554</sup> TILLICH, 1961, p. 98.

<sup>555</sup> „... kann das Reale nicht in seiner Tiefe gedeutet werden“. TILLICH, 1961, p. 99.

<sup>556</sup> TILLICH, 1961, p. 99.

<sup>557</sup> TILLICH, 1961, p. 100.

<sup>558</sup> TILLICH, 1961, p. 101.

<sup>559</sup> TILLICH, 1961, p. 103.

<sup>560</sup> TILLICH, 1961, p. 104.

<sup>561</sup> TILLICH, 1961, p. 105.

<sup>562</sup> TILLICH, 1961, p. 105-106.

elementos: a fé, ou seja, o encontro com o incondicional, e a realidade, a vida na situação presente.<sup>563</sup> O incondicional se encarna na realidade e a procura por esse incondicional deve ser feita na realidade, transparecendo-a para a transcendência. Esse é o método da teologia da cultura.

### 3.1.4 A Teonomia como uma Ética para o Socialismo

Uma questão central para o protestantismo é pensar na sua relação e, até mesmo, dependência da sociedade burguesa. Segundo Tillich, a tese weberiana a respeito do papel que o calvinismo exerceu na constituição do espírito do capitalismo foi vulgarizada em imaginar que protestantismo e espírito burguês eram a mesma coisa.<sup>564</sup> Importante também é refletir a respeito da dependência do luteranismo do Estado como uma questão urgente para a teologia na República de Weimar.<sup>565</sup> Para Tillich, o protestantismo carece “de uma cultura independente da sociedade burguesa”.<sup>566</sup> A teologia da cultura, assim, era um tema central para a teologia protestante tendo em vista seu contexto na Alemanha e na situação da República de Weimar. Teologia da cultura é pensar uma reflexão propriamente protestante a respeito da cultura. Para Tillich, a religião frente aos desafios contemporâneos, precisa abandonar o seu vínculo com suas formas antigas sem, contudo, perder sua relação com a incondicionalidade.<sup>567</sup> Lidar com esse problema de correlacionar a relevância da religião na contemporaneidade sem perder de vista o tema central do incondicional era o projeto do socialismo religioso.<sup>568</sup> Tillich reconhece a dificuldade que o protestantismo tem na relação com a sociedade burguesa.<sup>569</sup> Uma forma de vida religiosa para o protestantismo não deveria se basear nem na autonomia burguesa nem na heteronomia eclesial, mas abarcar ambas e ao mesmo tempo superá-las na forma da teonomia.<sup>570</sup> Tillich entende que a autonomia é uma característica importante do protestantismo, significa a libertação da personalidade do mundo das coisas, mas a autonomia como característica principal do espírito burguês

---

<sup>563</sup> TILLICH, 1961, p. 106.

<sup>564</sup> TILLICH, 1968, p. 80.

<sup>565</sup> TILLICH, 1968, p. 81.

<sup>566</sup> „von der bürgerlichen Gesellschaft unabhängige Kultur“. TILLICH, 1968, p. 76.

<sup>567</sup> TILLICH, 1968, p. 65.

<sup>568</sup> TILLICH, 1968, p. 82.

<sup>569</sup> TILLICH, 1968, p. 83.

<sup>570</sup> TILLICH, 1968, p. 91-92.

é autocentrada, e com isso acaba se encerrando no espectro da necessidade, da finitude.<sup>571</sup> Nas relações interpessoais, essa personalidade autocentrada se expressa na ideia de uma sociedade de todos contra todos e que só é capaz de cooperar mediante contrato de interesses. Esse antagonismo aprofunda-se na “classe”, que é “a ruptura radical na comunidade humana”. Da classe, por fim, chega-se a ideia de massa, ou seja, uma aglomeração de indivíduos atomizados.<sup>572</sup>

A principal crítica a esse tipo de sociedade é o surgimento do socialismo, especialmente na formulação de Marx e Engels, e se a sociedade burguesa está baseada no espírito da finitude, então sua crítica busca a romper com essa finitude, ou seja, no socialismo “existe um elemento transcendente, um rompimento das possibilidades finitas”.<sup>573</sup> É aqui que o socialismo religioso encontra seu fundamento. Mas essa transcendência realiza-se na concretude, e essa insistência na situação social e econômica concreta assegura que esse socialismo não se enverede para uma simples postura romântica frente ao capitalismo, essa é a tese do *realismo crente*.<sup>574</sup> Ao mesmo tempo, é aqui, na superação de uma autonomia autocentrada da sociedade burguesa e economia capitalista, que teologia e socialismo religioso encontram o seu fundamento. A teonomia, como expressão dessa crítica e dessa superação, é onde se une o principal conteúdo da teologia da cultura e do socialismo religioso. Teonomia não é um dado simplesmente epistemológico, de leitura do incondicional na cultura, nas ciências, na realidade histórica. Teonomia é um *nomos*, é uma ética, e como tal, pretende inspirar e criar cultura, inspirar e criar realidade, quer ser e acontecer no tempo e no espaço. Desde muito cedo Tillich já pensava que o objetivo do incondicional é criar comunidade e o chamamento a essa comunidade determinada pelo incondicional, isto é, teônoma, advinha do socialismo religioso.<sup>575</sup> Por isso, já afirmamos aqui, a teologia da cultura é um método do e para o socialismo religioso. A teologia da cultura é uma teologia socialista religiosa.

---

<sup>571</sup> TILLICH, 1968, p. 42.

<sup>572</sup> „den radikalen Riß durch die menschliche Gemeinschaft“. TILLICH, 1968, p. 43.

<sup>573</sup> „ein transzendentes Element, eine Durchbrechung der endlichen Möglichkeiten enthalten ist“. TILLICH, 1968, p. 44.

<sup>574</sup> TILLICH, 1968, p. 46.

<sup>575</sup> SCHÜSSLER; STURM, 2007, p. 83.

### 3.2 TILLICH E O SOCIALISMO RELIGIOSO

Compreender o socialismo religioso significa, em primeiro lugar, compreender o socialismo e, com isso, Karl Marx. Compreender Marx, por sua vez, significa compreender G. W. Hegel. Tillich compreendia que Hegel, mais que qualquer um, procurou criar um sistema que “pretendia ser completo e fechado sem qualquer perspectiva de futuro”.<sup>576</sup> O sistema engloba todo o processo de origem, contradição e resolução. O sistema de Hegel pretendia “uma filosofia de reconciliação”, das sínteses, contudo, “seus discípulos disseram que a reconciliação não era possível”.<sup>577</sup> Marx era um desses discípulos e crítico do sistema hegeliano, assim como Tillich. Tillich colocava Marx na linha existencialista, junto com Kierkegaard, por exemplo, em oposição ao essencialismo absolutizante do hegelianismo.<sup>578</sup> É importante citar os dois filósofos em conjunto, pois Kierkegaard ajuda Tillich a compreender as contradições no indivíduo, enquanto Marx as contradições na sociedade.<sup>579</sup> Tillich menciona ainda em sua autobiografia que deve a Marx a compreensão do caráter ideológico dos sistemas de pensamento.<sup>580</sup> O marxismo é, para Tillich, “um método para desmascarar níveis escondidos da realidade”.<sup>581</sup> Segundo Löwy e Sayre, a primeira tentativa de crítica de Marx a Hegel fora influenciada pela *Naturphilosophie* de Schelling,<sup>582</sup> assim, o jovem Marx não devia ser estranho ao próprio sistema de pensamento do jovem Tillich. É muito interessante que anos mais tarde Tillich descreveria Marx como um teólogo.<sup>583</sup> Tillich entende Marx e o socialismo como uma expressão direta do espírito profético, e daí protestante. A contribuição de outro influenciado por Schelling, o filósofo dinamarquês Kierkegaard, por sua vez, está na discussão dos conceitos de ansiedade e desespero. A ansiedade, ou angústia em Kierkegaard, tem a ver com a alienação no sistema de Hegel, estado de distanciamento e solidão. Tillich descreve:

Deve-se à finitude humana da alienação. Não se trata da finitude que se identifica com o infinito, mas da finitude separada, que se ergue sobre si

---

<sup>576</sup> TILLICH, 2010, p. 137.

<sup>577</sup> TILLICH, 2010, p. 141.

<sup>578</sup> TILLICH, 1966, p. 84-85.

<sup>579</sup> TILLICH, 1966, p. 85-86.

<sup>580</sup> TILLICH, 1966, p. 85.

<sup>581</sup> “a method for unmasking hidden levels of reality”. TILLICH, 1966, p. 88.

<sup>582</sup> LÖWY; SAYRE, 1995, p. 134.

<sup>583</sup> TILLICH, 2010, p. 190.

mesma no indivíduo. Enquanto o princípio da identidade se mantinha, era possível superar a ansiedade do finito, de ter que morrer, pela experiência da união com o infinito. Mas essa resposta não era possível para Kierkegaard (...). Vivemos em ansiedade porque somos finitos e em desespero porque vivemos essa ansiedade num estado finito de solidão.<sup>584</sup>

Outra influência que deve ser mencionada aqui é Nietzsche. O filósofo havia sido descoberto por Tillich durante a Primeira Guerra, leitura essa que muito o impactou no contexto das trincheiras em 1915. É possível que, se não fosse a experiência da revolução, tanto a russa em 1917 como a alemã no inverno de 1918/19, a filosofia nietzscheana da vida tivesse sido mais importante na construção da teologia de Tillich que uma teologia socialista. Jorge Pinheiro comenta que Marx e Nietzsche estão presentes no pensamento de Tillich como representantes do espírito profético; em Marx está o profetismo judaico, em Nietzsche o profetismo de Lutero.<sup>585</sup> Em Marx, há o protesto contra o capitalismo, que influencia a filosofia da história de Tillich, mas, em Nietzsche, há o protesto contra as convenções burguesas. Em ambos, há o protesto contra o *ethos* burguês.<sup>586</sup> Essa tensão entre o marxismo e a filosofia da vida faz de Tillich um socialista pouco ortodoxo, faz de seu socialismo uma tensão pela vida criativa.

### 3.2.1 O Socialismo como Questão para Tillich

O encontro de Tillich com o socialismo começou ainda nas trincheiras da Primeira Guerra, quando toma consciência que ela era consequência de uma ordem social e das ideias que a sustentava e essa consciência se aprofundaria ao chegar na Berlin pós-guerra, percebendo as necessidades que assolavam a população.<sup>587</sup> Tillich, ao retornar da Primeira Guerra Mundial, em 1919, adere a círculos socialistas da República de Weimar. Grupos de socialistas religiosos começaram a surgir não só em Berlim, como em outras cidades após a revolução de novembro de 1918.<sup>588</sup> Tillich passa a enxergar, nesse novo contexto de derrocada, “um novo Kairós, um momento de graça e de irrupção do eterno no tempo”, tratava-se de uma possibilidade de transformação da qual a Igreja não poderia esquivar-se: “As igrejas precisavam

---

<sup>584</sup> TILLICH, 2010, p. 178.

<sup>585</sup> PINHEIRO, Jorge. **Teologia Socialista: Os caminhos humanos no pensamento de Tillich e Dussel.** São Paulo: Fonte Editorial, 2017. p. 99.

<sup>586</sup> PINHEIRO, 2017, p. 100.

<sup>587</sup> SCHÜSSLER; STURM, 2007, p. 96.

<sup>588</sup> SCHÜSSLER, STURM, 2007, p. 97.

também reconhecer a justificação e a necessidade da luta de classes e da revolução enquanto Kairós histórico, dentro do qual a teonomia se realiza”.<sup>589</sup> Tillich pretendia “preencher a distância que separava o transcendentalismo luterano da utopia secular dos grupos socialistas”.<sup>590</sup> Esse era um desafio teológico na República de Weimar. O luteranismo confiava ao Estado o papel de combater o mal, isso entrava em choque com a nova república e os movimentos revolucionários.<sup>591</sup> Conforme Tillich lecionaria mais tarde, o socialismo religioso queria romper o individualismo da fé: “Deus se relaciona com o mundo e não apenas com o indivíduo e sua vida interior”,<sup>592</sup> o amor de Deus “não se limitava à igreja ou aos cristãos”, mas sim “uma compreensão intra-histórica do Reino de Deus”,<sup>593</sup> ou seja, que a transcendência toma parte do mundo imanente. Em 1919 também aconteceu na Alemanha uma conferência do socialismo religioso, onde o teólogo e pastor reformado suíço Karl Barth palestrou.<sup>594</sup> O primeiro contato de Barth com o socialismo foi durante os anos em que estudou em Marburg, onde Tillich lecionaria mais tarde, entre 1908 e 1909 através de seu professor Wilhelm Hermann.<sup>595</sup> Esse contato com o socialismo viria a inspirar mais tarde sua atuação pastoral em Safenwil, inclusive conferindo-lhe a alcunha de “pastor vermelho”.<sup>596</sup> A Primeira Guerra Mundial foi um evento de ruptura também para Barth:

A experiência da guerra foi marcada pelas duas grandes decepções do ano de 1914: o manifesto de apoio dos teólogos liberais – entre eles os principais professores de Karl Barth em Marburg – à política belicosa de Guilherme II e a posição nacionalista dos partidos social-democratas europeus, incapazes de impedir o início do conflito, apesar do seu compromisso solene.<sup>597</sup>

Tal experiência levou, certamente, à ruptura de Barth com a teologia liberal, a qual criticou em suas obras, e certa decepção com o partido social-democrata. O distanciamento de Barth do movimento socialista religioso torna-se mais nítido a partir de 1916,<sup>598</sup> passando a dedicar-se, em 1917, à sua obra sobre a Carta aos

---

<sup>589</sup> HIGUET, Etienne. **A Teologia de Paul Tillich: utopia, esperança e socialismo**. São Paulo: Fonte Editorial, 2017. p. 218.

<sup>590</sup> HIGUET, 2017, p. 218.

<sup>591</sup> TILLICH, 2010, p. 239-240.

<sup>592</sup> TILLICH, 2010, p. 237.

<sup>593</sup> TILLICH, 2010, p. 238.

<sup>594</sup> SCHÜSSLER; STURM, 2007, p. 97-98.

<sup>595</sup> HIGUET, 2017, p. 211-212.

<sup>596</sup> HIGUET, 2017, p. 213-214.

<sup>597</sup> HIGUET, 2017, p. 213.

<sup>598</sup> HIGUET, 2017, p. 214.

Romanos.<sup>599</sup> Em 1919, o teólogo retomou seu trabalho com operários e foi convidado “a proferir um discurso na Conferência de Tambach, a fim de apresentar aos alemães o socialismo religioso suíço”.<sup>600</sup> Lá, Barth apresentou o artigo *O cristão na sociedade* que investiga a relação do cristianismo com a sociedade secular. Nesse artigo, Barth assim define o conceito de revolução de Deus: “O reino de Deus não se inicia somente com nossos movimentos de protesto. Ele constitui uma revolução que é *antes* de todas as revoluções, assim como ela é *antes* de tudo que existe”.<sup>601</sup> Para Barth, a vida é uma revolução “contra os poderes da morte que a envolvem”.<sup>602</sup> A vida é objeto da revolução de Deus na Criação,<sup>603</sup> na ressurreição<sup>604</sup> e é motivo de esperança escatológica. Conforme Barth afirmou de maneira irremediável:

A *razão* de nós cremos que a situação presente tem um sentido, mas de cremos também em evolução e revolução, em reforma e renovação das estruturas, na possibilidade de camaradagem e fraternidade sobre a terra e sob o céu, a razão de cremos está *neste* fato de que estamos esperando ainda por coisas bem diferentes, ou seja, por um novo céu e uma nova terra.<sup>605</sup>

Barth se desligou do socialismo religioso em 1919, ano em que Tillich começa sua trajetória no movimento, após o fim da Primeira Guerra Mundial e o fim também de uma tentativa fracassada de revolução na Alemanha.<sup>606</sup> O fim da guerra e a dissolução da Alemanha imperial criava um vácuo cultural no ocidente como um todo. Conforme Higuét: “O fim da cultura moderna humanista deixava o campo aberto à esfera econômica e técnica dominada pelo capitalismo”.<sup>607</sup> Esse era o contexto da chegada do socialismo religioso através de Barth na conferência de Tambach na Alemanha.<sup>608</sup> Conforme já vimos também no capítulo anterior, Tillich passou a frequentar reuniões do partido social-democrata independente (USPD). Dessas reuniões surgiram textos importantes para compreendermos a primeira fase de seu

---

<sup>599</sup> HIGUET, 2017, p. 215.

<sup>600</sup> HIGUET, 2017, p. 215.

<sup>601</sup> BARTH, Karl. **Dávida e Louvor**: ensaios teológicos de Karl Barth. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2018. p. 32.

<sup>602</sup> BARTH, 2018, p. 28.

<sup>603</sup> BARTH, 2018, p. 37.

<sup>604</sup> BARTH, 2018, p. 45.

<sup>605</sup> BARTH, 2018, p. 45.

<sup>606</sup> HIGUET, 2017, p. 217.

<sup>607</sup> HIGUET, 2017, p. 217.

<sup>608</sup> HIGUET, 2017, p. 217.

socialismo religioso, especialmente *O Socialismo como Questão da Igreja*, bem como os escritos *Cristianismo e Socialismo I e II*,<sup>609</sup> que analisaremos a partir de agora.

A primeira observação que Tillich realiza é que nem o cristianismo nem o socialismo são conceitos objetivamente averiguáveis. Se o fossem, seria mais fácil traçar o lugar de cada um e, assim, suas relações. Em vez de objetos, cristianismo e socialismo são correntes espirituais (*Geistesströmungen*) que influenciavam sua contemporaneidade.<sup>610</sup> Para Tillich, o socialismo é resultado de um desenvolvimento econômico e também espiritual, que já se manifesta na Renascença e na Reforma em contraposição à Idade Média, à estrutura econômica e espiritual medieval baseada em uma autoridade centralizadora que, por sua vez, baseava-se em uma autoridade supranatural. A Reforma e a Renascença confrontaram esse sistema de autoridade mediante a autoridade da Escritura e da erupção da subjetividade.<sup>611</sup> Desde essa erupção, não é possível entender a vida intelectual e espiritual da contemporaneidade sem pensar na autonomia e o socialismo é dependente desse desenvolvimento.<sup>612</sup> Da mesma forma que a autonomia toma o lugar da autoridade, também a razão toma o lugar da arbitrariedade, também da arbitrariedade econômica.<sup>613</sup> Outro elemento a ser considerado é a afirmação da imanência desde o humanismo até o idealismo alemão e o socialismo. A afirmação da imanência se une à autonomia.<sup>614</sup> Por último, também é preciso considerar: “A luta contra feudalismo, capitalismo, nacionalismo, confessionalismo”.<sup>615</sup> Desses elementos acima considerados, Tillich inicia sua reflexão sobre como vê a unidade do cristianismo e do socialismo.

Para o teólogo, o socialismo é um movimento de autonomia, mas se o socialismo quer romper com a cultura burguesa em direção a uma vida social e espiritual unificada, então isso significa “aprofundar a autonomia em ‘teonomia’”.<sup>616</sup> Tillich entende também que o planejamento racional da economia e da política deve

---

<sup>609</sup> SCHÜSSLER; STURM, 2007, p. 96.

<sup>610</sup> TILLICH, Paul. **Christentum und Sozialismus (I)**. p. 21-28. *Gesammelte Werke: Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum Religiösen Sozialismus. Band II.* Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1962. p. 21.

<sup>611</sup> TILLICH, 1962, p. 21-22.

<sup>612</sup> TILLICH, 1962, p. 22.

<sup>613</sup> TILLICH, 1962, p. 23.

<sup>614</sup> TILLICH, 1962, p. 23-24.

<sup>615</sup> „Der Kampf gegen Feudalismus, Kapitalismus, Nationalismus, Konfessionalismus“. TILLICH, 1962, p. 24.

<sup>616</sup> „... die Autonomie vertiefen zur ‚Theonomie‘“. TILLICH, 1962, p. 25.

ultrapassar a mecanização do mundo pela experiência do incondicional, pela expressão do valor da personalidade, da criatividade, da liderança.<sup>617</sup> A relação do cristianismo com a imanência também tem a contribuir com o socialismo, isto é, a santificação da vida cultural.<sup>618</sup> E essa santificação só é possível pela edificação de comunidades que vivem a partir do incondicionado, já que: “A solidariedade que surgiu da pressão de fora corre o perigo de desaparecer quando a pressão terminar”. Essa solidariedade não pode estar baseada em interesses pontuais, mas deve ser incondicional, deve ser capaz de criar comunidade, estabelecer-se; o cristianismo, não como religião específica, mas como expressão dessa graça, e o socialismo deveriam estar unidos.<sup>619</sup> Tillich conclui que cristianismo e socialismo não são opostos, mas que ambos são movimentos de desenvolvimento da autonomia em teonomia; cristianismo e socialismo pretendem construir comunidade que supere a sociedade burguesa.

Tillich escreveu um segundo escrito sobre o tema para responder a dúvidas que possam ter permanecido a respeito de sua posição. Por exemplo, Tillich se afasta da ideia de que Jesus tenha sido o primeiro socialista e do “comunismo” da comunidade cristã primitiva. Aquela experiência, para Tillich, não era nenhuma prova de unidade entre o cristianismo e o socialismo já que pressupõe a propriedade privada que é vendida e depois convertida em ajuda aos pobres. Essa característica do cristianismo também nem é abordada por outros autores como João ou Paulo. Então não é nisso que se estabelece, no entender de Tillich, a união entre cristianismo e socialismo, mas sim na ideia da imanência como única realidade em contraposição à consciência moribunda da antiguidade de negação do mundo.<sup>620</sup> Tillich também se afasta da ética que afirma que a diferença entre ricos e pobres seria uma necessidade, ao mesmo tempo em que se afasta da fomentação do protestantismo ao egoísmo individual ou ao egoísmo grupal, seja nacional ou eclesial.<sup>621</sup> Para Tillich, o cristianismo precisa romper com as barreiras do confessionalismo em direção a uma comunidade humana.<sup>622</sup> Assim, cristianismo e socialismo devem se desenvolver em direção a se

---

<sup>617</sup> TILLICH, 1962, p. 26.

<sup>618</sup> TILLICH, 1962, p. 27.

<sup>619</sup> TILLICH, 1962, p. 28.

<sup>620</sup> TILLICH, Paul. **Christentum und Sozialismus (II)**. p. 29-34. Gesammelte Werke: Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum Religiösen Sozialismus. Band II. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1962. p. 30-31.

<sup>621</sup> TILLICH, 1962, p. 32.

<sup>622</sup> TILLICH, 1962, p. 32.

tornar um só na forma de um novo mundo e uma nova ordem social, ou seja, uma ordem econômica baseada na justiça, um novo *ethos* que seja a afirmação da humanidade do ser humano e uma experiência religiosa da afirmação do divino no humano, do eterno no temporal.<sup>623</sup> Esses dois escritos, contudo, apenas introduzem o que ele aprofundará no texto *O Socialismo como Questão da Igreja (Der Sozialismus als Kirchenfrage)*, onde apresenta de forma mais clara o que pensa a respeito da relação entre cristianismo e socialismo.

Tillich explica aqui que, até aquele momento, a igreja havia se preocupado com os temas da dogmática na teologia, mas que o desafio dali em diante seria outro, a ética ocuparia lugar central na reflexão teológica.<sup>624</sup> Por um lado, Tillich afirma aqui que o princípio religioso, como incondicional, independe das formas particulares, seja da cultura ou da economia, mas por outro lado, esse princípio só se torna concreto através dessas formas. Ou seja, a questão ética é levantada para dentro de uma ordem cultural, social, econômica. E aqui isso significa que a ética cristã precisa refletir a situação da economia capitalista e da sociedade burguesa. Nas suas palavras: “A ética do amor cristão acusa uma ordem que consciente e fundamentalmente está construída sobre o egoísmo econômico e político, e exige uma nova ordem na qual a consciência da comunhão seja o fundamento da construção social”.<sup>625</sup> Essa ética, para Tillich, é socialista. O socialismo apela para essa ética na acusação do capitalismo, mas também na sua defesa contra os ataques do capitalismo e da igreja. Por exemplo, o socialismo é acusado de que, eliminando o egoísmo como força do capitalismo, paralisaria o desenvolvimento da economia, mas para a ética cristã não é o ser humano que existe para a produção, mas sim a produção para o ser humano. O socialismo também é acusado de contrariar a ordem divina da natureza ao pretender eliminar as diferenças seja entre pessoas seja entre povos, mas essas diferenças é que são distorções da natureza.<sup>626</sup> Tillich elenca ainda outras acusações, mas de todas elas o teólogo conclui que nada da ética cristã do amor fala contra o

---

<sup>623</sup> TILLICH, 1962, p. 33.

<sup>624</sup> TILLICH, Paul. **Der Sozialismus als Kirchenfrage**. p. 13-20. *Gesammelte Werke: Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum Religiösen Sozialismus. Band II.* Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1962. p. 13.

<sup>625</sup> „Die Ethik der christlichen Liebe erhebt Anklage gegen eine Gesellschaftsordnung, die bewußt und *grundsätzlich* auf dem wirtschaftlichem und politischen Egoismus aufgebaut ist, und fordert eine neue Ordnung, in welcher das Bewußtsein der *Gemeinschaft* das Fundament des gesellschaftlichem Aufbaues ist“. TILLICH, 1962, p. 14.

<sup>626</sup> TILLICH, 1962, p. 15.

socialismo, mas sim o confirma e isso quer dizer para ele que cristianismo e socialismo estão destinados a estar unidos.

Para Tillich, unidade econômica está ligada à unidade espiritual e onde a unidade econômica se deteriora, também a unidade espiritual se dissolve. Diante desse rompimento da unidade de seu tempo, Tillich acredita que o socialismo constitui a base econômica e social, enquanto o cristianismo tem a missão de oferecer a força moral e religiosa em direção a uma nova síntese.<sup>627</sup> Tillich entende que o materialismo histórico do socialismo foi mal entendido. Nele não há uma rejeição da vida espiritual, mas a afirmação de sua unidade com a base econômica através da cultura. E essa visão Tillich toma como de grande fecundidade metodológica (*methodischer Fruchtbarkeit*).<sup>628</sup> Tillich está consciente que manifestações empíricas do socialismo tanto no passado como no presente possam ser criticadas, mas também está ciente que é preciso distinguir entre o ideal socialista e suas representações. Um exemplo que Tillich coloca, muito importante para a época de saída da monarquia do século XIX e na formação da vida republicana daqueles anos, é a posição da social-democracia de sua época a respeito da igreja, isto é, contra a ideia da igreja estatal a ideia da religião como assunto privado “(,Religion ist Privatsache’).<sup>629</sup> Essa separação entre Igreja e Estado ainda era um tema sensível da época, mas Tillich não crê ser justa a acusação da social-democracia de hostilidade à igreja. Outro exemplo que Tillich discute é a oposição da igreja à ideia de revolução. Ora, no protestantismo reformado, desde Beza, admite-se o *direito à revolução* quando as autoridades falham de seu dever. Também em Tomás de Aquino, doutor do catolicismo, admite-se um *dever de revolução*. E até no luteranismo há exemplo histórico, como quando os príncipes pegaram em armas contra o imperador.<sup>630</sup> Ou seja, a ideia de revolução não é de forma alguma estranha ao cristianismo.

Tillich reflete ainda que a posição da igreja para com o socialismo não deve ser apenas uma forma de se reaproximar da classe trabalhadora. Até porque, para Tillich, socialismo não é um assunto de interesse apenas dos trabalhadores, mas sim um ideal ético e, como tal, válido para todas as pessoas.<sup>631</sup> Para Tillich, a igreja não

---

<sup>627</sup> TILLICH, 1962, p. 16.

<sup>628</sup> TILLICH, 1962, p. 16.

<sup>629</sup> TILLICH, 1962, p. 17.

<sup>630</sup> TILLICH, 1962, p. 18.

<sup>631</sup> TILLICH, 1962, p. 19.

pode ter uma atitude sectária. Se ela quiser ainda se chamar *Volkskirche*, isto é, igreja popular em referência a sua antiga posição de igreja estatal, ela não pode ser indiferente ao povo (*Volk*), ainda mais quando esse povo se constitui da classe trabalhadora e de uma parcela da população que aderiu ao socialismo como sua posição política.<sup>632</sup> A igreja não pode ignorar o socialismo como se não fizesse já parte dela, ou então é uma igreja sem povo. O socialismo assim é uma questão para a igreja porque é a leitura crítica dos problemas da sociedade burguesa e economia capitalista. A igreja precisa lidar com a questão ética das distorções sociais, da deterioração econômica, porque elas significam deterioração espiritual. Mais que isso, a teologia precisa se afastar de sua visão transcendentalista e reencontrar a imanência, cuja afirmação está no centro do cristianismo e mesmo do protestantismo. Tillich não pensa aqui o socialismo apenas como um sistema econômico, mas sim como infraestrutura de algo mais amplo, a constituição de uma teonomia. Conforme Tillich afirmaria mais tarde, o socialismo é mais que um sistema econômico, é um passo em direção à teonomia.<sup>633</sup> E, embora o socialismo religioso não fosse apenas um método missionário da igreja, uma forma de se reaproximar das massas trabalhadoras, a igreja tem o compromisso em estar próxima dessa classe e, para Tillich, só o socialismo religioso continha essa força de anúncio da palavra religiosa para dentro da condição de vida dos trabalhadores.<sup>634</sup>

É preciso ainda, por último, considerar que, no socialismo religioso de Barth e de Tillich, há tensões e encontros. Ambos, cada um no seu contexto e em épocas diferentes, foram dois teólogos comprometidos politicamente com o socialismo e por uma teologia que dialogasse com esse. Higuét assim define as semelhanças:

À primeira vista, tudo parece aproximar os nossos dois teólogos: ambos estiveram comprometidos com o socialismo religioso e próximos ao partido social-democrata; sua análise da sociedade capitalista burguesa apresenta muitas semelhanças, pois se inspira diretamente no marxismo; o Reino de Deus é também o centro de sua reflexão teológica.<sup>635</sup>

Mas há também, evidentemente, diferenças entre o teólogo suíço e o alemão. Higuét também reconhece “uma diferença de sensibilidade existencial e uma

---

<sup>632</sup> TILLICH, 1962, p. 20.

<sup>633</sup> TILLICH, 1966, p. 81.

<sup>634</sup> TILLICH, 1966, p. 62.

<sup>635</sup> HIGUET, 2017, p. 234.

diferença de acento”.<sup>636</sup> Ao jogar com o conceito de Reino de Deus, Higuét conclui que o acento de Barth está no *Deus* e o de Tillich no *Reino*.<sup>637</sup> Isso é decorrente de uma diferença metodológica. Barth constrói sua teologia partindo da revelação para o mundo e Tillich do mundo para a revelação. Para Barth “o caminho vai de Deus ao socialismo”; já para Tillich “O caminho vai do socialismo a Deus”.<sup>638</sup> Para Barth é Deus quem vem ao ser humano e não o contrário, todo esforço do ser humano chegar até Deus é chamado de “religião”, ou seja, o termo religião tem uma conotação negativa, diferente do uso tillichiano do termo.<sup>639</sup> Tillich critica esse método barthiano. Ele diz que em sua teologia: “eu começo com o homem, sem tirar do homem a resposta divina, mas começando com o problema presente no homem, ao qual a revelação divina responde”.<sup>640</sup> Para Leal, Tillich supera Barth em dois pontos. O primeiro desses pontos, segundo Leal, foi “a ausência de autonomia do polo humano no sistema barthiano”, isto é, da “impossibilidade de qualquer *palavra* humana possuir poder de evidência, clareza e perfeição sobre Deus, além de sua própria Palavra”.<sup>641</sup> A dialética de Barth não leva em consideração a palavra do ser humano, mas apenas afirmação e negação de Deus ao ser humano. Para Leal, ainda, “Barth possuía sérias limitações em indicar em sua teologia qualquer caráter dialogal com outras áreas do conhecimento ou mesmo com respeito à cultura em geral”.<sup>642</sup> O segundo ponto onde Tillich superaria, nas palavras de Leal, a Barth, diz respeito à primeira, ou seja, da “limitação da teologia de Barth ao polo divino apenas lhe remete teologicamente ao sobrenaturalismo”.<sup>643</sup> Mas nem tudo são críticas. Segundo Leal:

Tillich reconhece, todavia, que os esforços de Barth – comparados aos de Lutero – manifestaram o caráter profético da mensagem cristã à ‘situação’, sem o qual a teologia se perderia nas relatividades da situação. Reconheceu ainda que o esforço de Barth em reconsiderar freqüentemente seu pensamento por meio de auto-correções, retirava-o de uma típica e pura condição de teólogo querigmático. Em decorrência desse esforço, para Tillich, necessariamente, a teologia querigmática necessitava, para ser completa, da teologia apologética.<sup>644</sup>

---

<sup>636</sup> HIGUET, 2017, p. 234.

<sup>637</sup> HIGUET, 2017, p. 234.

<sup>638</sup> HIGUET, 2017, p. 234.

<sup>639</sup> TILLICH, 2010, p. 243.

<sup>640</sup> TILLICH, 2010, p. 244.

<sup>641</sup> LEAL, 2011, p. 186.

<sup>642</sup> LEAL, 2011, p. 187.

<sup>643</sup> LEAL, 2011, p. 187-188.

<sup>644</sup> LEAL, 2011, p. 188.

Podemos dizer que em Barth e Tillich temos dois polos do socialismo religioso, mas não só, temos dois polos da teologia protestante do século XX. Do socialismo religioso de Tillich, dois conceitos são importantes, o *kairós* e o *demônico*. É sobre eles que queremos nos debruçar agora.

### 3.2.2 Uma Teologia Profética

Importante para entender a ideia de socialismo religioso de Tillich é a dinâmica histórica na qual se desenrola e se desenvolve, como uma “luta contra a sociedade demonizada e para uma sociedade cheia de sentido uma expressão necessária da espera do Reino de Deus”.<sup>645</sup> Ou seja, para Tillich, a dinâmica está nas ideias de *demônico* e *kairós*. O conceito tillichiano de *demônico* não tem a ver com a crença em demônios, mas era um conceito “para descrever as estruturas destruidoras em contraposição aos elementos criativos”.<sup>646</sup> Tillich dirá mais tarde que *demônico* significa aquilo que é finito que se traveste como infinito.<sup>647</sup> O socialismo religioso identificava as forças destruidoras na sociedade com o capitalismo e era a marca da existência humana. Já o conceito de *kairós* significava “a entrada do eterno na história em virtude da luta contra o poder demônico”.<sup>648</sup> A ideia de *kairós* situava-se entre o transcendentalismo luterano e o utopismo socialista. *Kairós* significa agir no tempo condicionado pelo eterno.<sup>649</sup> Conforme Tillich lecionava:

Contra o transcendentalismo luterano, *kairós* queria dizer que o eterno pode entrar no temporal e iniciar uma nova era. Contra o utopismo, aprendemos a perceber a fragmentariedade das conquistas históricas. Não se alcança nenhum fim perfeito na história sem a interferência do demônico.<sup>650</sup>

Tillich assume o conceito de *kairós* como central para a sua teologia nos primeiros anos da década de vinte e publicou um artigo comentando o conceito em 1922. Tillich acreditava que o momento em que vivia era um momento carregado no tempo e que se tornava visível nos movimentos de sua época.<sup>651</sup> Sua reflexão teológica a respeito da história tratava-se de “uma interpretação significativa da

---

<sup>645</sup> HIGUET, 2017, p. 229-230.

<sup>646</sup> TILLICH, 2010, p. 240.

<sup>647</sup> TILLICH, 1966, p. 40.

<sup>648</sup> TILLICH, 2010, p. 240.

<sup>649</sup> TILLICH, 1968, p. 72-73.

<sup>650</sup> TILLICH, 2010, p. 240.

<sup>651</sup> SCHÜSSLER; STURM, 2007, p. 100.

história a partir do conceito de *kairós*".<sup>652</sup> O termo é oriundo da língua grega e se opõe ao tempo formal, *chronos*, como uma ideia de tempo certo. Trata-se de uma ideia de tempo vivo, carregado de tensões e possibilidades. A ideia de "tempo certo" significa que há um momento suficientemente carregado de criatividade em que algo é possível.<sup>653</sup> Esse tempo grávido de sentido é *kairós*. Distancia-se da ideia de pensar a história como uma mera repetição de processos naturais.<sup>654</sup> E o socialismo é, para Tillich, uma testemunha do *kairós*.<sup>655</sup> Tillich comenta a respeito da interpretação *religiosa-absoluta*, que via a história como um conflito entre as forças do bem e do mal. Essa filosofia da história assume duas formas. A primeira, chamada *revolucionária-absoluta*, anuncia um Reino de Deus que se aproxima, o *kairós* que mudará todas as coisas.<sup>656</sup> A segunda, agostiniana, é a *conservadora* e assume a Igreja como essa nova realidade.<sup>657</sup> Segundo Tillich, tanto a ideia *revolucionária* ou *conservadora* são julgadas pelo absoluto e qualquer tentativa de absolutizá-las é idolatria,<sup>658</sup> tanto o conservadorismo eclesiástico como o utopismo revolucionário. Nesse momento, Tillich se distancia da "teologia da crise" de Karl Barth, uma representante da interpretação absoluta da história.<sup>659</sup> A teologia barthiana anuncia o julgamento contra qualquer realidade finita, ou seja, toda a história está sob esse julgamento. A crise é permanente, o *kairós* é permanente, e justamente por isso, não há momentos particulares onde o *incondicional* se revele, exceto na própria história de Jesus Cristo. Tillich chama essa atitude de "indiferença" aos altos e baixos da história, o que torna a "crise" algo abstrato.<sup>660</sup>

Ao lado da interpretação absoluta da história, Tillich descreve a interpretação relativa e suas três formas: clássica, progressista e dialética. A primeira trata da ideia que cada cultura está plenamente desenvolvida em suas possibilidades, isto é, "em cada povo se realiza uma ideia eterna de Deus".<sup>661</sup> A segunda forma, progressista,

---

<sup>652</sup> „... um eine Sinndeutung der Geschichte vom Begriff des Kairos her“. TILLICH, Paul. **Kairos I.** p. 9-28. Gesammelte Werke: Der Widerstreit von Raum und Zeit. Schriften zur Geschichtsphilosophie. Band VI. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1963. p. 9.

<sup>653</sup> TILLICH, 1963, p. 10.

<sup>654</sup> TILLICH, 1963, p. 11.

<sup>655</sup> TILLICH, 1963, p. 12.

<sup>656</sup> TILLICH, 1963, p. 12.

<sup>657</sup> TILLICH, 1963, p. 12-13.

<sup>658</sup> TILLICH, 1963, p. 14.

<sup>659</sup> SCHÜSSLER; STURM, 2007, p. 88.

<sup>660</sup> TILLICH, 1963, p. 15.

<sup>661</sup> „in jedem Volk wird ein ewiger Gottesgedanke verwirklicht“. TILLICH, 1963, p. 16.

aparece após o enfraquecimento da expectativa dos primeiros cristãos a respeito da vinda de Cristo e de preenchimento dessa lacuna entre passado e futuro.<sup>662</sup> Tillich alerta que a ideia progressista tende, com o passar do tempo, a se tornar ou conservadora ou revolucionária, perdendo seu aspecto relativo e se tornando absoluta.<sup>663</sup> Entre essas duas formas relativas, Tillich comenta sobre a forma dialética, desde Joaquim de Fiori, até Hegel, Comte, mas especialmente Marx.<sup>664</sup> A dialética não nega incondicionalmente o passado, nem afirma incondicionalmente o futuro, mas aceita a preparação do presente pelo passado, enquanto o futuro exerce sua força sobre o presente.<sup>665</sup> A dialética, porém, cai na armadilha de ou precisar ser dada por encerrada em algum momento ou repetir-se ao infinito.<sup>666</sup> Em questão, para Tillich, então, está a relação entre o absoluto e o relativo, entre o incondicional e o condicional e seu desvelamento tanto na vida pessoal como na social, ou seja, aqui está colocada a questão a respeito de uma abertura do condicional ao incondicional.<sup>667</sup> Na ideia de abertura do condicional, está presente a ideia de que ele se torna o portador do incondicional. Essa abertura é possível porque o incondicional é “doação” (*Gegebenheit*), e embora essa relação seja expressa de maneira mais clara na religiosidade, não se limita a essa. Ao contrário “ela é o sangue da vida, a vibração interna, o sentido último de toda a vida”.<sup>668</sup> Da mesma forma, supera-se a separação entre sujeito e objeto, supera-se a razão controladora em direção a uma ideia de relação, uma comunidade espiritual.<sup>669</sup> Tillich diz: “Religião individual, cultura individual, vida emocional individual, economia individual são impossíveis nesse estado de espírito”.<sup>670</sup> Tudo é comunidade, e aqui chegamos ao nervo da teologia histórica de Tillich. Teonomia é o nome dessa abertura ao incondicional, ou seja, ao divino.

---

<sup>662</sup> TILLICH, 1963, p. 16-17.

<sup>663</sup> TILLICH, 1963, p. 17.

<sup>664</sup> TILLICH, 1963, p. 17-18.

<sup>665</sup> TILLICH, 1963, p. 18.

<sup>666</sup> TILLICH, 1963, p. 19.

<sup>667</sup> TILLICH, 1963, p. 19.

<sup>668</sup> „... sie ist das Lebensblut, das innere Schwingen, der letzte Sinn alles Lebens“. TILLICH, 1963, p. 20.

<sup>669</sup> TILLICH, 1963, p. 20.

<sup>670</sup> „Individuelle Religion, individuelle Kultur, individuelles Gefühlsleben, individuelle Wirtschaftsinteressen sind in dieser Geisteslage unmöglich“. TILLICH, 1963, p. 21.

Aqui é importante entender o que é autonomia. Esta significa o ser humano que se guia pela razão, que estabelece comunidades guiadas pela finalidade e uma moral orientada pela ideia de perfeição individual e, naturalmente, estabelece política e economia autônomas.<sup>671</sup> Tillich entende que há sempre, na história, os momentos “em que o eterno irrompe no temporal”, isso se chama *kairós*.<sup>672</sup> Para Tillich, a autonomia lida com as coisas finitas enquanto a teonomia lida com o sentido último. Em outras palavras: “A autonomia é o princípio dinâmico da história. Teonomia, por outro lado, é a substância e o sentido da história”.<sup>673</sup> Esse processo da teonomia preenchendo a autonomia é o que faz da história o que é. Da mesma forma, é próprio que haja tensão entre teonomia e autonomia, com momentos em que a autonomia resiste à teonomia. Contudo, autonomia não significa um afastamento do incondicional, apenas uma “afirmação do incondicional através das formas autônomas”.<sup>674</sup> A autonomia não precisa ser irreligiosa, pode até ser religiosa, mas não é teônoma. A autonomia sempre está à espera da teonomia como um novo *kairós*. A nova teonomia, por sua vez, não destrói a autonomia anterior, onde isso ocorre dá-se o nome de heteronomia. Essa é a sujeição do ser humano a uma lei estranha a ele, o que pode ser tanto religioso como secular. Quando uma religião se torna heterônoma, ela já deixou de ser uma teonomia. Ao contrário da heteronomia, a teonomia não nega a autonomia, mas dá-lhe sentido último. Pode acontecer também que a autonomia negue a teonomia de onde extrai o sentido, descambando em ceticismo e cinismo.<sup>675</sup>

Tillich entende que, quando a autonomia esvai-se completamente do sentido de sua última teonomia, ela passa a ansiar por uma nova, um novo *kairós*.<sup>676</sup> Teonomia une as interpretações absoluta e relativa da história, torna o relativo portador do absoluto.<sup>677</sup> O valor incondicional do absoluto se concretiza na realidade relativa da finitude. Teonomia é o preenchimento da autonomia pelo incondicional. Trata-se de uma dialética: “Na doutrina do *kairós* não só funciona a dialética horizontal

---

<sup>671</sup> TILLICH, 1963, p. 21.

<sup>672</sup> „... in dem das Ewige in das Zeitliche einbricht“. TILLICH, 1963, p. 22.

<sup>673</sup> „Die Autonomie ist das dynamische Prinzip der Geschichte. Theonomie andererseits ist die Substanz und der Sinn der Geschichte“. TILLICH, 1963, p. 22.

<sup>674</sup> „... Bejahung des Unbedingen durch die autonomen Formen hindurch“. SCHÜSSLER; STURM, 2007, p. 99.

<sup>675</sup> TILLICH, 1963, p. 23.

<sup>676</sup> TILLICH, 1963, p. 23-24.

<sup>677</sup> TILLICH, 1963, p. 24.

dos processos históricos, mas também a dialética vertical entre o incondicional e o condicional”.<sup>678</sup> A ideia de *kairós* é central para o socialismo religioso que pretende conduzir o socialismo, como movimento da cultura autônoma, para a teonomia, mas também levanta críticas ao socialismo. Para Tillich, o socialismo não compreendeu o *kairós* em sua profundidade.<sup>679</sup> E o socialismo religioso só pode exercer essa crítica quando ele mesmo entende-se sob a crítica do incondicional.<sup>680</sup> É por isso que o socialismo religioso, para Tillich, não pode se tornar nem um movimento político-ecclesial nem político-partidário, uma vez que isso minaria sua capacidade de exercer a crítica do incondicional tanto às igrejas como aos partidos.<sup>681</sup> Ao mesmo tempo, Tillich alerta que esse incondicional não pode ser visto como uma lei, mas sempre como espírito criativo.<sup>682</sup> *Kairós*, em última análise, é um chamado de consciência histórica, isto é, de consciência com o presente,<sup>683</sup> mas o conceito ainda seria trabalhado mais tarde.

Tillich retomaria o conceito de *kairós* em 1926. Se, no primeiro escrito, ele destacou o significado como “tempo certo”, aqui ele usará a expressão “tempo cumprido” (*erfüllte Zeit*) ou “plenitude dos tempos” (*Zeitenfülle*), ou seja, *kairós* é a realização de um absoluto significativo, é “uma decisão inescapável, uma responsabilidade inevitável”.<sup>684</sup> É a realização de que não se pode esquivar, e como tal é profecia. Para Tillich o espírito profético irrompeu em duas figuras do século XIX. A primeira é Karl Marx, com o espírito da profecia judaica, a segunda é Friedrich Nietzsche, com o espírito de Lutero, isto é, a primeira uma profecia pela justiça e a segunda pela vida criativa. Tillich destaca ainda que se essas profecias do século XIX foram direcionadas contra Deus, tratava-se da ideia de Deus comprometida com a sociedade burguesa.<sup>685</sup> A mensagem do *kairós* é a consciência da eternidade em uma

---

<sup>678</sup> „In der Lehre vom Kairos wirkt nicht nur die horizontale Dialektik des historischen Prozesses, sondern auch die vertikale Dialektik zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten“. TILLICH, 1963, p. 25.

<sup>679</sup> TILLICH, 1963, p. 26.

<sup>680</sup> TILLICH, 1963, p. 27.

<sup>681</sup> TILLICH, 1963, p. 27-28.

<sup>682</sup> TILLICH, 1963, p. 28.

<sup>683</sup> SCHÜSSLER; STURM, 2007, p. 99.

<sup>684</sup> „... einer unentrinnbaren Entscheidung, einer unausweichlichen Verantwortung“. TILLICH, Paul. **Kairos II: Ideen zur Geisteslage der Gegenwart.** p. 29-41. *Gesammelte Werke: Der Widerstreit von Raum und Zeit. Schriften zur Geschichtsphilosophie. Band VI.* Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1963. p. 33.

<sup>685</sup> TILLICH, 1963, p. 31.

cultura que esqueceu o abalo profético, na qual ela mesma, cultura autônoma, repousa.<sup>686</sup> Para Tillich há então, nesse momento, dois estados de interpretação da história. Por um lado, a sociedade burguesa que ele define como uma finitude que repousa em si mesma, por outro o espírito profético de Nietzsche e Marx. Acima de ambos, porém, está o julgamento do incondicional.<sup>687</sup>

Até aqui Tillich falara a respeito do espírito profético, mas esse não é a única forma pela qual o eterno vem ao tempo, há também o espírito sacerdotal. Esse espírito sacerdotal Tillich chama de sustentação da substância, ao contrário do espírito profético que tem a característica do choque. No caso da cultura ocidental, o grande “reservatório” do espírito sacerdotal é o catolicismo e influenciou também o protestantismo através, por exemplo, da mística, do pietismo, do idealismo e, especialmente, do romantismo. Tillich, entretanto, distingue entre um espírito sacerdotal e um espírito clerical. Para ele, o segundo aparece quando ocorre um endurecimento do primeiro ao choque do espírito profético, isto é, onde o espírito sacerdotal se fecha ao sopro da profecia, ali se torna clericalismo.<sup>688</sup> Tillich também afirma que a sociedade burguesa em sua luta (justa) contra o clericalismo, acabou por perder, juntamente, o espírito sacerdotal. Aqui cabe, também, a responsabilização do protestantismo, uma vez que contribuiu de maneira inegável com a vitória sobre o espírito sacerdotal. O protestantismo é oriundo do espírito profético, mas se esse não se concretiza como sacerdócio, torna-se abstrato, intelectualista e acaba sendo dominado pela finitude burguesa.<sup>689</sup> O espírito sacerdotal cria uma atmosfera mística que se expressava, na época de Tillich, na fenomenologia, no expressionismo, e mesmo faz sentir sua força no protestantismo através de escritos como “O Sagrado” de Rudolf Otto. Esse espírito sacerdotal expressava sua força em diferentes denominações, resgatada naquela época tanto pelo catolicismo romano, a mística russa do ortodoxismo do Oriente, o crescente pietismo no protestantismo, ou outros movimentos religiosos.<sup>690</sup> Isso se dá porque o espírito sacerdotal, como “portador da plenitude” (*Träger der Fülle*) está em contraste com a sociedade burguesa, definida

---

<sup>686</sup> TILLICH, 1963, p. 35.

<sup>687</sup> TILLICH, 1963, p. 36.

<sup>688</sup> TILLICH, 1963, p. 36.

<sup>689</sup> TILLICH, 1963, p. 37.

<sup>690</sup> TILLICH, 1963, p. 38.

“como finitude que repousa em si”.<sup>691</sup> Aqui retorna o espírito profético, como de Nietzsche e Marx, na luta contra a sociedade burguesa, mas sem a pretensão de refugiar-se em um misticismo fora do tempo.

O espírito da sociedade burguesa é chamado, por Tillich, de “demônio” e esse se expressa em um sistema que força corpos e almas ao sacrifício, o capitalismo. Tillich define aqui o *demônico* como “um poder sagrado e também antidivino, sustentador e também destrutivo” e essa é igualmente sua definição para o capitalismo.<sup>692</sup> Esse caráter sustentador e ao mesmo tempo destrutivo do *demônico* pode, por exemplo, ser compreendido na espiritualidade dos primeiros cristãos que oravam pelo Império Romano, que ao lado de ser inimigo dos cristãos, também era força necessária para conter o caos.<sup>693</sup> Em vista disso, não é estranha a definição de Tillich do conceito de *demônico*. Marx, mediante o espírito profético, desencadeou uma luta contra esse aspecto do *demônico* da sociedade burguesa, mas para Tillich é o socialismo religioso que conduz essa luta para além do partidarismo e para a consciência do *kairós*, ou seja, de enxergar a luta contra o capitalismo como parte, muito embora a mais importante, de um processo mais amplo que é a luta do destino do tempo. E é por isso que Tillich une a profecia de Marx à profecia de Nietzsche, essa dirigida contra a mentira e o farisaísmo burguês e a favor da vida.<sup>694</sup> Os dois movimentos proféticos ajudam-se mutuamente a combater o *demônico* da sociedade burguesa.<sup>695</sup> Aqui Tillich coloca uma ressalva a respeito do poder desse *demônico*: “É como se uma geada tivesse caído sobre todas as coisas de que falamos (...). O que não era realidade no que nós fizemos e pensamos está queimado. Evidencia-se um realismo duro e brutal”.<sup>696</sup> Para Tillich ainda:

O espírito da sociedade burguesa é forte demais para poder ser superado pelo romantismo, ânsia e revolução. Sua força demônica é grande demais. E significa, em segundo lugar, que o julgamento do incondicional não é só dialética, mas é um poder altamente real que nos leva ao limite do desespero.

<sup>691</sup> „... als in sich ruhende Endlichkeit“. TILLICH, 1963, p. 39.

<sup>692</sup> „... eine Macht, die heilig und doch widergöttlich, tragend und doch zerstörend...“. TILLICH, 1963, p. 39.

<sup>693</sup> TILLICH, 1963, p. 40.

<sup>694</sup> TILLICH, 1963, p. 40.

<sup>695</sup> TILLICH, 1963, p. 41.

<sup>696</sup> „Es ist, als ob ein Reif gefallen wäre auf all die Dinge, von denen hier gesprochen ist (...). Was nicht Realität war an dem, was wir taten und dachten, wird verbrannt. Ein Realismus, hart und brutal, tritt hervor“. TILLICH, 1963, p. 41.

E significa, em terceiro lugar, que nós temos que nos voltar para situação real e concreta em todas as áreas.<sup>697</sup>

É exatamente nesse ponto que a reflexão de Tillich a respeito do *kairós* e consequentemente sua teologia da história e seu socialismo religioso desenvolve-se para dentro do *realismo crente*, tema que ele desenvolveria em texto publicado um ano depois, em 1927, e que já tratamos anteriormente neste capítulo. Mas aparece aqui já um conceito que Tillich aborda em um texto independente, o *demônico*. Esse é um ponto de virada de seu pensamento do socialismo religioso.<sup>698</sup> O otimismo dos primeiros anos de Tillich já passa a ser tomado por um realismo, embora um realismo crente, e sua junção de Nietzsche a Marx, bem como do espírito sacerdotal ao lado do espírito profético vem mostrando um socialismo religioso que se dirigirá mais ao romantismo do início de sua carreira. Tillich já havia apresentado o esboço de uma compreensão sobre o *demônico* um ano após o primeiro artigo sobre o *kairós*, isto é, em 1923, em *Linhas Básicas do Socialismo Religioso (Grundlinien des Religiösen Sozialismus)*.<sup>699</sup> O *demônico* aparece como um poder antidivino, da autonomia que se volta contra o incondicional, da forma contra a substância.<sup>700</sup> Em 1926 Tillich escreveu outro artigo a respeito do conceito de *demônico*. Tillich realiza uma análise histórica da ideia do *demônico* em suas representações. Essas representações de forças vitais com aparências avassaladoras aparecem na história das religiões.<sup>701</sup> Essas forças, vivificadoras e destrutivas ao mesmo tempo, aparecem desde cedo associadas à economia, como os sacrifícios de sangue ao deus do solo “que devora a vida para criar vida”,<sup>702</sup> aos deuses da guerra “que consomem poder para dar poder”,<sup>703</sup> bem como na representação do Moloque “que devora seu primogênito para o salvamento da polis”, um poder *demônico* da política.<sup>704</sup> Em todas essas representações está

---

<sup>697</sup> „Der Geist der bürgerlichen Gesellschaft ist viel zu stark, als daß er durch Romantik, Sehnsucht und Revolution überwunden werden könnte. Seine dämonische Kraft ist viel zu groß. Und es bedeutet zweitens, daß das Gericht vom Unbedingten her nicht nur Dialektik, sondern eine höchst reale, uns bis an die Grenzen der Verzweiflung treibende Macht ist. Und es bedeutet drittens, daß wir uns auf allen Gebieten der konkreten, realen Lage zuzuwenden haben“. TILLICH, 1963, p. 41.

<sup>698</sup> SCHÜSSLER; STURM, 2007, p. 102.

<sup>699</sup> SCHÜSSLER; STURM, 2007, p. 100.

<sup>700</sup> SCHÜSSLER; STURM, 2007, p. 100-101.

<sup>701</sup> TILLICH, Paul. **Das Dämonische**: Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte. p. 42-71. Gesammelte Werke: Der Widerstreit von Raum und Zeit. Schriften zur Geschichtsphilosophie. Band VI. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1963. p. 43.

<sup>702</sup> „... der Leben verschlingt, um Leben zu schaffen“. TILLICH, 1963, p. 44.

<sup>703</sup> „... die Macht verzehren, um Macht zu geben“. TILLICH, 1963, p. 44.

<sup>704</sup> „... der um der Rettung der Polis willen ihre Erstgeburt verschlingt“. TILLICH, 1963, p. 44.

presente a tensão que Tillich apresenta como definidor do conceito, a união entre elementos destrutivos e formativos.<sup>705</sup> O *demônico* é, em poucas palavras, um princípio dialético.<sup>706</sup>

O poder destrutivo do *demônico* não vem de fora, mas está contido na própria forma, no seu próprio poder formativo.<sup>707</sup> Para Tillich: “Vir a ser significa vir à forma”, e “Perder a forma significa perder o ser”.<sup>708</sup> O *demônico* é um poder de elevação da forma e, para Tillich, atinge sua plenitude no espírito. Entretanto, isso não significa acreditar em um mundo de espíritos, mas que é no espírito, isto é, nas criações espirituais, que esse poder mais plenamente se eleva da forma em direção a um “autopoder”. Na verdade, trata-se de uma elevação do “abismo” da forma para a forma, das forças destrutivas do abismo à superfície. O objetivo do poder *demônico* é tornar-se “personalidade”.<sup>709</sup> É como personalidade, isto é, como poder de estar no controle de si mesmo, que o *demônico* exerce seu poder pleno, na distorção da personalidade.<sup>710</sup> A distorção que esse poder exerce na personalidade pode ser descrita pelo termo “obsessão” (*Bessenheit*), o contrário a ela seria a graça, essa sim, poder “preenchedor de ser e criador de forma”.<sup>711</sup> O espírito como qualidade da personalidade é um poder sintético, de graça, o *demônico* é uma intrusão, um ataque à unidade do espírito. Para Tillich, o *demônico* se revela melhor quando se faz passagem da personalidade para a sociedade.<sup>712</sup> Isso significa não reduzir a análise da destruição da personalidade apenas no nível psíquico, mas analisá-la sociologicamente, como autodestruição pessoal e social.<sup>713</sup> No processo de demonização do divino, o ser humano não pode confiar em Deus, não pode entregar-se ao incondicional, pois vê nele um poder “que o julga, destrói, quebra”.<sup>714</sup> O pecado afasta o ser humano de Deus, porque esse vê nele o seu juiz e carrasco. Graça é o

---

<sup>705</sup> TILLICH, 1963, p. 44.

<sup>706</sup> TILLICH, 1963, p. 46.

<sup>707</sup> TILLICH, 1963, p. 46.

<sup>708</sup> „Zum Sein kommen heißt zur Gestalt kommen. Die Gestalt verlieren heißt das Sein verlieren“. TILLICH, 1963, p. 47.

<sup>709</sup> TILLICH, 1963, p. 48.

<sup>710</sup> TILLICH, 1963, p. 48-49.

<sup>711</sup> „seinsfüllend und formschaffend“. TILLICH, 1963, p. 49.

<sup>712</sup> TILLICH, 1963, p. 51.

<sup>713</sup> TILLICH, 1963, p. 52.

<sup>714</sup> „... was ihn richtet, zerstört, zerbricht“. TILLICH, 1963, p. 54.

poder de vencer o Deus demoníaco, é o que vence a força do pecado; para além da graça só há pecado, juízo e condenação.<sup>715</sup>

Para Tillich, vencer o *demônico* significa se opor à profanação, isto é, a busca de banir o divino para os espaços entre os mundos (*Weltzwischenräume*), concedendo ao divino apenas um papel de fiador da ordem e moral, ao passo que o mundo, a imanência, pudesse ficar a sós.<sup>716</sup> A profanação como uma tentativa de *desdemonização* acaba cobrando o preço de uma desdivinização que não pode ser desconsiderada, pois: “Na profanidade o divino está sem a profundidade do demônico e o demônico sem a clareza do divino”.<sup>717</sup> A racionalização ou a profanação se esforçou em fazer a consciência do *demônico* desaparecer da contemporaneidade de Tillich.<sup>718</sup> Conforme Tillich: “A profanação é sempre racionalização”, e esta pode ser distorcida pelo poder *demônico* como uma vontade de controle e autopoder sobre as coisas.<sup>719</sup> Ela estabelece uma racionalidade sem *eros*, procura uma realidade sem o *demônico*, mas como preço, também sem o divino.<sup>720</sup> Esse poder *demônico* toma forma concreta, por fim, na economia autônoma distorcida, ou seja, o capitalismo, e no *demônico* do nacionalismo.<sup>721</sup> Esses dois, o capitalismo e o nacionalismo eram os poderes *demônicos* da época de Tillich, mas ele ressalta que não há um caminho que pudesse ser planejado como superação desses poderes. Para o teólogo, o *demônico* é derrotado pelo poder do divino e o papel da profecia é ler os sinais dos tempos. Entretanto, “não há certeza de sucesso”.<sup>722</sup> A superação do poder *demônico* não é algo que pudesse ser efetivado por pessoas no tempo, fosse ele no passado, presente ou futuro, mas sempre do ponto de vista do eterno. Isso significa não conceder ao *demônico* o mesmo direito que ao divino. Mais claramente, a última palavra da história pertence ao poder divino, e essa é a superação do *demônico*.<sup>723</sup> É importante frisar aqui que o *demônico* não é um defeito ético, mas sim uma perversão metafísica.<sup>724</sup>

---

<sup>715</sup> TILLICH, 1963, p. 54.

<sup>716</sup> TILLICH, 1963, p. 62.

<sup>717</sup> „In der Profanität ist das Göttliche ohne die Tiefe des Dämonischen und das Dämonische ohne die Klarheit des Göttlichen“. TILLICH, 1963, p. 64.

<sup>718</sup> TILLICH, 1963, p. 67.

<sup>719</sup> „Die Profanisierung ist immer Rationalisierung“. TILLICH, 1963, p. 68.

<sup>720</sup> SCHÜSSLER; STURM, 2007, p. 101.

<sup>721</sup> TILLICH, 1963, p. 69.

<sup>722</sup> „... es gibt keine Gewißheit des Erfolges“. TILLICH, 1963, p. 71.

<sup>723</sup> TILLICH, 1963, p. 71.

<sup>724</sup> SCHÜSSLER; STURM, 2007, p. 52.

Sua superação, então, não é uma questão de ética, mas do encontro com o poder incondicional, a teonomia que vence sobre a autonomia que se autoeleva e procura resistir ao *kairós*, à nova teonomia. A ideia do *demônico* em Tillich o previne de se fechar em um profetismo iconoclasta. Esse profetismo sempre deve estar em uma relação, ainda que de tensão, com o sacerdócio, com a mística. Deve ser protesto contra a profanação, isto é, contra a ideia de um mundo esvaziado de Deus. Teonomia é um mundo preenchido pelo sagrado. Para encerrarmos nossa reflexão a respeito do socialismo religioso tillichiano, analisemos ainda a sua última fase, como professor em Frankfurt.

### 3.2.3 As Últimas Coisas

Tillich tornou-se professor em Frankfurt em 1929, período em que assistiu a ascensão do nazismo até o poder, conforme já apontamos no capítulo anterior. A última obra desse período, *A Decisão Socialista*, foi publicada em janeiro de 1933, mas havia sido escrita em 1932. Segundo os teólogos alemães Werner Schüssler e Erdmann Sturm, é a obra mais importante de Tillich sobre o socialismo e, ao mesmo tempo, a mais problemática.<sup>725</sup> O objetivo de Tillich com esse livro é tratar do tema da “origem” com a exigência do incondicional, uma espécie de síntese do socialismo com o romantismo. Esse livro também marca uma passagem da teologia da história para a antropologia, o que já é visto na sua análise da situação proletária de 1931.<sup>726</sup> A primeira parte do livro é dedicada a analisar o romantismo político e a primeira ação de Tillich é definir o conceito de *origem* (*Ursprung*). Há três formas de *origem*. O *solo*, que Tillich chama de camada vegetativa; o *sangue*, a camada animal; e por fim o *grupo social*.<sup>727</sup> Quem estabelece a relação com a consciência de *origem* é o *sacerdócio*, defendendo a tradição bem como restaurando a conexão da pessoa e do grupo com os poderes de *origem*.<sup>728</sup> O poder de *origem* também se expressa como um *ciclo*, ou seja, tudo vem e tudo retorna à *origem*, não há nada novo, como um

---

<sup>725</sup> SCHÜSSLER; STURM, 2007, p. 104.

<sup>726</sup> SCHÜSSLER; STURM, 2007, p. 105.

<sup>727</sup> TILLICH, Paul. **Die Sozialistische Entscheidung**. p. 219-365. *Gesammelte Werke: Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum Religiösen Sozialismus. Band II.* Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1962. p. 235-236.

<sup>728</sup> TILLICH, 1962, p. 237.

domínio do espaço sobre o tempo.<sup>729</sup> Em outras palavras: “A perda do próprio espaço é a perda da existência”, seja a existência diretamente ligada ao *solo*, no campesinato, ou à luta pelo espaço na forma de *sangue*.<sup>730</sup> Esse domínio do espaço se expressa, religiosamente, como *politeísmo*, isto é, há o deus que governa determinado espaço, povo, etc, e há o outro deus que governa outro espaço, outro povo, e assim por diante.<sup>731</sup> Esse deus particular se desenvolve como um deus do mundo, é mais poderoso que os outros, um *imperialismo* de um só deus. Esse deus, porém, continua ligado ao espaço, à *origem*, agora na forma do *grupo social* e ao símbolo do pai.<sup>732</sup>

É a profecia judaica que irá realizar a primeira crítica ao mito de origem. A profecia quebra a ideia do deus imperial, que vai além de sua terra para conquistar outras terras, com a ideia do deus que sai da terra, mas dessa vez, conduzindo conquistadores à sua terra, a fim de punir o seu povo que nela vive. O povo da *origem* é punido e o tempo se liberta do espaço; da punição vem a expectativa de novo espaço, novo céu e nova terra, e isso abre o tempo à ideia do novo: quebra-se o *ciclo*.<sup>733</sup> Essa nova compreensão vinda da profecia, conferiu ao povo judeu poder de subsistir ainda que sem um espaço, como um “povo do tempo”.<sup>734</sup> Assim: “O espírito do judaísmo é, portanto, o inimigo necessário e eterno do romantismo político”.<sup>735</sup> O antissemitismo está atrelado a isso. Um protesto ao antissemitismo é necessário ao cristianismo como uma afirmação de seu espírito profético e contra o domínio pagão do espaço sobre o tempo.<sup>736</sup> Tillich entende que a *profecia* e a *autonomia* (ou iluminismo) são protestos contra o mito de origem, e por isso é possível considerar ambas como correlacionadas. Isso não significa tomar as duas como a mesma coisa: elas têm origem diferente e se desenvolvem de maneira independente.<sup>737</sup> O romantismo político é um contra-movimento tanto contra a profecia como contra a autonomia.<sup>738</sup> Esse se expressa de duas maneiras, conservador e revolucionário. O

---

<sup>729</sup> TILLICH, 1962, p. 237-238.

<sup>730</sup> „Der Verlust des eigenen Raumes ist Daseins-Verlust“. TILLICH, 1962, p. 238.

<sup>731</sup> TILLICH, 1962, p. 239.

<sup>732</sup> TILLICH, 1962, p. 240.

<sup>733</sup> TILLICH, 1962, p. 241.

<sup>734</sup> TILLICH, 1962, p. 242.

<sup>735</sup> „Der Geist des Judentums ist darum der notwendige und ewige Feind der politischen Romantik“. TILLICH, 1962, p. 242-243.

<sup>736</sup> TILLICH, 1962, p. 243.

<sup>737</sup> TILLICH, 1962, p. 245.

<sup>738</sup> TILLICH, 1962, p. 246.

primeiro, mais ligado ao *solo*, tenta preservar os laços sociais de origem contra a autonomia, já o segundo, do *sangue*, procura conquistar novos laços sociais de origem.<sup>739</sup> Junto dessas formas, há ainda as expressões *transcendente* e *naturalista*. A primeira procura preservar o mito de origem através da religião tradicional, a segunda da filosofia da vida, procurando criar um novo mito. Geralmente o romantismo *conservador* também é *transcendente*, e o *revolucionário* também *naturalista*, mas exceções podem ocorrer. Importante também compreender os conceitos básicos de cada uma das formas do romantismo político. Os conservadores preferem o conceito de *orgânico* para expressar sua ideia, enquanto os revolucionários o conceito de *dinâmica*.<sup>740</sup> Demarcados essas formas e conceitos, podemos seguir.

A despeito das diferenças das expressões do romantismo político, ambas concordam que deve haver um retorno às origens, seja do ponto de vista econômico, um retorno ao *solo*, como também um retorno racial, de *sangue*, que está expresso no antissemitismo, mas sua forma belicosa também se expressa como machista e misógino, bem como do ponto de vista social, do retorno ao grupo sob a liderança do símbolo paterno, contra a autonomia da ideia de indivíduo.<sup>741</sup> Esse símbolo paterno que estabelece e mantém o vínculo social se expressa religiosamente como o monarca escolhido por Deus, mas, na forma naturalista, apresenta-se como o líder carismático, o *Führer*.<sup>742</sup> A tradição preenche essa lacuna entre as origens e a situação do presente. O nacionalismo e o apelo religioso do romantismo acabaram por apresentar na situação da época de Tillich certo retorno ao paganismo germânico ou pelo menos a rejeição dos elementos veterotestamentários (ligados à profecia judaica) do cristianismo.<sup>743</sup> Na visão de Tillich, o catolicismo, com sua hierarquia, tem uma capacidade de manter a tradição religiosa frente aos “altos e baixos” da história, sustentando seu próprio mito. Já o protestantismo não tem um grupo como a hierarquia católica, o sacerdócio protestante não tem o mesmo sentido que entre os católicos. Sempre está em dependência de um grupo social, seja a aristocracia feudal, a burguesia ou a classe média, que o apoie. Tillich entende que mesmo que sem

---

<sup>739</sup> TILLICH, 1962, p. 247.

<sup>740</sup> TILLICH, 1962, p. 248.

<sup>741</sup> TILLICH, 1962, p. 250-251.

<sup>742</sup> TILLICH, 1962, p. 251.

<sup>743</sup> TILLICH, 1962, p. 254.

querer e/ou saber, o protestantismo contribui com os movimentos contrários ao espírito profético que o constitui.<sup>744</sup> O teólogo também propõe o entendimento de que: “Quanto mais longe da ciência, quanto mais perto da visão mítica, tanto mais apropriada é a expressão espiritual à essência do romantismo político”.<sup>745</sup>

Nisso, o movimento se distingue tanto do liberalismo burguês como do socialismo burguês, uma vez que não precisa de nenhuma grande justificativa e construção racional para se afirmar, mesmo que frequentemente se refere a Nietzsche e sua filosofia da vida, pela força de seu protesto antiburguês.<sup>746</sup> Tillich acredita que o romantismo revolucionário, ao contrário do conservador, requer algum profetismo para seu objetivo. Mas o profetismo que o romantismo apresenta está mais para uma apocalíptica, como é possível perceber no símbolo do terceiro *Reich*.<sup>747</sup> Um elemento contraditório próprio da época é que o romantismo político, especialmente o tipo revolucionário do “Nacional-Socialismo” tornou-se um bastião da burguesia contra o socialismo. Tillich entende que a burguesia alemã nunca lutou pela democracia, entende ainda que o medo da burguesia da proletarização se traduziu em uma luta contra o proletariado, sendo esse o responsável por fazer valer o princípio democrático burguês.<sup>748</sup> É por isso que o tema da segunda parte da obra é o princípio burguês e a contradição interna do socialismo. Segundo Tillich, a sociedade burguesa surgiu de um rompimento com os laços sociais de *origem* de duas frentes: o elemento profético do protestantismo, particularmente o calvinista, e o elemento humanista do positivismo e liberalismo. Através do primeiro, ocorreu a libertação dos laços mantidos pelo sacerdócio da Idade Média, através do segundo, a libertação da heteronomia tanto religiosa como política.<sup>749</sup> A sociedade burguesa é um protesto contra o mito de origem e se caracteriza pelo uso da razão para guiar a natureza. Tillich chama isso de coisificação (*Verdinglichung*) que reduz a natureza matematicamente para fins econômicos e, sociologicamente, leva a uma individualização das pessoas.<sup>750</sup>

---

<sup>744</sup> TILLICH, 1962, p. 255-256.

<sup>745</sup> „Je ferner der Wissenschaft, je näher der mythischen Schau, desto angemessener ist der geistige Ausdruck dem Wesen der politischen Romantik“. TILLICH, 1962, p. 257.

<sup>746</sup> TILLICH, 1962, p. 258.

<sup>747</sup> TILLICH, 1962, p. 260-261.

<sup>748</sup> TILLICH, 1962, p. 262-263.

<sup>749</sup> TILLICH, 1962, p. 264-265.

<sup>750</sup> TILLICH, 1962, p. 265.

Tillich entende, então, que essa sociedade burguesa pode encontrar duas formas de entender a relação de estrutura e governo da natureza e sociedade. A primeira possibilidade afirma que a natureza se dá a conhecer aos sentidos humanos e afirma um governo livre baseado na ideia de tolerância, economia liberal e uma política de maioria. A outra possibilidade já levanta dúvidas dessa relação de conhecimento, desde Kant, e afirma um estado controlador que molde a sociedade e as forças produtivas.<sup>751</sup> Aqui, “*natureza e sociedade estão sujeitas à razão humana*”, bem como a liberdade do indivíduo também está sujeita à razão.<sup>752</sup> Na primeira há um predomínio da liberdade, ou seja, do liberalismo; na segunda da igualdade, ou seja, da democracia. É importante que se considerem ambas em conjunto, pois ambas se pertencem apesar de suas tensões. Ambas as formas acreditam na ideia de harmonia, a primeira na harmonia natural e a segunda, na harmonia oriunda da sujeição da natureza à razão.<sup>753</sup> Para Tillich os grupos portadores desse espírito burguês são aqueles “que por sua situação social estão alienados do mito de origem”, tanto no serviço público como na economia privada.<sup>754</sup> Importante que, para Tillich, o princípio burguês é *corretivo*, e não *normativo*. Com isso, entende que o objetivo é retornar à substância de origem mediante a autonomia, e a maior tentativa disso é o *nacionalismo burguês*.<sup>755</sup> Tillich compreende que o princípio burguês sempre está em dependência de estruturas pré-burguesas, porque a autonomia precisa estar relacionada à sua substância de origem; ou isso ou se esvazia.<sup>756</sup> Tanto o romantismo reacionário como essa conexão da burguesia com elementos pré-burgueses são criticados pelo *radicalismo burguês* como foi o caso da Revolução burguesa de 1848 e a oposição contra Bismarck. O socialismo nasce de mãos dadas com esse radicalismo, mas se separa dele: o proletariado não crê na ideia de harmonia do pensamento burguês; não experimenta harmonia, mas sim desarmonia.<sup>757</sup>

O socialismo realiza a passagem do liberalismo para a democracia, a divisão de classes não permite crer na harmonia natural liberal, mas também a crença na

---

<sup>751</sup> TILLICH, 1962, p. 266-267.

<sup>752</sup> „*Natur und Gesellschaft sind der menschlichen Vernunft zu unterwerfen*“. TILLICH, 1962, p. 267.

<sup>753</sup> TILLICH, 1962, p. 267-268.

<sup>754</sup> „... die durch ihre gesellschaftliche Lage dem Ursprungsmythos entfremdet sind“. TILLICH, 1962, p. 269.

<sup>755</sup> TILLICH, 1962, p. 271-272.

<sup>756</sup> SCHÜSSLER; STURM, 2007, p. 106.

<sup>757</sup> TILLICH, 1962, p. 273-274.

harmonia democrática será abalada. Com isso, Tillich entende aqui que o socialismo deve renunciar a crença burguesa na democracia, e isso é se conectar com forças de origem. O símbolo disso é o conceito de *ditadura do proletariado*.<sup>758</sup> Pode-se dizer que a existência do proletariado está em contradição com a crença burguesa na harmonia assim como no progresso. Em outras palavras, o proletariado está em contradição com o princípio burguês.<sup>759</sup> O socialismo é expressão do proletariado, mas, para Tillich, vai além desse, possui um caráter tanto particular como universal. Como caráter particular, o socialismo é um movimento proletário, e o proletariado como consciência de classe é formado pelo socialismo. Ambos se pertencem.<sup>760</sup> Mas, no pensamento tillichiano, proletariado não é apenas um dado empírico, um número de pessoas sob determinadas circunstâncias. Proletariado é um conceito existencial, ou seja, “só pode ser entendido a partir da luta proletária e da posição assumida nessa luta”.<sup>761</sup> O socialismo só é capaz de exercer esse caráter particular, a criação de consciência de um proletariado, por causa de seu caráter universal. Pelo caráter universal do socialismo, isto é, a luta socialista, o proletariado pode ir além de si mesmo e se inserir em uma história universal, juntando sua força desde a profecia judaica como o humanismo grego. O nome desse símbolo é *sociedade sem classes*.<sup>762</sup> Tillich conclui que há um conflito entre o socialismo e o princípio burguês<sup>763</sup> e desse conflito surge a decisão socialista.<sup>764</sup>

Para Tillich, o proletariado deve afastar-se de sua ligação política com o princípio burguês para estabelecer um princípio socialista.<sup>765</sup> A solução do conflito do socialismo só pode ser encontrada na própria situação do proletariado. O conflito é que, por um lado, o proletariado deve levar o princípio burguês às suas consequências e, por outro lado, opor-se ao princípio burguês.<sup>766</sup> Mas, para o teólogo, a situação econômica não é suficiente para explicar a luta do proletariado, sua luta é contra a

---

<sup>758</sup> TILLICH, 1962, p. 275-276.

<sup>759</sup> SCHÜSSLER; STURM, 2007, p. 107.

<sup>760</sup> TILLICH, 1962, p. 277.

<sup>761</sup> „... kann nur aus dem proletarischen Kampfe und aus der Stellungnahme in diesem Kampfe verstanden werden“. TILLICH, 1962, p. 278.

<sup>762</sup> TILLICH, 1962, p. 279.

<sup>763</sup> TILLICH, 1962, p. 281.

<sup>764</sup> TILLICH, 1962, p. 283.

<sup>765</sup> SCHÜSSLER; STURM, 2007, p. 108.

<sup>766</sup> TILLICH, 1962, p. 306.

ameaça de coisificação (*Verdinglichung*) tanto econômica como humana em geral.<sup>767</sup> A luta do proletariado não é simplesmente uma luta pelo socialismo, mas uma luta pelo ser humano, pela humanidade. É uma luta pelo poder de origem.<sup>768</sup> Tillich entende que o socialismo se baseia em três elementos: o poder de origem, no que se alia ao romantismo político, a quebra da ideia burguesa de harmonia, e o direcionamento para o que é exigido, ou seja, uma afirmação do princípio burguês de rompimento dos laços de origem. Esses três elementos são expressos pelo símbolo de expectativa (*Erwartung*), isto é, como profecia.<sup>769</sup> Aqui temos a seguinte tese de Tillich:

*O princípio socialista é profético em substância, o socialismo é um movimento profético, mas baseado em uma realidade em que o mito de origem foi quebrado e o princípio burguês se tornou dominante. Socialismo é profecia baseada em um mundo autônomo por conta própria.*<sup>770</sup>

Profecia não é adivinhação, mas uma atitude em relação a um cumprimento.<sup>771</sup> Essa expectativa pelo cumprimento de um novo carrega uma tensão: “O esperado é o que *vai vir* e contanto que venha, independente da ação humana. O esperado é o que *deve vir*, o exigido, e contanto que se exija, só se realiza pela ação humana”.<sup>772</sup> Ou seja, há uma tensão entre promessa e exigência, que é o que permeia toda a profecia. Expectativa não é uma espera passiva, mas algo que é exigido, ação.<sup>773</sup> Além disso, a expectativa também conecta origem e meta (*Ziel*). A meta é para onde se direciona, e a origem é a força pela qual essa meta é realizada. Uma exigência pura, sem um poder de origem, não pode ser cumprida.<sup>774</sup> A exigência por si só não é capaz de mover a vida, não fosse ela, a vida, que se dirige ao encontro do que é exigido, caso contrário torna-se pura utopia sem qualquer realidade contra os poderes atuais da sociedade. Isso está presente na profecia judaico-cristã no símbolo

---

<sup>767</sup> TILLICH, 1962, p. 307-308.

<sup>768</sup> TILLICH, 1962, p. 308-309.

<sup>769</sup> TILLICH, 1962, p. 309.

<sup>770</sup> „Das sozialistische Prinzip ist dem Gehalt nach prophetisch, der Sozialismus ist eine prophetische Bewegung, aber auf dem Boden einer Wirklichkeit, in der der Ursprungsmythos gebrochen und das bürgerliche Prinzip zur Herrschaft gekommen ist. *Sozialismus ist Prophetie auf dem Boden einer autonomen, auf sich selbst gestellten Welt*“. TILLICH, 1962, p. 310.

<sup>771</sup> TILLICH, 1962, p. 311-312.

<sup>772</sup> „Das Erwartete ist das, was kommen wird und sofern es kommen *wird*, unabhängig ist von menschlichem Tun. Das das Erwartete ist das, was kommen *soll*, das Geforderte, und sofern es gefordert ist, nur zu verwirklichen durch menschliches Tun“. TILLICH, 1962, p. 312.

<sup>773</sup> TILLICH, 1962, p. 313.

<sup>774</sup> TILLICH, 1962, p. 314-315.

da “providência”, de forma racional na filosofia da história de Hegel e de volta com força profética em Marx.<sup>775</sup> O socialismo é substância profética e forma racional. Expectativa está, simultaneamente, no além, profético, e no aquém, racional, presente.<sup>776</sup>

Tillich julga o marxismo a partir de sua ideia de princípio socialista. A concepção materialista de história guia-se pela história como o ser humano buscando formas de produção que atendam suas necessidades de maneira conjunta, ou seja, a visão do ser humano como ser social e produtor como fator para a história. Ou seja, a economia é o fator central da história, e materialismo é sinônimo de economicismo.<sup>777</sup> Disso decorre a relação do “espírito” com a economia, ou da superestrutura com a infraestrutura. Para Tillich, não se pode pensá-lo de forma isolada, pois espírito sempre é espírito de algo, mas também não se pode considerá-lo como um efeito da economia. O teólogo entende que o ser social sempre está ligado à consciência social.<sup>778</sup> Uma falsa consciência, ideologia, é a afirmação de velhas estruturas frente ao novo, mas para Tillich nem todos os elementos pré-burgueses são falsa consciência. O marxismo denunciou a falsa consciência da burguesia, mas ele precisa suspeitar que também pode se tornar uma ideologia.<sup>779</sup> A dialética histórica trata que a história está se aproximando de seu objetivo, o que se encontra tanto na profecia como em Hegel e Marx. Contudo, não só o socialismo pode estar no fim do capitalismo, mas também a barbárie.<sup>780</sup> Para Tillich, tanto o ser humano como a história devem ser entendidos conforme a realidade e não uma abstração que não afete essa. Na dialética histórica, há unidade entre o movimento do ser e a exigência, mas isso não significa que toda ação humana, incluindo-se aqui a luta pelo socialismo, dependem da situação do presente.<sup>781</sup> É no proletariado que se revela essa unidade entre o ser histórico e a exigência socialista, mas ao mesmo tempo, nele se revela a situação humana geral e que o socialismo diz respeito à humanidade, segundo Tillich, especialmente a ocidental.<sup>782</sup> Para Tillich, o fundamento dogmático do socialismo não

---

<sup>775</sup> TILLICH, 1962, p. 316-317.

<sup>776</sup> TILLICH, 1962, p. 317-318.

<sup>777</sup> TILLICH, 1962, p. 321-322.

<sup>778</sup> TILLICH, 1962, p. 322-323.

<sup>779</sup> TILLICH, 1962, p. 324-325.

<sup>780</sup> TILLICH, 1962, p. 326-327.

<sup>781</sup> TILLICH, 1962, p. 327-328.

<sup>782</sup> TILLICH, 1962, p. 330.

é suficiente para apoiar uma prática que alcance seus objetivos, mas que é preciso mover o marxismo para o jovem Marx, é preciso superar seu dogmatismo rígido.<sup>783</sup>

Tillich apresenta seis conflitos entre o princípio socialista e o princípio burguês. A solução para esses conflitos está na força do movimento proletário. O primeiro deles é a crença na racionalização do mundo, ou seja, em criar uma ordem econômica e social racional. Nesse ponto a social-democracia é mais crente na ideia de harmonia, enquanto o comunismo representava o lado revolucionário da situação proletária.<sup>784</sup> Tillich, porém, apresenta o conceito de expectativa (*Erwartung*). Sob esse o prisma: “Sociedade sem classes não significa sociedade sem poder de origem”.<sup>785</sup> Tillich acredita que a tensão existente entre o proletário e os grupos revolucionários românticos deve ser eliminada, e cita como exemplo o que ocorrera na Rússia. Expectativa é exigência com poder de origem, é sempre expectativa limitada pela concretude, não é um salto ao futuro sem a força presente no presente.<sup>786</sup> O segundo conflito, que se junta a esse, é a respeito da concepção de ser humano. A ideia burguesa sobre o ser humano é construída a partir da razão. Essa concepção de ser humano tem duas direções, uma empirista, que corresponde ao liberalismo, e uma racionalista, que corresponde à democracia.<sup>787</sup> Mas para Tillich, pois em uma situação de desarmonia, não se pode crer nem em leis naturais que conduzam a uma harmonia, como creem os liberais, nem que haja condições de um esforço pedagógico que leve a tal harmonia, como creem os democratas.<sup>788</sup> Tillich também nega a psicologia marxista segundo a qual o ser humano é movido por prazer e desprazer, e que o empobrecimento decorrente da proletarização, e o seu desprazer, levaria a uma reação revolucionária. Em vez disso, propõe: “O socialismo precisa entender o ser humano a partir do centro psíquico-vital”.<sup>789</sup> Defende a conexão entre marxismo e psicanálise, pois na base da antropologia marxista está não só a superação do capitalismo, mas também da barbárie. O ser humano não pode ser entendido apenas como reação, mas: “Ele está repleto de um entrelaçamento de

---

<sup>783</sup> TILLICH, 1962, p. 330-331.

<sup>784</sup> TILLICH, 1962, p. 283-284.

<sup>785</sup> „Klassenlose Gesellschaft bedeutet also nicht Gesellschaft ohne Macht des Ursprungs“. TILLICH, 1962, p. 335.

<sup>786</sup> TILLICH, 1962, p. 336-337.

<sup>787</sup> TILLICH, 1962, p. 285-286.

<sup>788</sup> TILLICH, 1962, p. 287.

<sup>789</sup> „Der Sozialismus muß den Menschen verstehen von der seelisch-vitalen Mitte aus“. TILLICH, 1962, p. 338.

impulsos vitais, eróticos, estéticos, religiosos”.<sup>790</sup> O ser humano deve ser acolhido no socialismo nessa complexidade desse entrelaçamento.

O terceiro conflito é a concepção de sociedade. Conforme já percebido, a concepção burguesa de sociedade, seja ela liberal ou democrata, depende de uma ideia de vontade geral.<sup>791</sup> Para Tillich, o socialismo, de um lado, deve negar o poder e o Estado, mas de outro afirmá-los para sua realização. O exercício do poder significa que deve haver uma vontade unificada na sociedade, isto é: “*Poder é a unidade social real*”.<sup>792</sup> Poder também depende do consentimento social, pois uma vez isso desfeito passa a haver uma nova luta pelo poder. Consentimento significa que a parte entende que a sua vontade particular está acolhida e expressa na vontade geral. A dependência do poder ao consentimento significa que o consentido exerce o poder.<sup>793</sup> Ou seja, aqui há uma unidade entre dever (*Sollen*) e ser (*Sein*), entre exigência (*Forderung*) e origem (*Ursprung*) expressas na relação entre poder e justiça.<sup>794</sup> No Estado socialista há uma relação entre o poder de ser, entre a força de origem, o proletariado, e o corretivo democrático.<sup>795</sup> O conflito seguinte é sobre a ideia de cultura. Nesse ponto, o socialismo assume, junto com o princípio burguês, uma oposição ao desejo da igreja, ou das igrejas, de exercer/em poder político, o que seria uma heteronomia.<sup>796</sup> Para Tillich, o socialismo contém o elemento profético judaico-cristão. O elemento profético sempre está em tensão com o elemento sacerdotal. O protestantismo precisa retomar o elemento profético através do princípio socialista, e isso é possível, para Tillich, a partir do conceito neotestamentário de *kairós*. No caso do catolicismo é mais forte o elemento sacerdotal, e Tillich não acredita que naquele momento possa encontrar-se com o princípio socialista. Se o princípio socialista precisa ser descoberto pelas igrejas, o contrário também é verdadeiro, e o socialismo precisa reencontrar-se com sua raiz profética, e esta em toda história religiosa do ocidente.<sup>797</sup> Tillich também acredita que deve surgir uma cultura socialista ocidental

---

<sup>790</sup> „Er ist erfüllt von einem Ineinander vitaler, erotischer, ästhetischer, religiöser Triebe“. TILLICH, 1962, p. 340.

<sup>791</sup> TILLICH, 1962, p. 289-290.

<sup>792</sup> „*Macht ist also die verwirklichte gesellschaftliche Einheit*“. TILLICH, 1962, p. 343.

<sup>793</sup> TILLICH, 1962, p. 343-344.

<sup>794</sup> TILLICH, 1962, p. 345-346.

<sup>795</sup> TILLICH, 1962, p. 346-347.

<sup>796</sup> TILLICH, 1962, p. 293-294.

<sup>797</sup> TILLICH, 1962, p. 349-350.

contra a coisificação (*Verdinglichung*) do ser humano através da proletarização. A cultura vive a partir do poder de origem, mas esse sob a exigência incondicional. O símbolo que dá poder a essa cultura não é uma heteronomia, na verdade quem pretende uma heteronomia é o fascismo que não aceita qualquer crítica. Ao mesmo tempo, a autonomia é dissolvida no poder de origem: ela é corretiva, mas não constitutiva. Ela não cria uma cultura, mas é juíza de toda cultura.<sup>798</sup>

O próximo conflito trata da ideia de comunidade, isto é, a expectativa de uma nova comunidade criada pela harmonia. Isso parte de um processo de reconhecimento, liberal, de direitos e de uma individualidade, antes esmagada pelos laços de origem, para que esses possam contribuir, enquanto indivíduos livres, em uma sociedade democrática.<sup>799</sup> Mas disso decorre que o indivíduo nos termos de venda da força de trabalho, do capitalismo, está por conta própria, sem comunidade, e não realiza a promessa democrática.<sup>800</sup> Tillich diz que a ideia de comunidade do socialismo, com base em solidariedade, não pode ser uma simples oposição a um inimigo presente, pois uma vez esse inimigo desaparecendo, a comunidade também desaparece. É preciso forças mais poderosas de comunhão.<sup>801</sup> Tillich diz: “A profecia se vincula, portanto, ao povo, não para confirmar sua autoestima imediata (como faz a ‚falsa profecia‘), mas também não para dissolvê-lo em favor de uma transição imediata à humanidade”. E continua: “A profecia sempre se aplica à humanidade, mas sempre a partir do povo”.<sup>802</sup> Tillich acredita que o socialismo deve vincular-se ao povo, afirmar o povo, e fazendo isso, levar essa afirmação mais profunda do que o nacionalismo é capaz de fazê-lo. Ao mesmo tempo, essa afirmação do povo é estar ao seu lado quando esse é abandonado, inclusive por igrejas.<sup>803</sup> O último conflito é o da ideia econômica. A ideia burguesa, com base na crença da harmonia das leis naturais, é o liberalismo econômico, mas ela também cria monopólio e imperialismo, o princípio liberal é quebrado pela economia irracional. Aqui Tillich também entende que o princípio da economia racional deve ser colocado nas mãos das pessoas, o que

---

<sup>798</sup> TILLICH, 1962, p. 353-354.

<sup>799</sup> TILLICH, 1962, p. 298-299.

<sup>800</sup> TILLICH, 1962, p. 299-300.

<sup>801</sup> TILLICH, 1962, p. 300-301.

<sup>802</sup> „Die Prophetie knüpft darum an das Volk an, nicht um es in seinem unmittelbaren Selbstgefühl zu bestätigen (wie es die ‚falsche Prophetie, tut), aber auch nicht, um es zugunsten eines unmittelbaren Überganges in die Menschheit aufzulösen (...). *Die Prophetie geht immer auf die Menschheit, aber sie geht immer aus vom Volk...*“. TILLICH, 1962, p. 355.

<sup>803</sup> TILLICH, 1962, p. 355-356.

não é uma ideia de economia baseada nas leis naturais, do liberalismo, mas do princípio democrático do melhoramento racional.<sup>804</sup> O socialismo propõe uma racionalização entre produção e consumo.<sup>805</sup> Também o trabalho é transformado no socialismo, trabalhando-se para satisfazer as necessidades e não para o lucro. O trabalho está a serviço da comunidade, ao mesmo tempo em que elimina a contradição entre a economia nacional e mundial.<sup>806</sup> É a economia a serviço da humanidade.<sup>807</sup>

Tillich chega à conclusão de sua obra. Para o teólogo, o princípio socialista supera tanto o princípio burguês como o romântico, e apenas ele poderia salvar a Europa do retorno à barbárie.<sup>808</sup> Nesse princípio são unidos os elementos da força de origem com a expectativa profética. Quem, porém, deve servir de guia nessa união é a expectativa. A preponderância do mito de origem só gera violência e morte. É a expectativa, símbolo socialista, que supera a morte, a violência e a barbárie.<sup>809</sup> Essa obra foi a última tentativa de Tillich de conter o avanço do nazismo na Alemanha e a destruição que causaria não apenas para o seu país como para toda a Europa. Foi tarde demais. Seria um exercício de especulação, contudo, refletir se caso tivesse sido lançada alguns anos antes se surtiria qualquer efeito. Schüssler e Sturm consideram a obra, da união do socialismo com o romantismo revolucionário, uma argumentação perigosa.<sup>810</sup> Tillich pretende um combate ao nazismo. Reconhece a força e o poder dos símbolos originários, como solo, sangue e grupo, reconhece também que estes buscam enfrentar o esvaziamento do ser humano, sociedade, cultura, comunidade e economia autônoma autocentrada, do capitalismo e da sociedade burguesa. Deve-se compreender também que a obra foi escrita antes que o nazismo realizasse suas barbáries. Tillich retoma a influência que o romantismo já havia tido sobre seu pensamento no início de sua carreira. O romantismo retorna aqui, como força de origem, mas submetido ao socialismo, à expectativa profética. A obra só pode ser compreendida em seu contexto. A obra foi uma tentativa. A obra foi queimada e ele foi forçado a emigrar para outro país onde teria que traduzir seu

---

<sup>804</sup> TILLICH, 1962, p. 302-303.

<sup>805</sup> TILLICH, 1962, p. 359-360.

<sup>806</sup> TILLICH, 1962, p. 361-362.

<sup>807</sup> TILLICH, 1962, p. 362-363.

<sup>808</sup> TILLICH, 1962, p. 363-364.

<sup>809</sup> TILLICH, 1962, p. 365.

<sup>810</sup> SCHÜSSLER; STURM, 2007, p. 110.

pensamento para um contexto muito diferente do seu. O contexto também é diferente do nosso. Sua contribuição para a nossa situação depende de uma ponte epistemológica.

### 3.3 LÁ E DE VOLTA OUTRA VEZ

A última cidade da Alemanha onde Tillich trabalhou como professor e onde publicou *A Decisão Socialista* foi Frankfurt, a mesma cidade que havia sido sede de um parlamento em um processo revolucionário movido por ideais burgueses e românticos em 1848, também o mesmo ano de publicação do *Manifesto Comunista* de Karl Marx e Friedrich Engels. A cidade é cheia de significado e podemos dizer, metaforicamente, que ela inicia e fecha um ciclo da história do pensamento alemão. Não se pode entender a teologia de Tillich, especialmente aquela que mais explicitamente trata do socialismo, sem compreender primeiro o seu contexto histórico. Foi o que pretendemos com o primeiro capítulo. Nossa análise se delimitou pela história da República de Weimar com um necessário panorama da história do século XIX e da Primeira Guerra Mundial. Neste capítulo, mais uma vez, procuramos localizar o pensamento de Tillich com o legado do século XIX, especialmente o romantismo até a tese de teologia de Tillich sobre Schelling, de 1912, particularmente os conceitos de mística e culpa e a constituição primária de sua antropologia e ética. A tese lida com a relação entre Deus e o ser humano, isto é, entre a transcendência e a imanência, o incondicional e o condicional. Antes, contudo, da Primeira Guerra, Tillich era um típico jovem protestante e prussiano, conservador e absorvido pelo idealismo e romantismo alemão. Foi com esse espírito que foi às trincheiras como capelão. Ali, contudo, viu a morte de não apenas o seu idealismo próprio, mas a morte de uma cultura: o ocidente burguês. O final da guerra juntou-se a uma revolução, sessenta anos após aquela que se sediou em Frankfurt. Dessa vez, Berlim, a cidade onde Tillich residia, foi agitada por socialistas. Socialismo e cristianismo já eram grandezas distintas desde 1848,<sup>811</sup> mas Tillich voltava da experiência da guerra com o objetivo de repensar a cultura.

---

<sup>811</sup> STUMME, John R. **Socialism in theological perspective: a study of Paul Tillich, 1918-1933.** Missoula: Scholars Press, 1978. p. 16.

Nesse empreendimento procurava estabelecer o método de uma teologia da cultura que fosse capaz de redescobrir o sentido da cultura esvaziada que ansiava por um *kairós*. Um de seus primeiros escritos, *Sobre a ideia de uma teologia da cultura*, de abril de 1919, está nesse contexto. Sua palestra na sociedade kantiana de Berlim deve ser entendida não apenas como um esforço em estabelecer um método teológico e ressignificar tanto a teologia como a cultura da nova realidade que se instaurava, mas legitimamente dentro do contexto do socialismo religioso. O incondicional presente na cultura, a religião como substância da cultura, a afirmação da imanência tem seu contexto em uma oposição a Karl Barth.<sup>812</sup> O incondicional não é apenas um tesouro a ser descoberto na leitura da cultura, mas uma força que preenche e transforma a cultura, é poder criativo, poder que cria cultura. Tillich também passou a liderar um grupo de socialistas religiosos em Berlim intitulado de *Círculo Kairós*.<sup>813</sup> Nesse mesmo período, na primeira primavera da República de Weimar, ofereceu uma palestra no Partido Social-Democrata Independente Alemão (USPD) sobre o *Cristianismo e Socialismo* que deu forma ao artigo *O socialismo como questão da igreja*. Esses são os primeiros escritos do socialismo religioso de Tillich que se juntam a sua palestra sobre a teologia da cultura e à preleção sobre os problemas sociais do presente. A ética, aliás, era uma grande preocupação de Tillich nesse período, uma ética abrangente que abordasse as questões não apenas religiosas, mas culturais, sociais, políticas e econômicas.

Sua teologia será aprofundada nos anos seguintes. Em 1922, publica o artigo sobre o conceito *Kairós* que apresenta com profundidade sua teologia da história onde postula o conceito de *teonomia* dentro dessa teologia, isto é, como irrupção de uma comunidade baseada no incondicional, comunidade que surge do *kairós*. Esse texto é uma das principais reflexões de Tillich desse período. Mas a ideia de *kairós* seria novamente levantada em 1926, conduzindo agora sua teologia da história e da cultura para um novo lugar, o *realismo crente* de 1927 e o desenvolvimento do conceito de *demônico*. Esses últimos textos já marcam um ponto de virada do pensamento de Tillich, cujo otimismo dos primeiros anos passa a dar lugar a um novo realismo. Esse realismo, entretanto, não é nada desesperador. Ao contrário, é um realismo carregado de fé, um realismo preenchido pelo incondicional, um realismo que se faz transparente

---

<sup>812</sup> STUMME, 1978, p. 30.

<sup>813</sup> STUMME, 1978, p. 23.

à transparência. Em 1929, finalmente, chegou a Frankfurt, no possível auge de sua carreira até então e, paradoxalmente, no período mais sensível da história da República de Weimar. Nascida da ambiguidade, de uma revolução que foi enfrentada pelas forças conservadoras, agora passava a ver a escalada de uma nova força, o nazismo. Tillich enfrentou esse perigo. Dá mais um passo na elaboração de sua proposta teológica e política, chama a uma decisão: a decisão socialista; chama o socialismo a uma decisão. A obra final do período, também complexa e até ambígua, abarca dentro de seu socialismo profético os elementos míticos do romantismo político. A tentativa de oferecer ao socialismo religioso uma profundidade simbólica que dialogasse com os elementos mais originais da cultura só resultou, naquele momento, em cinzas.

Nossa delimitação é essa, abarca a formação do pensamento de Tillich, seus primeiros anos. Ele certamente irá aprofundar, repensar e sistematizar muitos desses conceitos nos Estados Unidos, mas nos interessa as origens de seu pensamento. É nesse período que vemos também o pensador, mais concretamente envolvido com os processos históricos, políticos e culturais de seu povo, seu país. É igualmente sedutor que a análise do período termine com uma decisão. Enganar-se-ia rudemente, porém, quem pensasse que o socialismo é tema apenas no período alemão de Tillich. Emigrado, nos Estados Unidos, “a teologia do socialismo passa para o segundo plano, mas Tillich nunca renegou o seu compromisso socialista, recusando-se em pensar num ‘Além do socialismo religioso’”.<sup>814</sup> Vale dizer novamente, seria um empreendimento quase impossível analisar a obra completa de Tillich desse período em uma tese. E com certeza muitos textos igualmente importantes ficaram de fora. Os textos escolhidos aqui, porém, querem apresentar um panorama suficientemente capaz de demonstrar a formação do pensamento de Tillich, bem como da conexão dos seus conceitos. Em poucas palavras: a teologia da cultura é um método que, mediante a análise das formas, produções, problemas e desafios da cultura, demonstra o incondicional que lhe dá poder de ser e que a chama, a exige em direção a uma cultura preenchida por esse mesmo incondicional e assim supere seu autocentramento. Essa cultura cheia de incondicional e determinada pelo que ele

---

<sup>814</sup> HIGUET, 2017, p. 220.

chama teonomia, o julgamento dessa cultura é o *kairós*, a manifestação concreta e real dessa cultura é um socialismo, isto é, um socialismo religioso.

Estes dois capítulos nos deram a base de uma interpretação da teologia de Tillich, os próximos darão as ferramentas de sua aplicação à nossa realidade. Realizados estes dois capítulos iniciais onde nos debruçamos tanto para o contexto histórico de nascimento dos textos como aos textos em si, para compreendermos a fundo o pensamento de Tillich, é chegado o momento de pensarmos em suas contribuições. Nós começaremos isso no próximo capítulo no qual investigaremos a respeito dos fundamentos do protestantismo brasileiro, suas ênfases teológicas, na forma como lida com a cultura, como expressa seu protesto, como esteve e está envolvido com as situações históricas, políticas e sociais do nosso contexto, bem como investigar os desafios de se realizar a leitura de Tillich e pensar suas contribuições para um contexto diferente, em uma época diferente, em um país em uma situação diferente em relação, por exemplo, à modernidade. São estes os desafios que se colocam nesse momento da pesquisa a fim de alcançar a tese final a respeito das contribuições da teologia tillichiana para a nossa teologia protestante contemporânea.

## 4 O PROTESTANTISMO E A SITUAÇÃO TILLICHIANA NO BRASIL

A proposta dessa pesquisa é investigar a contribuição da teologia da cultura tillichiana para a teologia protestante brasileira. Diante disso, apresentam-se alguns desafios. Há o desafio de definir o que significa essa teologia protestante brasileira, tendo em vista a diversidade religiosa e denominacional da nossa realidade. É preciso, também, buscar as presenças e ausências da teologia de Tillich nela, de maneira a encontrar as contribuições e limitações do pensamento tillichiano para nosso contexto. Há ainda o desafio de que não é possível simplesmente jogar formulações de Tillich anteriores a 1933 para os dias atuais na América Latina e Brasil. É relevante que haja alguma ponte conceitual. Desde o primeiro capítulo, tomamos o cuidado para que Tillich fale por si, e que seu contexto histórico fale por si no lugar de estar subordinado à sua biografia. Aqui é preciso que a realidade brasileira fale por si para que as ferramentas de Tillich sejam realmente relevantes. Pensar as contribuições de Paul Tillich para o protestantismo brasileiro, assim, não é uma tarefa óbvia. Deve sempre ser consciente o questionamento do teólogo anglicano brasileiro Carlos Eduardo Calvani: “como conciliar o pensamento de um teólogo branco, alemão, de formação burguesa e elitista, que nunca pôs os pés na América Latina, com tudo aquilo que eu lera e aprendera dos teólogos da libertação?”.<sup>815</sup>

Ciente desses problemas, na primeira seção, chamada *A Correlação entre Tillich e o Protestantismo no Brasil*, iremos investigar a recepção de Tillich na teologia brasileira e o panorama do(s) protestantismo(s) brasileiro(s) e assim observar a pertinência do teólogo da cultura para o mesmo, bem como a caracterização do fenômeno protestante no Brasil. Essa caracterização parte do problema da cultura e de como as diversas correntes do protestantismo se relacionam com a mesma. A pergunta central da seção é pela maneira como a teologia tillichiana da cultura pode contribuir com a teologia protestante brasileira. Não queremos realizar um estado da arte de tudo o que já fora pesquisado e publicado a respeito de Tillich no Brasil, porque seria uma tarefa extremamente dispendiosa. Não é preciso repetir que Paul Tillich é um dos teólogos mais importantes não só do século XX, mas, quiçá, da história da

---

<sup>815</sup> CALVANI, Carlos Eduardo. **Entre Tillich e a Teologia da Libertação**: reflexões pastorais na pós-modernidade. In: CORRELATIO, 2009, v. 8 n. 15. p. 103.

teologia. Tampouco reafirmar que sua teologia é tão ampla que permita tantos desdobramentos possíveis como se pode muito bem observar por artigos, dissertações e teses escritas em diálogo com Tillich. Nosso caminho, entretanto, procura pelo ponto em que é possível estabelecer a relação da teologia tillichiana em sua formação e organização e a situação do protestantismo no Brasil. Dado isso, a segunda seção, chamada *Buscando Pontes de Correlação entre Tillich e os Desafios do Protestantismo Brasileiro*, mapeará os desafios contemporâneos à elaboração de uma teologia protestante da cultura e as consequências que esta deve assumir. Para isso, conceituará a cultura para além das produções culturais e artísticas, mas compreendendo-a como um elo entre a subjetividade do indivíduo e a objetividade da sociedade, por exemplo, na política. O trabalho de pesquisa que os dois primeiros capítulos apontaram, conduz-nos agora para uma compreensão da teologia da cultura como uma teologia do socialismo religioso, e isso significa que a teologia da cultura assume um papel libertador e formativo de uma consciência teológica da libertação. Portanto, essa seção estabelecerá essa relação entre teologia da cultura e movimento profético, libertador e socialista. Ao final do capítulo queremos levantar os desafios e as tarefas que serão respondidas no próximo (e último) capítulo, no que se apresentará nossa contribuição para o debate teológico a partir de Tillich na realidade brasileira.

#### **4.1 A CORRELAÇÃO ENTRE TILlich E O PROTESTANTISMO NO BRASIL**

Nesta seção, queremos analisar a recepção de Tillich no Brasil no contexto do protestantismo brasileiro e a revelância de uma teologia da cultura no meso. A recepção do pensamento de tillich se deu a partir de diferentes acentos. Os teólogos alemães Werner Schüssler e Erdmann Sturm, ao comentarem as contribuições da teologia de Tillich à América Latina, destacam, primeiramente, o “princípio protestante” como “um critério de avaliação dos movimentos sociais e políticos e de crítica à idolatria do mercado e do dinheiro”. Em segundo lugar, apontam a “mística” de Tillich como importante para a teologia latino-americana dialogar com a religiosidade do continente e o cenário de mercado religioso.<sup>816</sup> Jorge Pinheiro, na apresentação ao

---

<sup>816</sup> „ein Kriterium zur Bewertung sozialer und politischer Bewegungen und zur Kritik des Götzendienstes des Marktes und des Geldes“. SCHÜSSLER, Werner; STURM, Erdmann. **Paul Tillich: leben, werk, wirkung**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007. p. 240.

livro *Teologia da Cultura*, define a teologia de Tillich como feita a partir do contexto histórico e cultural<sup>817</sup> e aponta três elementos dessa postura metodológica: a) a correlação de mensagem e situação, ou seja, a teologia que responde a perguntas e/ou desafios que o contexto postula; b) o simbólico contra o dogmatismo e idolatria – e poderíamos incluir o fundamentalismo –, isto é, por partir e ser correlacionada com a cultura contextual não se apresenta, e nem poderia, como uma teologia feita de cima para baixo; e c) o “princípio protestante”, elemento de crítica contra a reivindicação absoluta de qualquer instância humana seja ela política, econômica, cultural e/ou religiosa.

Carlos Calvani, por sua vez, identifica alguns elementos de encontro entre a teologia de Tillich e a teologia latino-americana. O primeiro deles é a ambiguidade.<sup>818</sup> Tanto Tillich como a teologia da América Latina reconhecem a vida como uma esfera de ambiguidade, de contradições. Reconhecer e assumir isso como uma chave teológica é o primeiro passo de uma teologia a partir da situação. Tillich e os teólogos latino-americanos se encontram ao destacar uma leitura teológica da esfera política, e para Calvani, a tríade “amor, poder e justiça” se trata do segundo elemento de encontro entre as duas teologias.<sup>819</sup> O tema da ambiguidade é particularmente importante para se entender que todas as iniciativas humanas, incluindo as mais justas, carregam em si a contradição, unindo criatividade e destrutividade, isto é, um caráter “demônico”. É uma condição de ser, simultaneamente, justo e pecador.<sup>820</sup> Na mesma linha, e já destacado acima, o *princípio protestante* é uma chave de encontro entre Tillich e a teologia contemporânea no contexto latino-americano, isto é, o espírito crítico da teologia frente à realidade e situação.<sup>821</sup> O quarto é a *teologia da cultura* e o reconhecimento, importante para a América Latina, de que toda teologia dialoga com a cultura e que toda cultura possui profundidade teológica.<sup>822</sup> Uma leitura de Tillich no continente latino-americano significa uma leitura dessa profundidade na cultura específica e complexa de nosso continente. Esses dois são os mais importantes se considerarmos a delimitação do período que investigamos. Calvani ainda propõe um

---

<sup>817</sup> PINHEIRO, Jorge. Tillich, teólogo da cultura. p. 9-31. In: TILLICH, Paul. **Teologia da Cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009. p. 15.

<sup>818</sup> CALVANI, 2009, p. 108.

<sup>819</sup> CALVANI, 2009, p. 110.

<sup>820</sup> CALVANI, Carlos Eduardo. **Teologia da arte**. São Paulo: Fonte Editorial/Paulinas, 2010. p. 199.

<sup>821</sup> CALVANI, 2009, p. 112-113.

<sup>822</sup> CALVANI, 2009, p. 113.

quinto e último elemento, a coragem de ser,<sup>823</sup> elemento esse já trabalho na nossa dissertação de mestrado<sup>824</sup> e uma importante ferramenta para a análise da ansiedade individual e coletiva da sociedade latino-americana.

Há ainda outros pontos de encontro, diálogo e debate. Paulo Leal propõe um diálogo da teologia de Tillich com a Teologia da Libertação, especialmente com Juan Luís Segundo, através do método de correlação. Afirma Leal:

A própria constituição de suas perspectivas representa um olhar crítico e catalisador. *Crítico* porque percebem a realidade teológica através de *suspeitas* (Segundo) e através de uma postura dialogal esclarecedora (Tillich). O olhar *catalisador* manifesta o estímulo sempre marcante de se repensar a teologia, nunca deixando-a em estado satisfatório, isenta de ambiguidades.<sup>825</sup>

Carlos Cunha também se baseia no método de correlação para dialogar a teologia de Paul Tillich com a Teologia Pública, isto é, dos espaços fronteirços. Nesse ponto, Cunha cita o pensador indiano Homi Bhabha, para o qual “as regiões fronteiriças são ideais para a construção de identidades porque favorecem a articulação de diferenças culturais num movimento de deslocamento e sobreposição de diferenças”.<sup>826</sup> O espaço fronteirço só pode ser lugar para diálogo relacional, isto é, “para uma vivência aberta à interação entre os dialogantes”.<sup>827</sup> É preciso ter consciência, contudo, que essa relação também é carregada de tensões. Para Cunha, o método tillichiano procura, através da ideia de profundidade, mergulhar nesse espaço fronteirço em direção ao “centro” profundo, onde as distâncias da superfície aproximam-se.<sup>828</sup> A ênfase no caráter dialogal do método de correlação deve sempre levar em conta o poder da ambiguidade, igualmente importante para a teologia tillichiana. É ao que chama a atenção o teólogo luterano brasileiro André Musskopf, ou seja, que a superação da diferença não pode ser atingida plenamente antes do

---

<sup>823</sup> CALVANI, 2009, p. 115.

<sup>824</sup> DUMER, Pablo Fernando. **O ser humano entre a angústia e a coragem**: uma antropologia teológica para a pós-modernidade. São Leopoldo, RS, 2017. 128 p. Dissertação (Mestrado) - Faculdades EST, Programa de Pós-Graduação, São Leopoldo. 2017.

<sup>825</sup> LEAL, Paulo R. B. **Método teológico da libertação e método da correlação**: desenvolvimento da textura das metodologias teológicas em Juan Luís Segundo e Paul Tillich. In: CORRELATIO, 2014, v. 13, n. 26. p. 138.

<sup>826</sup> CUNHA, Carlos. **Paul Tillich e a Teologia Pública no Brasil**: O contributo do método da correlação de Paul Tillich à epistemologia da teologia pública no Brasil no contexto do pensamento complexo e transdisciplinar. São Paulo: Garimpo Editorial, 2016. p. 191.

<sup>827</sup> CUNHA, 2016, p. 192.

<sup>828</sup> CUNHA, 2016, p. 234.

final da história, pois é característico da vida ser ambígua.<sup>829</sup> E essas são apenas algumas das muitas leituras de Tillich que são realizadas a partir do Brasil. Já dialogamos e dialogaremos ainda com outras. Como o próprio Tillich se estabeleceu como um teólogo (e pensador) de fronteira, aqueles que se propõem a atualizar sua teologia não se esquivam de levar o pensamento de Tillich para novas fronteiras. É preciso, nessa tarefa, entender as fronteiras que são atravessadas nessas leituras. A história do protestantismo do nosso continente é carregada de travessias e de caminhos barrados, e sua(s) teologia(s) reflete(m) essa história. Observá-las é encontrar o caminho que pode cruzar com a contribuição de Tillich a um protestantismo da cultura.

#### 4.1.1 Atravessando o Atlântico e os Trópicos

Não é preciso realizar aqui uma história da recepção de Paul Tillich no Brasil, trabalho já realizado por Calvani. Importante é destacar que a recepção inicial da obra de Tillich, que se iniciou nos anos 50, foi de sua produção estadunidense. Inclusive a primeira obra traduzida de Tillich para o português foi *A Coragem de Ser* em 1972. Mas sua reflexão sobre o socialismo do período alemão ainda era pouco conhecida no país.<sup>830</sup> A partir dos anos noventa surgiu, na Universidade Metodista de São Paulo, um grupo de pesquisa da teologia tillichiana,<sup>831</sup> ato que só seria repetido pelos luteranos da Escola Superior de Teologia nos anos 2000.<sup>832</sup> Qualquer leitura da recepção de Tillich no Brasil aponta uma preponderância da fase estadunidense de Tillich. Isso não é nem um pouco estranho se atentarmos para o próprio protestantismo no Brasil. Grande parte do universo protestante brasileiro vem dos Estados Unidos da América e não da Europa, conforme atenta Antônio Mendonça.<sup>833</sup> A maior parte da tradição teológica protestante brasileira, assim, está ligada ao protestantismo de fala inglesa, desde anglicanos, metodistas, presbiterianos, batistas, pentecostais, etc, por intermédio dos Estados Unidos da América. A tradição teológica

---

<sup>829</sup> MUSSKOPF, André Sidnei. **Via(da)gens Teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil.** São Paulo: Fonte Editorial, 2012. p. 334-335.

<sup>830</sup> CALVANI, 2010, p. 378-379.

<sup>831</sup> CALVANI, 2010, p. 380.

<sup>832</sup> CALVANI, 2010, p. 383.

<sup>833</sup> MENDONÇA, Antônio G. Evolução e configuração atual do protestantismo no Brasil. p. 11-59. In: MENDONÇA, Antônio G.; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao Protestantismo no Brasil.** São Paulo: Loyola, 1990. p. 17.

ligada à Europa, e especialmente à fala alemã (incluindo-se suíços) se faz mais presente no protestantismo chamado de imigração, a exemplo dos luteranos. Tillich é um nome importante nesse diálogo por realizar a ponte entre os protestantismos de tradição alemã e inglesa. Diante dessas duas bases linguísticas do protestantismo, nós temos a representação das suas grandes famílias confessionais: o luteranismo e o calvinismo. Segundo Mendonça, o calvinismo encontrou adeptos “mais entre os dominados do que entre os dominantes”, como camponeses e o proletariado das cidades do século XVI. Ao contrário do luteranismo apoiado pelos governantes e imposto de cima para baixo, o calvinismo, a menos na esfera religiosa, construiu desde cedo bases democráticas de governo.<sup>834</sup> Isso, contudo, não significa que o calvinismo tenha rompido com a “teologia política medieval” de pensar a religião seja “como” política, seja como “subsidiária da” política,<sup>835</sup> e dividiam-se entre “republicanos” e “teocráticos”.<sup>836</sup> Rubem Alves, por exemplo, pensa contrariamente. Para ele, o calvinismo é estranho à democracia, pois pretende “estabelecer um sistema totalitário de controle de vida dos cidadãos, sob a orientação da Palavra de Deus”. O luteranismo, por outro lado, não possuía pretensões de regulação da vida pública, reconhecendo a autonomia do Estado e da sociedade.<sup>837</sup> É a linha de pensamento do sociólogo alemão Max Weber, para quem o calvinismo dos séculos XVI e XVII “seria para nós a forma simplesmente mais insuportável que poderia haver de controle eclesiástico do indivíduo”.<sup>838</sup>

Enquanto o protestantismo na Europa se caracterizava pela ligação entre Igreja e Estado, as “Igrejas Territoriais” (*Landeskirchen*) ou “Igrejas do Povo” (*Volkskirchen*), a experiência estadunidense desenvolveu o fenômeno do denominacionalismo, onde nenhuma denominação poderia arrogar-se ser dona da verdade. É, ou pelo menos deveria ser, essencialmente ecumênico.<sup>839</sup> No início da colonização dos Estados Unidos da América, houve a tentativa, frustrada, de

---

<sup>834</sup> MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1984. p. 33-34.

<sup>835</sup> BURITY, Joanildo. Ainda uma chance para o “princípio protestante”? Sobre fé, ideologia e muitas histórias pelo meio... e nas margens. p. 69-91. In: REBLIN, Iuri Andreás; SINNER, Rudolf von. **Reforma: tradição e transformação**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2016. p. 80-81.

<sup>836</sup> BURITY, 2016, p. 79-80.

<sup>837</sup> ALVES, Rubem. **Dogmatismo e tolerância**. São Paulo: Paulinas, 1982. p. 103.

<sup>838</sup> WEBER, Max. **A ética protestante e o 'espírito' do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 31.

<sup>839</sup> MENDONÇA, 1984, p. 45-46.

transplantar o modelo “monoconfessional”, mas esse logo cedeu espaço ao denominacionalismo. De um lado, ele equiparava as igrejas entre si, desde os anglicanos até congregacionais e batistas; de outro, exigiria “delas a adoção de uma teologia civil de adesão sem reservas a um projeto nacional compartilhado”.<sup>840</sup> Católicos também tiveram que adaptar-se ao denominacionalismo. Nos Estados Unidos da América, as igrejas eram todas elas denominações, “diferentes pelos seus nomes, mas equivalentes em seus conteúdos”.<sup>841</sup> Contudo, a fundação dos Estados Unidos da América pelos chamados “pais peregrinos”, puritanos, fugindo da Igreja de Estado da Inglaterra, procurava criar: “Uma civilização cristã segundo o modelo protestante”.<sup>842</sup> O “destino manifesto” tem lugar nessa visão, ou seja, que a expansão política e econômica dos Estados Unidos da América deveria significar também sua expansão religiosa.<sup>843</sup> O modelo religioso do país pretendia “fundar uma sociedade sobre o pacto entre Deus e o povo, espelhado na aliança veterotestamentária e lastreado por uma promessa”.<sup>844</sup>

Esse era o modelo religioso que estava por detrás do movimento missionário que chegou ao Brasil. Aqui, bem como em toda a América Latina, porém, não era possível replicar o modelo. O domínio do catolicismo impedia que o protestantismo se desenvolvesse em um plano igualitário de denominacionalismo, sendo forçado ao gueto e a um estado de ser minoritário. Aqui não era possível que o protestantismo, vindo dos Estados Unidos da América, replicasse o modelo estadunidense, tampouco que o que chegava nas malas dos imigrantes europeus estabelecesse o modelo europeu/alemão.<sup>845</sup> Isso levou a que o protestantismo brasileiro, especialmente o de missão, ficasse mais marcado pelo seu conflito com o catolicismo latino-americano que por sua ligação com o protestantismo histórico.<sup>846</sup> O protestantismo de missão, nesse embate, identificou a cultura brasileira como pagã.<sup>847</sup> Se a cultura da América Latina é permeada pelo catolicismo e a cultura dos Estados Unidos da América pelo

---

<sup>840</sup> BURITY, 2016, p. 81-82.

<sup>841</sup> BURITY, 2016, p. 82.

<sup>842</sup> MENDONÇA, 1984, p. 54.

<sup>843</sup> MENDONÇA, 1984, p. 57.

<sup>844</sup> BURITY, 2016, p. 82.

<sup>845</sup> BURITY, 2016, p. 82-83.

<sup>846</sup> ALVES, 1982, p. 61-62.

<sup>847</sup> VELASQUES FILHO, Prócoro. Deus como emoção: origens históricas e teológicas do protestantismo evangélico. p. 81-109 In: MENDONÇA, Antônio G.; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola. 1990, p. 100.

protestantismo, uma conversão para o protestantismo significava também uma conversão à cultura estadunidense e a negação da cultura latino-americana.<sup>848</sup> O que esse protestantismo procurou foi criar uma cultura protestante, liberal no sentido político e econômico, conseqüentemente com foco na tradição educacional.<sup>849</sup> Chegando a um espaço cultural alheio, viu-se como um estranho no ninho.<sup>850</sup> Se o catolicismo formou-se no Brasil como conquista espiritual, produto da colonização ibérica, as missões protestantes chegam aqui como um produto do “destino manifesto” dos Estados Unidos da América.<sup>851</sup> O protestantismo brasileiro, assim, nasce da negação da cultura do país no qual estava se estabelecendo,<sup>852</sup> produzindo pouco impacto na cultura e na política brasileiras.<sup>853</sup>

Diversas tipologias que tentam dar conta das particularidades dos protestantismos brasileiros e latino-americanos já foram realizadas, como do metodista brasileiro Prócoro Velasques Filho<sup>854</sup> e o metodista argentino José Míguez Bonino, que prefere falar em “rostos do protestantismo”. O chamado “rosto liberal”, Bonino identifica com o processo de modernização da América Latina.<sup>855</sup> Segundo o metodista brasileiro, essa é a linha predominante do projeto do Congresso do Panamá, em 1916, e a ênfase inicial do protestantismo na fundação de escolas.<sup>856</sup> A Conferência missionária de Edimburgo, em 1910, havia considerado a América Latina cristã por conta da presença católica. Mas para o Congresso do Panamá, o continente era pagão, já que a Igreja Católica teria, no seu entender, cometido apostasia.<sup>857</sup> Um segundo rosto, chamado de “evangélico”, se caracterizava por uma escatologia extra-histórica e, por conseqüência, uma eclesiologia contracultural, hostil à adaptação ao

---

<sup>848</sup> ALVES, Rubem. **Protestantismo e repressão**. São Paulo: Ática, 1979. p. 237.

<sup>849</sup> VELASQUES FILHO, 1990, p. 104-105.

<sup>850</sup> MENDONÇA, Antônio G. Vocação ao fundamentalismo: introdução ao espírito do protestantismo de missão no Brasil. p. 133-144. In: MENDONÇA, Antônio G.; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1990. p. 135.

<sup>851</sup> MENDONÇA, 1990, p. 137.

<sup>852</sup> MENDONÇA, 1990, p. 143.

<sup>853</sup> MENDONÇA, 1984, p. 9.

<sup>854</sup> VELASQUES FILHO, Prócoro. Protestantismo no Brasil: da teologia à liturgia. p. 145-170. In: MENDONÇA, Antônio G.; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1990. p. 148-149.

<sup>855</sup> BONINO, José Míguez. **Rostos do Protestantismo Latino-Americano**. 2. ed. rev. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2013. p. 11.

<sup>856</sup> BONINO, 2013, p. 20.

<sup>857</sup> TRABUCO, Zózimo. **À direita de Deus, à esquerda do povo: protestantismos, esquerdas e minorias (1974-1994)**. Salvador: Sagga, 2016. p. 41-42.

mundo, de cruzada e batalha entre o evangelho e o mundo.<sup>858</sup> Desenvolve-se, sobretudo, nos Estados Unidos da América do final do século XIX, a ideia de uma cultura cristã, a “*América cristã*” que se posiciona contra o papa, ou seja, o catolicismo, os muçulmanos e a *Kultur* (cultura) alemã, por enxergá-la como o berço do liberalismo teológico. Após os eventos da Primeira Guerra Mundial, a derrota da Alemanha e a Revolução Russa nesse intercurso (1917), o comunismo substitui a *Kultur* como anticristo.<sup>859</sup> Disso decorre o anticomunismo característico de amplos setores do protestantismo até hoje. A história do protestantismo, então, carrega um direcionamento cultural e contracultural, o que iremos aprofundar mais abaixo. Religião e cultura sempre estão em relação, ainda que essa seja de tensão. Na compreensão das travessias do protestantismo brasileiro é preciso observar um fenômeno próprio, chamado de protestantismo de imigração.

#### 4.1.2 Proselitismo ou Gueto!

Para Mendonça, há no catolicismo um ajustamento à cultura brasileira e no protestantismo de imigração, como entre os luteranos, há (ou havia) um ajustamento à cultura religiosa europeia, ou alemã, no caso. No protestantismo de missão, como os presbiterianos, por exemplo, a ligação é com a cultura estadunidense.<sup>860</sup> Mas da mesma forma que o protestantismo de missão se caracterizou pelo seu anticatolicismo, a introdução do catolicismo na América Latina, no contexto da Contrarreforma, caracterizou-se como uma reação ao protestantismo.<sup>861</sup> Era comum a referência a luteranos, mas como conceito expandido para nomear qualquer heresia, rebeldia ou como referência a qualquer má atitude,<sup>862</sup> ou seja, o termo luterano como sinônimo de imoralidade. A evangelização da América Latina se dá na coincidência de um processo de expansão colonial de nações católicas, Espanha e Portugal, e a reação à Reforma na Europa central. Lembrando, a Espanha colonizadora e o Sacro Império Romano Germânico tinham o mesmo soberano Habsburgo. Concentrando-se

---

<sup>858</sup> BONINO, 2013, p. 35-36.

<sup>859</sup> BONINO, 2013, p. 36-37.

<sup>860</sup> MENDONÇA, 1990, p. 25.

<sup>861</sup> WIRTH, Lauri Emilio. Martinho Lutero, Bartolomeu de Las Casas e a fé dos Outros. p. 91-112. In: HOFFMANN, Martin; BEROS, Daniel Carlos; MOONEY, Ruth (Orgs.). **Radicalizando a reforma: outra teologia para outro mundo.** São Leopoldo, RS: Sinodal, Faculdades EST, 2017. p. 101.

<sup>862</sup> WIRTH, 2017, p. 106.

no caso do chamado protestantismo de imigração, houve a coincidência entre comunidade religiosa e comunidade cultural, o que lhe deu uma estabilidade inicial, coisa que não havia no protestantismo de missão. Daí a ênfase missionária no processo educacional como modo de influenciar a cultura brasileira e, assim, estabelecer uma comunidade cultural própria. Em ambos os casos, a relação entre comunidade religiosa e cultural é central. Bonino comenta sobre essa relação através do chamado “rosto étnico” do protestantismo. No caso do catolicismo, ele foi “trasladado” da Europa para a América mediante conquista e imposição à população indígena e depois africana. Mas o protestantismo de imigração é trasladado junto com seu “povo”, sua própria comunidade cultural.<sup>863</sup> Aos olhos do protestantismo de missão, o protestantismo “étnico” era “catolizante”, aos olhos desse, as igrejas de missão eram “proselitistas” e uma ameaça à “igreja do povo” (*Volkskirche*).<sup>864</sup> A comunicação entre esses protestantismos foi, e de certo modo ainda é, deficitária. No lugar de partir para uma missão proselitista, o protestantismo imigrante luterano voltou-se ao gueto cultural, para não dizer étnico.

A relação entre igreja e etnia também é tema do trabalho de Martin N. Dreher em *Igreja e Germanidade*. Nesse estudo da formação do luteranismo no Brasil, Dreher aponta que o empreendimento eclesiástico estava associado à preservação não só da fé protestante luterana em um país esmagadoramente católico, mas igualmente de sua língua e cultura.<sup>865</sup> Também no protestantismo de imigração, especificamente no caso do que Vítor Westhelle chama de “luteranismo de transplante”, o estabelecimento de escolas era uma de suas principais características. Em diversos casos a escola era constituída antes do templo e antecederam a organização de sínodos ou igreja nacional. A formação de comunidades eclesiásticas servia, assim, para a manutenção de escolas e preservação da cultura e língua alemãs. A igreja, por assim dizer, antes de ser luterana era alemã.<sup>866</sup> Diferente, então, do protestantismo de missão que adentrava em outra cultura, o protestantismo de imigração tornou-se refém de sua própria cultura, sem o objetivo de evangelizar ou transformar a cultura

---

<sup>863</sup> BONINO, 2013, p. 70.

<sup>864</sup> BONINO, 2013, p. 73.

<sup>865</sup> DREHER, Martin N. **Igreja e Germanidade**. 2. ed. rev. e amp. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2003. p. 15-16.

<sup>866</sup> WESTHELLE, Vítor. Considerações sobre o etno-luteranismo latino-americano. p. 195-218. In: WESTHELLE, Vítor. **Através do tempo e do espaço**: reflexões de uma teologia luterana de alma latino-americana. São Leopoldo: EST, 2018. p. 204-205.

que a rodeava.<sup>867</sup> A igreja transformou-se em um “reduto cultural”, o seu último frente ao risco de diluição e sua liturgia servia a esse propósito.<sup>868</sup> A função escolar também era distinta entre o protestantismo de missão e o de imigração. No primeiro, o objetivo era educar para uma nova cultura, no segundo, a preservação da cultura do grupo.

Ao analisar o protestantismo de imigração, Rubem Alves destaca o choque cultural dos imigrantes alemães e o caráter desse protestantismo na preservação de sua unidade cultural. Diz ele: “seu segredo, seu sagrado”. Mas no caso do protestantismo de missão que vinha dos Estados Unidos da América, a intenção não era preservar um espaço cultural, mas invadir o espaço que já havia e criar um novo.<sup>869</sup> Diferente da missão que se fazia na África ou Ásia, aqui os missionários adentravam um espaço já cristão, batizado e crismado, mas acusado pelos missionários de um “paganismo mascarado”. Por isso, as missões estadunidenses não realizam um transplante do protestantismo dos Estados Unidos da América para o Brasil, antes, criou um protestantismo próprio e fortemente marcado pelo anticatolicismo,<sup>870</sup> e contracultural em relação à experiência da cultura latino-americana, desconfiado, inclusive, da teologia europeia.<sup>871</sup> Rubem Alves chama a experiência protestante no Brasil de “paroquialismo”, isto é, um isolamento do protestantismo das discussões teológicas mundiais, particularmente europeias, e um isolamento em relação à vida cultural e social do Brasil.<sup>872</sup> Se definimos esses dois tipos como os principais do protestantismo histórico, o de missão, fortemente marcado pelo “destino manifesto” estadunidense, e o de imigração, caracterizado pela guetização cultural alemã, deparamo-nos com uma formação do protestantismo no Brasil, constituído pela experiência do problema da relação entre religião e cultura. Pensar uma teologia da cultura para o protestantismo brasileiro se torna, assim, uma necessidade. Mas no seu desenvolvimento a partir de sua formação, o(s) protestantismo(s) brasileiro(s) ensaiou relações mais abertas e fecundas com a cultura e a sociedade brasileira, relações essas carregadas de tensões e ambiguidades.

---

<sup>867</sup> WESTHELLE, 2018, p. 206-207.

<sup>868</sup> WESTHELLE, 2018, p. 208-209.

<sup>869</sup> ALVES, 1982, p. 154-155.

<sup>870</sup> ALVES, 1982, p. 156-157.

<sup>871</sup> ALVES, 1982, p. 164.

<sup>872</sup> ALVES, 1982, p. 166.

### 4.1.3 Fronteiras e Protestos

Antes do golpe de 1º de abril de 1964 no Brasil, havia um “fervilhamento político-social” no país, quase um *kairós*, e para Rubem Alves “era inevitável que alguma transformação profunda acontecesse”.<sup>873</sup> Muitos processos históricos maturavam-se nesse momento. Segundo os estudos do historiador Zózimo Trabuco, organizava-se a nível mundial o movimento ecumênico nos anos pós-Segunda Guerra Mundial. O Conselho Mundial de Igrejas (CMI) é contemporâneo da Organização das Nações Unidas (ONU), de 1948, e o CMI republicou a Declaração Universal dos Direitos Humanos mostrando seu engajamento com a reconstrução espiritual e eclesial após a catástrofe da guerra e especialmente do holocausto. Também é importante, nesse período, a chegada do missionário presbiteriano estadunidense, Richard Shaull em 1952 ao Brasil, atuando como professor no Seminário Presbiteriano do Sul, em Campinas, onde estudou Rubem Alves. O missionário publicou, em 1953, o livro *O Cristianismo e a revolução social*.<sup>874</sup> A grande influência teológica desse movimento era Karl Barth, suíço e reformado, e sua teologia do Reino de Deus, bem como o testemunho da vida e atuação de Dietrich Bonhoeffer, alemão e luterano, e a Igreja Confessante,<sup>875</sup> ambos teólogos engajados contra o nazismo e seus ecos no protestantismo alemão. Mas Trabuco ainda destaca a importância de Paul Tillich na formação teológica de Shaull, através do Socialismo Religioso.<sup>876</sup>

Os anos seguintes ao fim da Segunda Guerra Mundial foram, portanto, de intensa criatividade teológica e eclesial no mundo e no Brasil, especialmente em diálogo com os movimentos revolucionários da América Latina, cujo símbolo mais brilhante é a Revolução Cubana de 1959. O *kairós* que ocorrera na Alemanha após a Primeira Guerra Mundial, e que alimentou o socialismo religioso nas terras para além do Reno, inspirava agora os brasileiros a pensar a correlação entre o cristianismo e socialismo<sup>877</sup> quanto ao papel religioso na reconstrução social. O desenvolvimentismo e progressismo dos anos 50 foram, assim, dando lugar à categoria de “libertação” e a tese de Rubem Alves, em 1968, é pioneira em estabelecê-la como categoria

---

<sup>873</sup> ALVES, Rubem. Sobre Deuses e Caquis. p. 9-44. In: ALVES, Rubem. **Da esperança**. Campinas: Papyrus, 1987. p. 25.

<sup>874</sup> TRABUCO, 2016, p. 50-51.

<sup>875</sup> TRABUCO, 2016, p. 55-56.

<sup>876</sup> TRABUCO, 2016, p. 58-59.

<sup>877</sup> TRABUCO, 2016, p. 61.

teológica.<sup>878</sup> Mas esses anos de maior intensidade na gestação dessa teologia, isto é, os anos 60, também são os anos mais *demônicos* desse período: o golpe de 1964 e o endurecimento do regime em 1968 através do Ato Institucional número 5 da ditadura civil-militar brasileira. Esse período levou ao exílio, amparados pelo CMI, líderes e intelectuais protestantes<sup>879</sup> e desarticulou institucionalmente esse setor do protestantismo brasileiro.<sup>880</sup> O *kairós* no protestantismo brasileiro foi rapidamente sufocado pelo poder *demônico*, mas não sem deixar algumas sementes.

#### **4.1.3.1 Uma nova esperança**

O Socialismo Religioso brasileiro era tardio se comparado com seu surgimento na Europa e nos Estados Unidos da América.<sup>881</sup> Sua inserção no Brasil tem por marcas, para Trabuco, a obra de Richard Shaull sobre o cristianismo e a revolução social de 1953 e a palestra de João Dias de Araújo em 1962 por ocasião da Conferência do Nordeste, bem como a teologia da revolução, também de Shaull em 1966, e a tese sobre uma teologia da libertação de Rubem Alves em 1968, além de diversas outras experiências e publicações nos anos seguintes.<sup>882</sup> O fenômeno, porém, ganhou força no ambiente católico pós-Vaticano II e, especialmente, a Conferência de Medellín, em 1968. Dos frutos desse desenvolvimento é preciso destacar o livro *Teologia da Libertação*, de 1972. Na obra, o dominicano peruano Gustavo Gutiérrez lida com o problema da relação da igreja com o mundo, isto é, da religião com a cultura. Escrevendo a partir do ambiente católico, considera o impacto da herança da ideia de cristandade na qual a igreja é entendida como “depositária exclusiva da salvação”. Nesse pensamento não há autonomia do mundo e a autoridade da igreja não pode ser questionada. Ocorreu que tanto a Reforma do século XVI como os eventos da Revolução Francesa abriram brechas nesse pensamento, pelo menos em seu fenômeno concreto.<sup>883</sup> Daí seguiu uma lógica de “distinção de planos” entre igreja e mundo. Aqui o mundo como esfera autônoma

---

<sup>878</sup> TRABUCO, 2016, p. 69.

<sup>879</sup> TRABUCO, 2016, p. 81-82.

<sup>880</sup> TRABUCO, 2016, p. 85-86.

<sup>881</sup> TRABUCO, 2016, p. 177-178.

<sup>882</sup> TRABUCO, 2016, p. 194.

<sup>883</sup> GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação: perspectivas**. São Paulo: Loyola, 2000. p. 108-109.

adquire mais consistência: “A edificação da cidade terrena”, em referência às duas cidades de Agostinho, “tem, pois, consistência própria”. O mundo adquire vida, dinâmica e é reconhecido como um poder próprio. Isso significa que não cabe mais à Igreja a edificação, construção do mundo, e muito menos ao sacerdote intervir na política.<sup>884</sup> Igreja e política são separadas, bem como religião e cultura. Separação gera, com o tempo, indiferença. Não só o mundo não pode mais ser edificado pela igreja como a igreja torna-se indiferente aos ares de sopram a partir do mundo.

Para Gutiérrez, o esquema de distinção de planos, a separação entre Igreja-mundo criou entraves à ação pastoral.<sup>885</sup> Um dos principais motivos para a crise no modelo de distinção de planos é a descoberta do pobre, sua exploração e a consequente tomada de consciência que a abstenção do religioso/sacerdote da ação política dos pobres era tomar parte do *status quo* de poder e exploração.<sup>886</sup> Para o teólogo peruano, a distinção de planos é uma proposta teológica e pastoral insuficiente. Primeiramente irá abordar o tema da autonomia do mundo, ou seja, da secularização, de maneira positiva. Gutiérrez entende aqui o processo de secularização, de afirmação da autonomia, como uma afirmação antropológica do ser humano “como uma subjetividade criadora”, que torna as pessoas “mais plenamente humanas”, livres da tutela da autoridade religiosa.<sup>887</sup> O teólogo católico recorre aqui ao teólogo luterano Dietrich Bonhoeffer, segundo o qual a igreja é colocada diante de um mundo adulto (*mündig*) e, se antes, o mundo era visto a partir da igreja, a situação doravante seria inversa: “a Igreja é vista a partir do mundo”, com todas suas consequências.<sup>888</sup> O outro problema da distinção entre igreja e mundo é que se faz aí um dualismo entre o sagrado e profano, sobrenatural e natural.<sup>889</sup> A crise desse dualismo leva a pensar em uma “vocação única para a salvação”, que quebra as barreiras dessa dicotomia e afirma a presença de uma graça toda abrangedora. Nas palavras do autor: “A consequência mais imediata desta perspectiva é que as fronteiras entre vida de fé e tarefa terrestre, Igreja e mundo, tornam-se mais fluidas”.<sup>890</sup> Conforme já vimos, a pergunta central do movimento de socialistas religiosos do

---

<sup>884</sup> GUTIÉRREZ, 2000, p. 112-113.

<sup>885</sup> GUTIÉRREZ, 2000, p. 115-116.

<sup>886</sup> GUTIÉRREZ, 2000, p. 117-118.

<sup>887</sup> GUTIÉRREZ, 2000, p. 119-120.

<sup>888</sup> GUTIÉRREZ, 2000, p. 121.

<sup>889</sup> GUTIÉRREZ, 2000, p. 123.

<sup>890</sup> GUTIÉRREZ, 2000, p. 126-127.

círculo de Berlim era a correlação entre os movimentos revolucionários e a teologia luterana, mediante uma interpretação do símbolo do Reino de Deus.<sup>891</sup>

No livro *A teologia de Paul Tillich: utopia, esperança e socialismo*, de 2017, Etienne Higuét faz interessantes correlações entre Tillich e a Teologia da Libertação. Tillich, no seu tempo, também elaborou uma teologia frente às perguntas de uma sociedade em crise. O movimento do socialismo religioso pretendia ir além daquela “distinção de planos” entre o transcendentalismo luterano e o mundo autônomo.<sup>892</sup> A crise da derrota na guerra, do fim do Império alemão e a convulsão social também colocava em xeque a tradicional ausência luterana dos movimentos sociais, exigia uma nova reflexão teológica que reposicionasse a relação entre religião e cultura, entre fé e sociedade.<sup>893</sup> O símbolo dessa relação é o Reino de Deus, imanente e transcendente ao mesmo tempo, que “abrange a vida em todas as dimensões, abrange pessoa e comunidade, moral e política, paz e justiça, etc. e evoca especialmente a importância do domínio sócio-político”.<sup>894</sup> Outro símbolo importante é o “princípio protestante” que protesta contra e coloca sob juízo qualquer “absolutização de uma realidade finita e fornece o critério último de toda realização do Incondicionado nas condições da existência”. Como protesto à absolutização das realidades finitas, abre-as para receber o Incondicionado, criando uma realidade “teônoma”, isto é, uma autonomia transparente ao Incondicionado.<sup>895</sup>

A Teologia da Libertação, no seio da situação latino-americana, trouxe também uma nova perspectiva eclesiológica. Não se tratava de ser uma igreja que “está presente” no mundo, mas sim que “faz parte” desse, um “descentramento” eclesiológico em direção ao mundo.<sup>896</sup> Gutiérrez propõe pensar a Igreja como sacramento. O termo sacramento aqui significa “o cumprimento e a *manifestação do desígnio salvífico*” de Deus, por meio da qual há o encontro do ser humano com Deus “na história, não porque Deus venha da história mas porque a história vem de Deus”.<sup>897</sup> O que o teólogo peruano propõe é repensar a igreja e sua missão como

---

<sup>891</sup> HIGUET, Etienne. **A teologia de Paul Tillich: utopia, esperança e socialismo**. São Paulo: Fonte Editorial, 2017. p. 23.

<sup>892</sup> HIGUET, 2017, p. 168-169.

<sup>893</sup> HIGUET, 2017, p. 175.

<sup>894</sup> HIGUET, 2017, p. 179-180.

<sup>895</sup> HIGUET, 2017, p. 180.

<sup>896</sup> GUTIÉRREZ, 2000, p. 311-312.

<sup>897</sup> GUTIÉRREZ, 2000, p. 317.

sacramento, uma “comunidade sacramental”.<sup>898</sup> Essa comunidade sacramental deseja forjar fraternidade humana, por isso, diante de uma situação que é contrária a isso, que despedaça a fraternidade, oprime e aliena, cabe a essa comunidade ser *denúncia* e *anúncio*. Essa “*denúncia* profética” se dirige, tal como o “princípio protestante”, não só contra as estruturas sociais de opressão, mas contra a sua sacralização, contra a legitimação religiosa dessa e, especialmente, contra a igreja que se faz fiadora das estruturas injustas.<sup>899</sup> Também na teologia tillichiana, conforme destaca Jorge Pinheiro, o “protesto protestante só pode existir em relação à *Gestalt* a qual pertence”, ou seja, há um poder formativo no protestantismo, não apenas negativo, de protestar.<sup>900</sup>

Mas embora possamos encontrar ecos do pensamento tillichiano nos princípios da Teologia da Libertação, essa carrega o impacto de outro grande teólogo do século XX, Jürgen Moltmann e sua *Teologia da Esperança*, de 1964. Segundo Higuete, a teologia da esperança não parte da experiência,<sup>901</sup> em vez disso, é profundamente escatológica.<sup>902</sup> A escatologia de Moltmann parte de uma compreensão de história por “intervenção sobrenatural” onde “o ser humano não produz nada a partir das possibilidades do próprio presente”, ou seja, do ser humano só se espera obediência à ação de Deus.<sup>903</sup> Ela nega qualquer possibilidade advinda a partir do presente e, assim, ecoa ainda a filosofia da história barthiana que já vimos no capítulo anterior, na qual toda ação vem de fora, de Deus, e permanece como oposta à história: “A transcendência não se insere na história, mas permanece acima dela”. Nesse entendimento, “a ação humana criadora” é compreendida unicamente como “um ato de rebeldia”.<sup>904</sup> A cultura seria demasiadamente humana, rebelião contra Deus, em nada transpareceria o sentido último de Deus, mas só a negativa desse. Gutiérrez não comprou essa negatividade escatológica contra a realidade presente. Segundo a leitura de Higuete: “O real guarda algo do poder ontológico do Ser criador e caminha na direção da identidade com a sua essência em razão da

---

<sup>898</sup> GUTIÉRREZ, 2000, p. 319.

<sup>899</sup> GUTIÉRREZ, 2000, p. 328-329.

<sup>900</sup> PINHEIRO, Jorge. **Teologia Socialista: Os caminhos humanos no pensamento de Tillich e Dussel**. São Paulo: Fonte Editorial, 2017. p. 43.

<sup>901</sup> HIGUETE, 2017, p. 114.

<sup>902</sup> HIGUETE, 2017, p. 116.

<sup>903</sup> HIGUETE, 2017, p. 132-133.

<sup>904</sup> HIGUETE, 2017, p. 134-135.

manifestação da realidade do novo ser em Cristo”. Pois, a realidade não é nem totalmente negativa e nem mesmo totalmente positiva. É espaço de ambiguidade e não de contradição. Em vez de uma escatologia da contradição, insere-se na Teologia da Libertação uma escatologia da superação da ambiguidade,<sup>905</sup> e isso é profundamente tillichiano, espelhando os conceitos de “demônico” e “kairós”.

Também não foi o caso de Rubem Alves, pioneiro da Teologia da Libertação protestante. O objetivo inicial de sua tese de doutorado era pensar sobre uma eclesiologia protestante, mas tornou-se “uma meditação sobre a possibilidade de libertação”, dando origem a *Towards a Theology of Liberation* em 1968, o ano do AI-5, três anos antes do trabalho de Gustavo Gutiérrez. Por conselho do editor e para se inserir no debate da, em alta, teologia da esperança, a tese foi publicado com o título *A Theology of Human Hope*. Para o teólogo, contudo, esperança era subjetiva, isso não lhe bastava, a esperança precisava se constituir em política, em libertação.<sup>906</sup> Na tese, Alves lida com “a reconciliação entre a existência e o mundo, entre o subjetivo e o objetivo”.<sup>907</sup> Para o teólogo, quando “a subjetividade invade o mundo do espaço e do tempo, o homem é capaz de criar uma ruptura na história, de produzir uma mudança qualitativa no tempo, mudança que consiste, de fato, no nascimento do novo”.<sup>908</sup> Onde o subjetivo e o objetivo estão irreconciliados, o mundo está fechado tanto à transcendência<sup>909</sup> como ao sujeito e a relação do sujeito com “o mundo objetivo” é de estranheza.<sup>910</sup> Alves entende que, para Barth, a “transcendência não penetra na história, e sim coloca-se contra ela”.<sup>911</sup> A negação da transcendência ao mundo “não aponta um novo amanhã na história”.<sup>912</sup> Já na teologia da esperança de Moltmann, Deus não pode ser encontrado “nem como uma realidade ‘intra’ e nem como realidade ‘extra-mundana’”, mas sim no futuro. Estando no futuro, Deus é uma ausência e, por isso, “não pode ser “apreendido como um ‘ser’”. Ele é esperança, promessa.<sup>913</sup> Assim, é a promessa do futuro que cria a crise do presente e não a crise

---

<sup>905</sup> HIGUET, 2017, p. 138-139.

<sup>906</sup> ALVES, 1987, p. 39-40.

<sup>907</sup> ALVES, 1987, p. 81.

<sup>908</sup> ALVES, 1987, p. 82.

<sup>909</sup> ALVES, 1987, p. 82.

<sup>910</sup> ALVES, 1987, p. 85-86.

<sup>911</sup> ALVES, 1987, p. 93.

<sup>912</sup> ALVES, 1987, p. 96.

<sup>913</sup> ALVES, 1987, p. 104-105.

do presente que cria a esperança do futuro.<sup>914</sup> A esperança não emerge da experiência, da cruz, mas sim do futuro transcendental.<sup>915</sup>

Higuet interpreta que a escatologia de Tillich é ontológica, o que se observa especialmente na *Teologia Sistemática*,<sup>916</sup> mas já podemos observar essa tendência em *A Decisão Socialista*, onde Tillich dialoga a tensão entre a força de exigência e poder de origem. A teonomia, o estado do mundo aberto para Deus, é o alvo da escatologia tillichiana, nas palavras de Higuet: “situação de uma cultura determinada pelo Espírito divino e para Ele orientada, escatologia realizada na cultura”.<sup>917</sup> Essa escatologia não se trata de uma fora da história, mas sim entranhada na história. O pensamento de Tillich é fortemente influenciado por sua formação schellinguiana, que visa superar a antinomia entre a realidade de Deus e do ser humano,<sup>918</sup> em um esforço no qual a realidade é tornada “transparente” à “transcendência”, em que o profano se torna aberto ao sagrado, e comporta esse sagrado (*finitum capax infiniti*), em que a autonomia, do mundo, torna-se teonomia.<sup>919</sup> Higuet, contudo, entende que “Tillich desvaloriza profundamente a história” e que ele “permaneceu prisioneiro de uma filosofia idealista que tendia absorver a ação na contemplação”.<sup>920</sup> A teologia da história de Tillich é tanto uma contribuição como um limite da contribuição de seu pensamento ao protestantismo brasileiro.

#### **4.1.3.2 O império contra-ataca**

Em um texto de 1970, Rubem Alves se pergunta pelo futuro do protestantismo. Repetia aqui o questionamento de Paul Tillich se estaríamos nos encaminhando para o fim da “era protestante”. “Era protestante” quer dizer que o protestantismo possua o poder de criar e “vitalizar uma civilização”. Mas para Alves, não estamos no fim de uma era protestante na América Latina, porque aqui ela nem chegou a começar. Ele envelheceu cedo por sua obsessão pela preservação de suas estruturas.<sup>921</sup> O teólogo,

---

<sup>914</sup> ALVES, 1987, p. 109.

<sup>915</sup> ALVES, 1987, p. 111.

<sup>916</sup> HIGUET, 2017, p. 26-27.

<sup>917</sup> HIGUET, 2017, p. 37.

<sup>918</sup> HIGUET, 2017, p. 68.

<sup>919</sup> HIGUET, 2017, p. 78-79.

<sup>920</sup> HIGUET, 2017, p. 80.

<sup>921</sup> ALVES, 1982, p. 130-131.

aqui, contrapõe estrutura e comunidade e acredita que o protestantismo nasceu como uma redescoberta do valor e papel da comunidade. O “princípio protestante”, para Alves então, é a comunidade. Não é o individualismo que caracterizaria o protestantismo, mas a revitalização da comunidade contra a estrutura.<sup>922</sup> O teólogo enxerga que as estruturas “acabam por colidir com a vida”, essa que é fluida, ao contrário da instituição.<sup>923</sup> Essa situação de contradição deve ser resolvida, segundo o teólogo, pela decisão do princípio protestante contra o protestantismo histórico, citando Tillich.<sup>924</sup> Em vez da preservação da comunidade, através de uma teologia que se deixa afetar pelos desafios históricos da sua situação, mais precisamente, os desafios sociais, o protestantismo procurou, contudo, manter a certeza de sua fé a despeito da história, da situação.<sup>925</sup> A certeza da fé era o problema inerente na conversão, pensada individualmente, e seu consequente desenraizamento, especialmente cultural.<sup>926</sup> Vejamos.

A conversão, sem dúvida, tem lugar central no protestantismo, especialmente no de missão. Segundo Alves, porém, não se trata de uma experiência didática, mas cósmica, de cura, uma experiência de comunhão pessoal.<sup>927</sup> A salvação é, no entendimento do teólogo, uma restauração de uma relação, da qual a ruptura é o pecado.<sup>928</sup> Como essa relação é individual, passa a haver o problema da “certeza da salvação”.<sup>929</sup> A partir desse ponto, a busca da certeza, de um conhecimento que dissolva a dúvida, uma autoridade que tome conta da crise experimentada na conversão, sobrepõe-se estrutura ao indivíduo. O conhecimento e autoridade evocadas pelo protestantismo são a Bíblia.<sup>930</sup> Ao convertido se espera uma submissão a essa autoridade/conhecimento.<sup>931</sup> Viver a relação que se firma após a conversão é uma questão de confissão de uma doutrina e a ruptura com a doutrina é uma ruptura da relação,<sup>932</sup> ou seja, pecado. A ausência de possibilidade de ruptura com a doutrina

---

<sup>922</sup> ALVES, 1982, p. 132-133.

<sup>923</sup> ALVES, 1982, p. 43-44.

<sup>924</sup> ALVES, 1982, p. 49.

<sup>925</sup> ALVES, 1982, p. 68-69.

<sup>926</sup> ALVES, 1982, p. 125-126.

<sup>927</sup> ALVES, 1979, p. 69.

<sup>928</sup> ALVES, 1979, p. 63.

<sup>929</sup> ALVES, 1979, p. 92-93.

<sup>930</sup> ALVES, 1979, p. 97-98.

<sup>931</sup> ALVES, 1979, p. 112.

<sup>932</sup> ALVES, 1979, p. 125.

como conhecimento vale também para esse como autoridade,<sup>933</sup> e a personificação dessa autoridade através de suas lideranças. Se o que vem após a conversão é o conhecimento, o que havia antes, isto é, a pessoa do convertido antes da conversão, é a ignorância e sua subjetividade é diminuída, quando não anulada.<sup>934</sup> Seu papel, então, não é contribuir com novos conhecimentos, senão repetir o conhecimento dado.<sup>935</sup>

Essa análise que Rubem Alves faz do protestantismo se contrasta com a autoimagem que os protestantes têm de si, ou seja, seu “espírito”. Mas para o teólogo, para se compreender “o espírito de um grupo, temos de partir de suas emoções fundadoras. Estas emoções são a matriz emocional a partir da qual o grupo organiza o seu tempo”.<sup>936</sup> Foi o que ele fez em suas obras. O protestantismo narra a si mesmo como um movimento em favor da liberdade, um “espírito da liberdade, da democracia, da modernidade e do progresso”.<sup>937</sup> Uma liberdade que se oporia “contra os ídolos seculares e sagrados”, uma atitude de rebeldia, que assemelharia à teologia da liberdade de Lutero e o *Übermensch* de Nietzsche.<sup>938</sup> Para o catolicismo, contudo, essa liberdade não é um fator positivo, mas de desintegração da civilização ocidental.<sup>939</sup> O protestantismo marcaria, assim, ache-se isso positivo ou negativo, o início da modernidade, bem como do capitalismo, não em uma relação causal, mas sim funcional.<sup>940</sup> Comentando a tese de Max Weber, Alves diz que a modernidade não é expressão da liberdade, mas sim da burocratização. A relação entre o protestantismo e o capitalismo está no ajustamento do protestante à disciplina e ascetismo e não por causa da liberdade.<sup>941</sup> Alves lembra também da crítica de Tillich à modernidade e capitalismo, através do que chama de “situação proletária”.<sup>942</sup>

Então, segundo Alves, embora não se possa interpretar o fechamento em dogmatismos do protestantismo como uma consequência dos eventos de 1964 no

---

<sup>933</sup> ALVES, 1979, p. 127.

<sup>934</sup> ALVES, 1979, p. 129.

<sup>935</sup> ALVES, 1979, p. 131.

<sup>936</sup> ALVES, 1979, p. 29-30.

<sup>937</sup> ALVES, 1982, p. 81.

<sup>938</sup> ALVES, 1982, p. 83-84.

<sup>939</sup> ALVES, 1982, p. 86.

<sup>940</sup> ALVES, 1982, p. 85-86.

<sup>941</sup> ALVES, 1982, p. 89-90.

<sup>942</sup> ALVES, 1982, p. 92.

Brasil, é preciso reconhecer que a situação histórica reforçou o processo que já estava em andamento,<sup>943</sup> e de muito longe. O filósofo do idealismo alemão, Hegel, por exemplo, viu na Reforma uma precursora do iluminismo, mas esse “grito reprimido de liberdade” da Reforma, logo seria substituído pela sua estratificação.<sup>944</sup> O cientista político anglicano Joanildo Burity entende que tópicos “libertários” da Reforma, como a livre interpretação das Escrituras, por exemplo, deram lugar às “sistematizações doutrinárias” e o sacerdócio universal dos crentes, “nunca chegou a se institucionalizar”.<sup>945</sup> O protestantismo tem uma obsessão pela “verdade” e por isso tende a criar “um espaço institucional ideologicamente homogêneo”.<sup>946</sup> Os efeitos do golpe de 1964 e a caça às bruxas que se instaurou no protestantismo tradicional, contudo, minou o movimento ecumênico e da teologia da libertação protestante nascente e abriu, segundo Alves, espaço para o pentecostalismo no protestantismo brasileiro.<sup>947</sup>

Não pode passar despercebido que um quinto da história do protestantismo já é contada a partir do surgimento do pentecostalismo.<sup>948</sup> Bonino entende que o pentecostalismo “funciona como uma saída ou uma maneira de responder à crise pessoal e coletiva desencadeada pela passagem de uma cultura rural tradicional a uma cultura urbana, industrial e democrática”. Referenciando-se a Emilio Willems, continua: “o pentecostalismo constrói um caminho de transição rumo a uma nova identidade, modos de vida e estrutura social, e por ele os fiéis podem entrar positivamente na sociedade moderna, adaptando-se a ela”.<sup>949</sup> O contexto social de meados do século passado é crucial para compreender o fenômeno. O processo de industrialização, urbanização, migração e desenraizamento encontrou no pentecostalismo uma “estratégia de ajustamento social dos indivíduos dos estratos pobres e marginalizados”, criando “laços de solidariedade entre os irmãos de fé”, além do incentivo à “participação do fiel nos cultos” e, dessa forma, seu empoderamento como sujeito. Mas em vez de criar um senso de responsabilidade com o mundo, as comunidades pentecostais apresentam uma visão dualista em que o mundo é, e

---

<sup>943</sup> ALVES, 1982, p. 99.

<sup>944</sup> ALVES, 1979, p. 40-41.

<sup>945</sup> BURITY, 2016, p. 80.

<sup>946</sup> ALVES, 1982, p. 101-102.

<sup>947</sup> ALVES, 1982, p. 169.

<sup>948</sup> BURITY, 2016, p. 85.

<sup>949</sup> BONINO, 2013, p. 53.

precisa ser, negado e rejeitado.<sup>950</sup> Mendonça acredita que o pentecostalismo representa um tipo de protestantismo ajustado à cultura brasileira.<sup>951</sup> Já segundo o teólogo pentecostal Fernando Albano, “as fronteiras entre a cultura sagrada e a cultura secular são rígidas no pentecostalismo clássico”,<sup>952</sup> o que impede de reconhecer a presença espiritual na cultura se não for pela religião e evangelização. Na concepção pentecostal, o mundo está sob influência espiritual, mas essa pode ser tanto divina como demoníaca, o que torna o mundo um espaço de batalha entre essas forças.<sup>953</sup> Esse caráter dualista, em que o mundo adentra num drama escatológico, seu sentido é dependente da escatologia, para além disso, isto é, o mundo em sua autonomia e realidade própria é negado.<sup>954</sup> O dualismo não permite a ambiguidade. O neopentecostalismo, também é dualista, vê o mundo como um domínio do diabo, mas em vez de buscar fugir do mundo em uma comunidade sectária, trava uma batalha contra o diabo pelo controle do mundo.<sup>955</sup> Seja através da conversão individual ou da participação de lideranças na vida política do país, o neopentecostalismo busca restabelecer uma nova cristandade, “a dominação cristã do Estado e da vida privada”.<sup>956</sup>

Participação protestante na política brasileira esteve sempre presente, mas é fato que ocorreu uma transformação nos anos 80, particularmente após a eleição da Assembleia Constituinte em 1986. Antes disso era o protestantismo ecumênico que enfatizava a importância da participação política e de onde vinham as lideranças protestantes para a política, mas após essa data, viu-se um crescimento da presença de pentecostais e neopentecostais na esfera política do país.<sup>957</sup> A transformação, porém, não pendia para o socialismo cristão, mas para posturas conservadoras.<sup>958</sup> Burity distingue entre modelos de “ocupação” do espaço público por parte dos

---

<sup>950</sup> MARIANO, Ricardo. **O futuro não será protestante**. p. 89-114. In: *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 1, n. 1, 1999. p. 100-101.

<sup>951</sup> MENDONÇA, 1990, p. 25.

<sup>952</sup> ALBANO, Fernando. **O espírito no mundo**: pneumatologia pentecostal em diálogo com Paul Tillich. São Leopoldo, 2017. 209 p. Tese (Doutorado) - Faculdades EST, Programa de Pós-Graduação, São Leopoldo, 2017. p. 126.

<sup>953</sup> ALBANO, 2017, p. 156.

<sup>954</sup> ALBANO, 2017, p. 120.

<sup>955</sup> MARIANO, 1999, p. 102-103.

<sup>956</sup> MARIANO, 1999, p. 104.

<sup>957</sup> TRABUCO, 2016, p. 463-464.

<sup>958</sup> TRABUCO, 2016, p. 472-473.

protestantes.<sup>959</sup> Um deles é o modelo do protestantismo ecumênico, onde se aliam a setores progressistas católicos, que abarca diversas instituições, projetos, pastorais. É o modelo de “incidência pública”.<sup>960</sup> Mas o modelo mais evidente é o “político-eleitoral” em voga nas candidaturas de lideranças religiosas desde a redemocratização, lançados e apoiados por suas denominações e mesmo pelo controle de partidos políticos.<sup>961</sup> Burity tem uma conclusão mais positiva que Alves no que tange ao futuro do protestantismo. Por muitos séculos o centro gravitacional do protestantismo situava-se em países da Europa e nos Estados Unidos da América, ao passo que no Sul global não se pode falar em um fim da “era protestante”, até porque, por essas terras subequatoriais, ela nem chegou a nascer. O protestantismo no Sul global é “minoritário e transcultural”.<sup>962</sup> Mas o protestantismo tem deslocado seu eixo para o Sul, onde “está vivo”, embora em constante tensão. Burity conclui isso tanto do pentecostalismo como da “teia de pequenos grupos e organizações” que constituem o movimento ecumênico.<sup>963</sup> Não caberá aqui uma reflexão mais ampla a respeito do pentecostalismo, trabalho esse já realizado por outros autores. O panorama que fizemos não tem a intenção de abarcar a totalidade do fenômeno do protestantismo no Brasil, mas lê-lo a partir do problema da cultura, o que significa refletir sua compreensão a respeito da autonomia do mundo e da relação da transcendência com esse. A experiência majoritária parece ser de uma relação cima-baixo. Concluir-se-ia, portanto, que este seja o caráter protestante brasileiro?

#### 4.1.4 A Quê (m) Protesta o Protestantismo?

Definir o protestantismo não é uma matéria fácil. O próprio ato de realizar uma investigação eclesiológica, nas palavras de Westhelle é “dissecar a própria carne” e revelar “as entranhas onde habitam as doenças”.<sup>964</sup> Igreja também é territorialidade e, como espaço, é demarcada por fronteiras mais ou menos rígidas.<sup>965</sup> Configura-se, na

---

<sup>959</sup> BURITY, Joanildo. A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo ao poder? p. 15-66. In: ALMEIDA, Ronaldo de; TONIOL, Rodrigo (Orgs.). **Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais**. Campinas: UNICAMP, 2018. p. 34.

<sup>960</sup> BURITY, 2018, p. 37-38.

<sup>961</sup> BURITY, 2018, p. 35-36.

<sup>962</sup> BURITY, 2016, p. 86-87.

<sup>963</sup> BURITY, 2016, p. 88.

<sup>964</sup> WESTHELLE, Vítor. **O evento igreja: chamado e desafio a uma igreja protestante**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2017. p. 7.

<sup>965</sup> WESTHELLE, 2017, p. 9-10.

eclesiologia, tanto uma tendência de fechar fronteiras como de abri-las<sup>966</sup> pelo seu caráter escatológico.<sup>967</sup> Protestantismo é protestar e o protesto sempre rompe barreiras e abre novos caminhos. É daí que vem o próprio nome do protestantismo. O protestantismo tem sua origem no “protesto” dos príncipes em 1529 na Dieta Imperial de Speyer, um protesto por serem minoria e terem sido voto vencido. Tratava-se de um protesto pela liberdade de consciência e liberdade religiosa. Protestante assim era a pessoa partidária desse protesto, não trazia consigo nenhum conteúdo, mas uma revolta, por assim dizer, de uma minoria em vias de se perder em uma maioria.<sup>968</sup> Como um protesto das minorias o que caracteriza o protestantismo, segundo Tillich, “é o fato dele poder transcender o próprio caráter religioso e confessional e a impossibilidade de se identificar completamente com qualquer de suas formas históricas particulares”.<sup>969</sup> Protestantismo, mais que ser uma denominação ou um conjunto de denominações, é um princípio presente na realização do protestantismo, porém sem se identificar totalmente com ele. É o que Tillich chama de “princípio protestante” no artigo *O princípio protestante e a situação do proletariado* de 1931. Segundo o teólogo:

Trata-se de um poder vivo, dinâmico e atuante (...) Contém o protesto divino e humano contra qualquer reivindicação absoluta feita por realidades relativas, incluindo mesmo qualquer Igreja protestante. O princípio protestante é o juiz de qualquer realidade religiosa e cultural, incluindo a religião e a cultura que se chamem “protestantes”.<sup>970</sup>

O protestantismo, seja como fenômeno geral ou em suas expressões brasileiras, deve ser julgado por esse princípio. Mas o princípio protestante não é uma propriedade do protestantismo. Esse princípio, conforme explica Tillich na introdução ao livro *A Era Protestante*, de 1948, que reúne diversos artigos seus, escritos tanto na Alemanha como nos Estados Unidos da América: “não é uma idéia particular, religiosa ou cultural”, mas é o “critério absoluto de julgamento de todas as religiões e de todas as experiências espirituais; situa-se nas suas bases, tenham ou não consciência dele”.<sup>971</sup> Esse princípio que faz do protestantismo ser protestante pode ser encontrado

---

<sup>966</sup> WESTHELLE, 2017, p. 10-11.

<sup>967</sup> WESTHELLE, 2017, p. 41.

<sup>968</sup> WESTHELLE, 2017, p. 39-40.

<sup>969</sup> TILLICH, Paul. **A Era Protestante**. Com um ensaio final de James Luther Adams. São Paulo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1992. p. 182-183.

<sup>970</sup> TILLICH, 1992, p. 183.

<sup>971</sup> TILLICH, 1992, p. 14.

tanto dentro como fora do protestantismo, na Teologia da Libertação, na cultura, literatura, filosofia, na luta política, etc. Protesta contra a heteronomia, que na Reforma era representada pelo poder papal, mas também não se reduz a ser uma “autonomia autocomplacente”. Antes, é uma “autonomia autotranscendente”, o que Tillich chama de teonomia.<sup>972</sup> O poder do princípio protestante é revelar ideologias, mas trai a si se não atentar-se com sua própria ideologia.<sup>973</sup> O protestantismo, pelo seu protesto contra o catolicismo medieval, tende a ser iconoclasta e isso vai além de destruir ícones. O iconoclasmo protestante se volta contra símbolos religiosos que apontam para o numinoso no mundo, substituindo-os “por conceitos racionais, leis morais e emoções subjetivas”.<sup>974</sup> O protestantismo afastou-se de seu próprio princípio ao fechar-se em dogmatismos (no período ortodoxo) ou em reduzir a relação com Deus no domínio da alma (no pietismo).<sup>975</sup> Dessa forma, o protestantismo ou recaiu sobre uma nova heteronomia, doutrinal ou moral, ou em uma autonomia relativista que se submetia ao princípio burguês,<sup>976</sup> que já vimos no capítulo anterior. O princípio protestante não aceita nem uma coisa nem outra. Não aceita a divisão da existência humana em corpo e alma, assuntos mundanos e religiosos, antes, “relaciona o seu julgamento com a situação humana inteira”.<sup>977</sup>

Desde Agostinho houve uma separação entre “duas cidades”, duas realidades, a terrena e a espiritual, o que Westhelle chama de distinção entre o *topos* (o espaço) e o *chronos* (o tempo).<sup>978</sup> A realidade terrena, espaço, só encontra sua finalidade (*telos*) fora de si, na história da salvação (*Heilsgeschichte*), na realidade espiritual.<sup>979</sup> Lutero não enxerga a igreja como uma realidade espiritual, mas terrena, tanto quanto as outras esferas conhecidas desde Aristóteles, a economia, domínio da reprodução da vida, e a política, da intercomunicação.<sup>980</sup> Contudo, a vida como um espaço intermediário entre ambas, um “terceiro espaço” ou “o espaço entre os

---

<sup>972</sup> TILLICH, 1992, p. 18.

<sup>973</sup> TILLICH, 1992, p. 188-189.

<sup>974</sup> TILLICH, 1992, p. 24.

<sup>975</sup> TILLICH, 1992, p. 195-196.

<sup>976</sup> ADAMS, James Luther. O conceito de era protestante segundo Paul Tillich. p. 285-324. In: TILLICH, 1992, p. 298.

<sup>977</sup> TILLICH, 1992, p. 186.

<sup>978</sup> WESTHELLE, 2017, p. 139.

<sup>979</sup> WESTHELLE, 2017, 140-141.

<sup>980</sup> WESTHELLE, 2017, p. 50-51.

espaços”, na terminologia de Homi Bhabha.<sup>981</sup> Para Westhelle, a igreja, como espaço intermediário, pode assumir dois paradigmas, o econômico, da casa, e o político, da rua,<sup>982</sup> usando as metáforas do antropólogo brasileiro Roberto DaMatta.<sup>983</sup> Mas alerta que esses dois paradigmas podem se tornar dois cativeiros da igreja, ou arapucas: “A arapuca da casa é conhecida como idolatria, enquanto que aquela da rua é coisa do demônio, é demoníaca”. Para o teólogo “ídolo pertence ao domínio do visível”, enquanto que “o demônio é uma realidade não vista e insinuante”.<sup>984</sup> O que é o “ídolo” pode assumir muitas formas. Pode ser “uma fórmula litúrgica que não se quer abandonar, um ofício que está acima de qualquer censura, um líder carismático, cuja pessoa é julgada infalível”,<sup>985</sup> pode ser “um grandioso sistema metafísico, uma demonstração científica, um encantamento ideológico ou uma paixão amorosa”,<sup>986</sup> pode ser um sistema dogmático fechado, uma moral intransigente, uma leitura fundamentalista da bíblia. Em todo caso, o ídolo captura dentro de si. Para Westhelle, a idolatria é vencida pela proclamação da Palavra que “revela a alteridade de um Deus, no qual um olhar não pode descansar”, é papel da profecia, papel do “protesto”.<sup>987</sup> Com o poder do demônio a situação é diferente. Segundo Westhelle:

À diferença do ídolo, o demônio aparece através de um ato de invasão, através de possessão. Ao invés da positividade autoassegurada do ídolo, o demônio nega. Sua psicologia não é a do conquistador, que “vê” e daí conquista (na verdade: *veni, vidi, vici*); o demoníaco é o espírito de estar sem lar, de não pertença, de ter sido invadido, fragmentado, abalado. Como uma realidade espiritual, o demônio vem de fora. Sua esfera não é visível; pertence muito mais à capacidade humana de ter expressão própria.<sup>988</sup>

A possessão demoníaca “pode ir desde o colonialismo e paternalismo até a drogadição pessoal, passando por forma de decepção ideológica (como oposta ao idolátrico encantamento ideológico)”.<sup>989</sup> O seu poder é vencido não pela Palavra da alteridade, mas pela “prática comunitária e diaconal de solidariedade”.<sup>990</sup> Embora parta de uma conceituação diferente, os cativeiros explanados por Westhelle ajudam

---

<sup>981</sup> WESTHELLE, 2017, p. 52-53.

<sup>982</sup> WESTHELLE, 2017, p. 109.

<sup>983</sup> WESTHELLE, 2017, p. 111.

<sup>984</sup> WESTHELLE, 2017, p. 116-117.

<sup>985</sup> WESTHELLE, 2017, p. 120.

<sup>986</sup> WESTHELLE, 2017, p. 118.

<sup>987</sup> WESTHELLE, 2017, p. 127.

<sup>988</sup> WESTHELLE, 2017, p. 121.

<sup>989</sup> WESTHELLE, 2017, p. 125.

<sup>990</sup> WESTHELLE, 2017, p. 127.

a compreender os riscos que o princípio protestante passa nas realizações históricas do protestantismo. A idolatria foi muito trabalhada pelo protestantismo, muito embora seja presa de novas heteronomias. A idolatria é tema da teologia da Palavra, cujo representante é Barth. É sabido que os dois teólogos entraram em controvérsia em uma fase de suas vidas. Segundo Adams, porém, Tillich reconhece que a teologia barthiana, inicialmente, contribuiu para “uma crítica religiosa consistente e radical da Igreja e da cultura”, especialmente “em face do nazismo”.<sup>991</sup> Entretanto, a teologia de Barth,

ao interpretar o divino como o “totalmente outro” e separado dos seres humanos, despreza a cultura humana. Nega qualquer sentido até mesmo aos questionamentos humanos a respeito do absoluto. Ao rejeitar o humanismo e a autonomia acabou criando uma nova heteronomia.<sup>992</sup>

A teologia de Tillich não faz esse caminho. No lugar de negar a cultura, participa na história. Onde não há essa participação o protestantismo se degenera em heteronomia ou autonomia autossuficiente.<sup>993</sup> Esta participação na história, e nos seus dramas, liberta a teologia do seu sobrenaturalismo de tomar o Reino de Deus como uma realidade transcendental,<sup>994</sup> sem relação com a imanência e quando há essa relação é negativa. O que abre essa possibilidade de libertação da teologia é a urgência que a história no “produto” do proletariado, dos pobres, dos subalternos, dos colonizados postula a ela. A teologia protestante deve sofrer o protesto que vem de fora dela, contra ela, mas não estranha a ela, pois comunga do mesmo princípio. É o que Tillich conclui sobre a urgência da situação do proletariado, e sua luta socialista, frente ao protestantismo. É essa situação que desmascara o papel do protestantismo na manutenção da ideologia burguesa e no quanto foi ele próprio tornado uma ideologia.<sup>995</sup> Tillich, como um teólogo de um país industrial e atravessado pelo idealismo burguês, efetuou essa crítica ao protestantismo. Nós, no coração de um país de *commodities* e atravessado pela experiência colonial, somos deparados com outra crítica que se ergue à face do protestantismo brasileiro.

---

<sup>991</sup> ADAMS apud TILLICH, 1992, p. 317.

<sup>992</sup> ADAMS apud TILLICH, 1992, p. 317.

<sup>993</sup> ADAMS apud TILLICH, 1992, p. 318-319.

<sup>994</sup> ADAMS apud TILLICH, 1992, p. 321.

<sup>995</sup> TILLICH, 1992, p. 198-199.

A contribuição que Tillich pode dar à teologia protestante brasileira, em vista tanto da investigação da natureza do(s) protestantismo(s) no Brasil como colocando-a sob o julgamento do princípio protestante, precisa passar pela crítica de uma compreensão teológica de caráter colonial, que conquista fiéis, pessoas, cultura, país, Estado, anulando sua história, de um Deus fora e estranho ao mundo que ou se reclusa em uma doutrina, no cativeiro do ídolo, ou coloca-se em cruzada de conquista do Brasil, pela possessão demoníaca. A contribuição que a teologia da cultura pode dar ao protestantismo brasileiro não se trata somente de traduzir a teologia para a experiência brasileira, mediante seus produtos culturais, como a música popular. O lugar de contribuição é anterior a esse passo. Atinge a lógica teológica. É preciso tornar a teologia protestante uma teologia esvaziada de sua tentativa de constituir uma nova heteronomia ao mesmo tempo que não recaia na indiferença religiosa. É na fronteira que se estabelece a contribuição da teologia tillichiana, ou na terminologia westhelliana, na “adjacência”.<sup>996</sup> Mas antes de chegar à formulação das contribuições de Paul Tillich é preciso debruçar-se sobre o conceito de cultura.

#### 4.2 BUSCANDO PONTES DE CORRELAÇÃO ENTRE TILlich E OS DESAFIOS DO PROTESTANTISMO BRASILEIRO

Na seção anterior, investigamos a relevância do pensamento de Tillich no Brasil e percebemos uma ausência de uma teologia da cultura no protestantismo brasileiro, no que demanda a contribuição que a teologia tillichiana pode dar ao nosso contexto. Na verdade, o protestantismo é um fenômeno religioso que largamente dissociou-se da cultura e da arte, associando essas ao catolicismo, o que gerou “um fosso de representação simbólica na teologia e na piedade protestantes”.<sup>997</sup> Não só a renúncia às artes plásticas, pela iconoclastia, mas até mesmo da música, em casos extremos, como de Zwínglio.<sup>998</sup> O que caracterizou o protestantismo foi a culminação da passagem “do ver para o ouvir”, com a centralização na Palavra em detrimento do

---

<sup>996</sup> WESTHELLE, Vítor. Luteranismo e Cultura nas Américas: A propósito dos 500 anos da Reforma Protestante. p. 170-189. In: ZWETSCH, Roberto E (Org.). **Resgatando a radicalidade da reforma protestante (1517-2017)**. São Leopoldo, RS: CEBI, 2018. p. 187.

<sup>997</sup> SCHULTZ, Adilson. Protestantismo e Arte: Aspectos histórico-teológicos de uma relação tensa. p. 190-209. In: ZWETSCH, Roberto E (Org.). **Resgatando a radicalidade da reforma protestante (1517-2017)**. São Leopoldo, RS: CEBI, 2018. p. 191.

<sup>998</sup> SCHULTZ, 2018, p. 194.

simbólico, da contemplação.<sup>999</sup> Essa passagem também foi da estética para a ética, e por isso seu apelo à educação e à doutrina. A igreja se tornou uma escola e o culto uma aula. A ênfase na palavra elimina até mesmo o silêncio do culto protestante.<sup>1000</sup> É claro que isso gerou certa racionalização da fé e insensibilidade simbólica, mas que não eliminou nem preencheu a necessidade estética da religiosidade, que retornou ao protestantismo mediante “o apelo simplista à emoção”,<sup>1001</sup> que caracteriza boa parte da linguagem protestante. Esse aspecto litúrgico da relação da teologia com a cultura foi observado também por Velasques Filho ao traçar uma tipologia protestante entre, como ele chamou, igrejas litúrgicas e não-litúrgicas. Segundo o autor: “O preço dessa centralidade da palavra no culto protestante é a completa eliminação do mistério”. E isso significa: “Os elementos do culto devem ser absolutamente racionais, devidamente explicados e adequados às categorias de uma religião leiga como o protestantismo”.<sup>1002</sup> O “desencantamento” do mundo é uma característica do protestantismo e seu culto fica entre dois problemas: a impermeabilização litúrgica ou sua racionalização. A experiência do culto extravasa para a vivência cultural ampla do protestantismo que ou irá negar a arte, o simbólico ou se impermeabilizará culturalmente. A possibilidade que a teologia ou a fé possam se envolver com a cultura é motivo de, no mínimo, desconfiança. Rubem Alves nota “um imenso vazio no setor das artes plásticas” no protestantismo, o que para sua análise não é nada acidental, mas derivado de um motivo teológico.<sup>1003</sup> Esse motivo é a negação do mundo como um “lar” ou “destino”, a relação de estranheza e até mesmo de incômodo com o mundo. O mundo precisa ser negado e nessa negação há certo “elogio da morte”, ou seja, da “dissolução das aparências e a revelação da essência” que é invisível: “O visível é falso”.<sup>1004</sup>

O culto é uma ferramenta eficaz de dominação cultural. Lutero, por exemplo, tem lugar especial na formação tanto da língua como da cultura alemã. Também a reforma inglesa tem traços profundamente nacionalistas. O protestantismo que veio em grande parte dos Estados Unidos da América carrega consigo um

---

<sup>999</sup> SCHULTZ, 2018, p. 197.

<sup>1000</sup> SCHULTZ, 2018, p. 198-199.

<sup>1001</sup> SCHULTZ, 2018, p. 201-202.

<sup>1002</sup> VELASQUES FILHO, 1990, p. 161.

<sup>1003</sup> ALVES, 1979, p. 131.

<sup>1004</sup> ALVES, 1979, p. 136-137.

comissionamento de expansão cultural, isto é, da cultura anglo-saxã.<sup>1005</sup> A missão protestante, vinda da América do Norte, tinha por inimigo não só o catolicismo, mas a cultura latino-americana pela associação dela ao pecado: o jogo, a festa, o prazer.<sup>1006</sup> Velasques Filho ainda destaca o alinhamento do protestantismo ao poder constituído, desde a doutrina dos dois reinos do luteranismo, como a teocracia calvinista que se constituiu em Genebra ou a monarquia anglicana do Reino Unido, mas mesmo o modelo estadunidense não foge dessa regra.<sup>1007</sup> Pensar em uma teologia da cultura, portanto, necessariamente precisa extravasar a relação teológica com os produtos culturais e artísticos. Cultura é política. Cultura é dominação, mas também resistência e libertação. Uma teologia da cultura, no contexto latino americano e, especificamente, brasileiro, precisa entender essas relações de poder na cultura e entender seu papel ideológico entre a dominação e a libertação. Precisa, ainda mais, entender o lugar da teologia da cultura no nosso contexto. Por isso, nessa seção, buscaremos um conceito para a cultura de maneira a compreender o seu papel político, social e econômico.

#### 4.2.1 Missão e Cultura

Cultura é um conceito muito amplo. A capacidade de uma teologia lidar com a cultura está associada a como ela lida com a forma, o finito e, inclusive, a natureza. Calvani, em *Teologia da Arte*, chama a atenção para o lugar de destaque que a natureza tinha no pensamento de Tillich: “Ele descreve árvores, flores, florestas, a brisa do mar, a chuva, caminhadas nos bosques e parques envolto pelo canto dos pássaros, etc”. Isso não é simplesmente uma apreciação superficial da natureza, mas uma decisão filosófica e teológica, oriunda do romantismo e de sua tradição luterana, de entender a natureza como reveladora do infinito. Essa mesma presença da natureza não ocorre em Calvino, e apenas raramente em Barth, ainda que estivessem cercados pelos Alpes.<sup>1008</sup> Já investigamos no capítulo anterior a relação de Tillich com o romantismo e deste com a natureza. A mesma relação de contemplação com a natureza vale para a obra de arte: é “o infinito se manifestando no finito”.<sup>1009</sup> Na cultura, Tillich interessava-se mais pelas artes visuais, ou seja, a pintura e a

---

<sup>1005</sup> VELASQUES FILHO, 1990, p. 163.

<sup>1006</sup> VELASQUES FILHO, 1990, p. 164-165.

<sup>1007</sup> VELASQUES FILHO, 1990, p. 165.

<sup>1008</sup> CALVANI, 2010, p. 15.

<sup>1009</sup> CALVANI, 2010, p. 31.

arquitetura,<sup>1010</sup> que pela música, que tinha tanto destaque na vida protestante, especialmente luterana. Falando a respeito da doutrina estética de Hegel, filósofo luterano, o filósofo francês Luc Ferry diz que “a música é a primeira arte verdadeiramente apropriada à expressão da infinita variedade dos sentimentos e das paixões da alma humana”. A música, apenas um degrau abaixo da poesia, é a arte espiritualizando-se, afastando-se da sensibilidade.<sup>1011</sup> Podemos dizer, uma passagem do ver para o ouvir. Tillich, por sua vez, reflete preferencialmente as artes plásticas, como a pintura, mas também a arquitetura, que estaria no primeiro degrau da arte na hierarquização de Hegel, situando-se “à distância máxima da verdadeira espiritualidade”.<sup>1012</sup>

O tema da cultura para a teologia na época de Tillich não era uma novidade. Entre o final do século XIX e início do XX, havia um movimento, do qual se destacava o teólogo neokantiano Albrecht Ritschl, que procurava “conciliar evangelho e cultura por meio da idéia de Reino de Deus de acordo com os valores da burguesia germânica”. Tratava-se do Protestantismo Cultural (*Kulturprotestantismus*) que associava os valores protestantes alemães com os valores burgueses, politicamente conservador, de ênfase ética e de rejeição do misticismo.<sup>1013</sup> Conforme Calvani, o conceito de *Kultur* na Alemanha surgiu no final do século XVIII como “um conceito de fundo político” em oposição ao termo *Zivilisation*. Esse segundo tinha origem francesa, já *Kultur* tinha um tom nacionalista.<sup>1014</sup> Para Hebert Marcuse, filósofo e sociólogo teuto-estadunidense, oriundo da Escola de Frankfurt, a diferença entre *Cultura (Kultur)* e *Civilização (Zivilisation)* é que a primeira diz respeito “a uma dimensão superior da autonomia e da realização (*Erfüllung*) humana”, e a segunda à necessidade (*Notwendigkeit*), à heteronomia. Mais propriamente, cultura diz respeito ao trabalho intelectual, ao ócio, à liberdade, ao espírito. Civilização diz respeito ao trabalho material, ao trabalho no lugar de ócio, à necessidade e à natureza.<sup>1015</sup> Segundo o filósofo, “a cultura sempre foi um privilégio de uma pequena minoria, uma questão de riqueza, de tempo e de feliz coincidência”. Mas agora “a civilização assume, organiza,

---

<sup>1010</sup> CALVANI, 2010, p. 52.

<sup>1011</sup> FERRY, Luc. **Homo aestheticus**: a invenção do gosto na era democrática. Lisboa: Edições 70, 2012. p.199.

<sup>1012</sup> FERRY, 2012, p. 197-198.

<sup>1013</sup> CALVANI, 2010, p. 61.

<sup>1014</sup> CALVANI, 2010, p. 61-62.

<sup>1015</sup> MARCUSE, Herbert. **Cultura e Sociedade**. v. 2. São Paulo: Paz e Terra, 1998. p. 155-156.

compra e vende a cultura”. Há, para o autor, uma diferença de linguagem entre a cultura e a civilização, isto é, a cultura não está orientada ao comportamento, esse é um domínio da civilização.<sup>1016</sup>

Isso está nos bastidores da ideia de *Kulturprotestantismus*, mas a teologia de Tillich foi além de reconhecer que a cultura fosse apenas “o lugar onde a igreja vivia”. Para ele a cultura “era também *locus* teológico, manancial de experiências revelatórias e espaço onde se manifestavam sinais de busca do Sagrado e rastros de contatos com o Incondicional”. Não se tratava de fazer uma teologia para a cultura, ou mesmo na cultura, mas sim uma teologia a partir da cultura, uma teologia da cultura.<sup>1017</sup> Em 1919, quando Tillich apresenta uma preleção programática de Teologia da Cultura, procura se dissociar daquela corrente teológica e, por isso, não fala em uma *Kulturtheologie*, que seria melhor traduzida como “teologia cultural”. Faz isso “dando a entender que não seria uma teologia marcada pela pretensa superioridade sociocultural do protestantismo” e esse alemão.<sup>1018</sup> Tillich igualmente se afasta da ideia hegeliana segundo a qual a arte dissolvia-se na religião, isto é, que a religião cristã moderna, ou seja, protestante, seria o religioso assumindo uma distância da arte da qual a religião ainda era refém, distanciando-se de “uma religião da beleza”.<sup>1019</sup> O esforço hegeliano era dar substancialidade filosófica às distâncias que tanto o judaísmo como o islamismo, ou mesmo Platão, assumiam em relação à representação do divino, pela arte, e cujo ápice histórico (na evolução do Espírito) seria a Reforma na Europa e, após ela, a filosofia, no caso, o idealismo alemão. Significava também compreender a arte em termos de progresso histórico de uma sensibilidade mais básica para outra mais elevada.<sup>1020</sup>

Com isso, chegamos ao sociólogo polaco-britânico Zygmunt Bauman que nos chama a atenção para o aspecto messiânico e proselitista do conceito de “cultura”. Essa seria uma missão “planejada e empreendida sob a forma de tentativas de educar as massas e refinar seus costumes”.<sup>1021</sup> Central na ideia de cultura era o processo educacional na formação do Estado-nação, processo esse liderado pela classe

---

<sup>1016</sup> MARCUSE, 1998, p. 159-160.

<sup>1017</sup> CALVANI, 2010, p. 60.

<sup>1018</sup> CALVANI, 2010, p. 61-62.

<sup>1019</sup> FERRY, 2012, p. 200-201.

<sup>1020</sup> FERRY, 2012, p. 202-203.

<sup>1021</sup> BAUMAN, Zygmunt. **A cultura no mundo líquido moderno**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013. p. 12.

instruída, que também coincide com a classe dominante. Ao mesmo tempo, ao lado do processo de construção dos Estados-nação, ocorria a expansão colonial da Europa e aí a compreensão que o processo colonial não se reduz à conquista política e econômica, mas estende-se à dominação de uma cultura “desenvolvida” sobre os demais povos da terra, a serem convertidos.<sup>1022</sup> Para Marcuse, partindo da definição de cultura “como o complexo específico de crenças religiosas, aquisições, tradições etc. que configuram o ‘pano de fundo’ (*Hintergrund*) de uma sociedade”. Como definidora de uma sociedade, diante da cultura também há um “estrangeiro”, o que está fora da cultura, ou seja, a cultura se define como uma fronteira diante de um “outro”, de um “fora”.<sup>1023</sup> Esse de fora deveria ser convertido, ou mantido no exílio. Para Bauman, a cultura tem um aspecto “tranquilizante”, conservador, estabilizador, “a serviço do status quo, da reprodução monótona da sociedade e da manutenção do equilíbrio do sistema”.<sup>1024</sup> O convertido não se sente mais como dominado, mas como parte integrante daquela cultura, sociedade, nação, mercado, religião.

A ideia de cultura estava associada à modernização, ao “esclarecimento”, algo que o Estado deveria tomar a iniciativa, para organizar as diversas comunidades locais em uma nação.<sup>1025</sup> Para isso, “as antigas obrigações em relação à paróquia, ao bairro ou à guilda”, isto é, a antiga solidariedade comunitária, deveria ser substituída “por novos deveres cívicos em relação a uma entidade abstrata”, o Estado e a nação.<sup>1026</sup> Nesse processo de unificação nacional, e de construção de uma identidade cultural moderna, aquilo “que fosse ‘local’ e ‘tribal’ representava ‘atraso’”. As particularidades como de língua, cultura, memória histórica ou de lealdade, isso quando não também de religião, deveriam ser suprimidas em nome de uma universalidade, que na verdade significa apenas uma lealdade e uma memória, ou seja, aquela do Estado.<sup>1027</sup> Às comunidades que não se encaixassem nessa nova unidade, a exemplo de minorias étnicas em diversos países europeus, sobrava, nesse momento, as alternativas de assimilar-se, abandonando sua identidade cultural,

---

<sup>1022</sup> BAUMAN, 2013, p. 13-14.

<sup>1023</sup> MARCUSE, 1998, p. 153-154.

<sup>1024</sup> BAUMAN, 2013, p. 15-16.

<sup>1025</sup> BAUMAN, 2013, p. 51.

<sup>1026</sup> BAUMAN, 2013, p. 54.

<sup>1027</sup> BAUMAN, 2013, p. 70.

curvar-se à maioria ou desaparecer. O resultado, tanto de uma alternativa como de outra, era o mesmo, o eclipse da diferença.<sup>1028</sup>

No entanto, essas tarefas da cultura, assim como outros aspectos da coisa pública, passaram das mãos do Estado para as mãos (não necessariamente invisíveis) do mercado e os critérios de patrocínio da cultura passou da construção de uma identidade nacional e moderna para o consumo, satisfação e lucro, não de longo prazo ou mesmo aspirando à atemporalidade, mas curto, imediato.<sup>1029</sup> O critério de avaliação de um produto cultural e mesmo do alcance que esse terá é sua capacidade de gerar lucro.<sup>1030</sup> A cultura não tem mais tarefas de construção de uma sociedade, mas volta-se a atender indivíduos no lugar de nações, concentrando em seus “problemas e conflitos individuais”.<sup>1031</sup> Recorrendo a Bourdieu, Bauman argumenta que a cultura não está mais preocupada “em produzir uma regulação normativa”, sobre identidade, sobre quem está dentro ou fora, mas em “estabelecer estímulos, em atrair e seduzir”.<sup>1032</sup> Os artistas, como agentes da produção cultural, não têm mais “tarefas grandiosas e importantes para realizar”, não são mais encarregados da história em cultivar as massas, não têm mais uma missão com os destinatários de sua arte, mas estão liberados à “fama e fortuna”,<sup>1033</sup> e a extravagância de seu estilo de vida é até esperado e requerido. Em suma: “A função da cultura não é satisfazer necessidades existentes, mas criar outras”.<sup>1034</sup> Para o historiador israelense Yuval Harari, “cultura” é a “rede de instintos artificiais”, isto é, de símbolos, mitos etc., que permitem que pessoas desconhecidas cooperem umas com as outras,<sup>1035</sup> tanto política como economicamente. Para Harari, o processo de unificação da humanidade deu-se primeiramente pela ordem econômica, quando a moeda se torna um símbolo (quase) universalmente aceito nas trocas comerciais, em seguida pela ordem política, representada pelos grandes impérios, e por fim, pelas grandes religiões universais, tais como o budismo, o cristianismo e o islamismo.<sup>1036</sup> Diz ele:

---

<sup>1028</sup> BAUMAN, 2013, p. 71-72.

<sup>1029</sup> BAUMAN, 2013, p. 101.

<sup>1030</sup> BAUMAN, 2013, p. 103.

<sup>1031</sup> BAUMAN, 2013, p. 16-17.

<sup>1032</sup> BAUMAN, 2013, p. 18.

<sup>1033</sup> BAUMAN, 2013, p. 19.

<sup>1034</sup> BAUMAN, 2013, p. 21.

<sup>1035</sup> HARARI, Yuval Noah. **Sapiens: Uma breve história da humanidade**. 7. ed. Porto Alegre: L&PM, 2015. p. 171.

<sup>1036</sup> HARARI, 2015, p. 179-180.

Para os mercadores, o mundo inteiro era um único mercado e todos os humanos eram clientes em potencial (...) Para os conquistadores, o mundo inteiro era um único império e todos os humanos eram súditos em potencial, e para os profetas, o mundo inteiro carregava uma verdade única, e todos os humanos eram crentes em potencial.<sup>1037</sup>

Por isso, o historiador afirma que o dinheiro é um fator unificador da humanidade, de maneira que faz com que pessoas desconhecidas e diferentes entre si possam confiar e cooperar uma com a outra em função do símbolo que as une: a moeda. Contudo, aquilo que as une tem também um lado obscuro. O que passa a unir pessoas em relações de confiança não são mais os laços comunitários, de tradições locais, de intimidade entre pessoas, mas a moeda, que substitui tais laços familiares e tribais “pelas leis frias da oferta e da procura”. E mais ainda, o objeto da confiança é a moeda que outro sujeito traz, e não ele, de modo que tão logo se vai a moeda, se vai a confiança.<sup>1038</sup> Arriscar pensar cultura sem considerar, portanto, suas imbricações tanto com a política, a ordem imperial, o projeto colonial como com a economia, o mercado, o capitalismo, é ausentar-se de pensar os desafios que pensar uma teologia da cultura, especialmente a partir de um contexto latino-americano e brasileiro implica. O conceito de cultura não é puro. Tillich mesmo compreendia isso ao engajar ao lado da sua reflexão sobre a cultura, o socialismo religioso e a crítica ao que chamava de sociedade burguesa e a racionalidade que a sustentava. E isso não passava fora da teologia. A seguir, então, debruçar-nos-emos sobre esses aspectos que cruzam e atravessam a ideia de cultura.

#### **4.2.2 Reorganizando a Sociologia Tillichiana**

A teologia da cultura de Tillich parte de uma análise da sociedade polarizada entre a autonomia e a heteronomia, elementos esses já discutidos no capítulo anterior. Tratam-se de elementos fundamentais pelos quais compreende tanto a individualidade como a coletividade no arranjo de sua teologia da cultura, polos esses que são superados pela constituição do espaço de encontro e significação do indivíduo e da sociedade sem que nenhum desapareça. A análise de Tillich, contudo, não é sociológica, mas teológica. Embora seu instrumento seja a análise da profundidade religiosa nos fenômenos sociais e culturais, isso não o impede de

---

<sup>1037</sup> HARARI, 2015, p. 180.

<sup>1038</sup> HARARI, 2015, p. 193-194.

conseguir refletir a dinâmica entre o eu e o outro, o eu e o mundo, o eu e a coisa. Nesse ponto nós podemos dizer que ele faz uma “sociologia”, mas apenas como figura de linguagem para nos referir à sua análise social. Explicitamos aqui os aspectos da autonomia e heteronomia sob o ponto de vista da relação entre cultura, racionalidade moderna, capitalismo e colonialidade.

#### **4.2.2.1 Autonomia e solidão**

Cultura, tal como foi compreendida no período iluminista, era marcada pelo seu otimismo em relação ao ser humano, pelo universalismo, isto é, sua validade para qualquer lugar da terra, ao lado do eurocentrismo dos valores que deveriam ser universais.<sup>1039</sup> A elevação da Europa à universalidade seria levada para todos os cantos do “universo” nas proas de navios mercantis. Não se pode, então, compreender a universalidade europeia sem considerar a aliança entre cultura e mercado. Não só a cultura se tornou um produto do mercado como o próprio mercado constitui uma cultura com seus próprios símbolos, sistema de crenças e valores, uma racionalidade e uma ética. O mercado, ou o capitalismo, subordina todos os outros valores da modernização, como a liberdade, ao crescimento econômico.<sup>1040</sup> Para investigar essa racionalidade própria do capitalismo, que não se limita a processos econômicos, mas que invade todas as esferas de relação e significação, precisamos nos perguntar por sua origem. Um importante pensador que realizou essa investigação foi o sociólogo protestante alemão, e membro do partido democrático alemão (DDP), Max Weber no seu livro *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo* de 1920. Weber analisa a relação do capitalismo com o protestantismo e traça suas correlações ou afinidades. Podemos constatar que a teologia protestante criou (ou pelo menos aliou-se a) uma racionalidade conivente com o capitalismo. Um dos dogmas mais característicos do calvinismo é a predestinação.<sup>1041</sup> Para Weber, um dos efeitos dessa doutrina no “estado de espírito” do ser humano foi uma “inaudita *solidão interior do indivíduo*”. Já que a salvação está predestinada, o ser humano estava obrigado “a traçar sozinho sua estrada ao encontro do destino fixado desde toda a

---

<sup>1039</sup> BAUMAN, 2013, p. 53.

<sup>1040</sup> HARARI, 2015, p. 324-325.

<sup>1041</sup> WEBER, 2004, p. 90.

eternidade. Ninguém podia ajudá-lo”. Nem um pregador, nem algum sacramento, nem a igreja, nem mesmo Deus, pois a sentença já estava dada e não seria mudada.

Outro resultado é o processo de “*desencantamento* do mundo” já que desconfia de qualquer sacramentalismo ou relação com a natureza como superstição, apelo mágico contra a salvação predestinada. Por fim, isso gera um “individualismo desiludido e de coloração pessimista”.<sup>1042</sup> O desencantamento do mundo o aliena de sua autonomia, só lhe resta o papel de ser objeto. Ao ser humano fica o papel de manipulador desse objeto, já que mergulhado em sua solidão não pode estabelecer nenhuma relação com o mundo. Nas palavras de Weber: “O mundo está destinado a isto [e apenas a isto]: a servir à autoglorificação de Deus; o cristão [eleito] existe para isto [e apenas para isto]: para fazer crescer no mundo a glória de Deus”,<sup>1043</sup> e isto através do trabalho, e apenas dele. O trabalho é peça central aqui. Como não há como mudar seu destino frente à salvação, ao ser humano cabe apenas confiar que está salvo, já que a dúvida seria sinal de “tentação do diabo”. Para que não sobre espaço para a dúvida, é preciso ocupar o tempo com o trabalho “*sem descanso*”, sem ócio.<sup>1044</sup> Enquanto a experiência religiosa luterana enfatizava a união mística com Deus, a passividade do crente e seu “*repouso em Deus*”, a experiência calvinista se afasta do repouso, do ócio, e volta-se ao trabalho, à ação.<sup>1045</sup> Não se tratava, contudo, de boas obras aqui e ali, mas de conduzir a vida de maneira a “eliminar a espontaneidade do gozo impulsivo da vida”, era ascese.<sup>1046</sup> Era esse impulso ao trabalho inerente ao calvinismo que Weber associaria ao espírito do capitalismo. Esse impulso ao trabalho em detrimento do ócio reprovava “o *descanso* sobre a posse, o *gozo* da riqueza” e, assim, conduz ao trabalho para além da satisfação das necessidades, conduz ao acúmulo metódico e ascético de capital. O trabalho, e o acúmulo de capital, serve não ao crente, mas à glória de Deus. O ócio era omissão desse serviço quase que litúrgico a Deus.<sup>1047</sup> Essa ascese era completamente oposta àquela medieval, que valorizava a pobreza. Pobreza, ou não trabalhar, era ausência de culto, e portanto um pecado.<sup>1048</sup>

---

<sup>1042</sup> WEBER, 2004, p. 95-96.

<sup>1043</sup> WEBER, 2004, p. 98.

<sup>1044</sup> WEBER, 2004, p. 101-102.

<sup>1045</sup> WEBER, 2004, p. 102-103.

<sup>1046</sup> WEBER, 2004, p. 108-109.

<sup>1047</sup> WEBER, 2004, p. 143-144.

<sup>1048</sup> WEBER, 2004, p. 148.

Walter Benjamin, filósofo judeu-alemão, foi além ao caracterizar o capitalismo mesmo como “um fenômeno essencialmente religioso”, uma religião, e não apenas “uma formação condicionada pela religião”. O capitalismo, na análise do pensador, seria “uma religião puramente cultual”, de culto contínuo, permanente, ininterrupto, na qual todos os dias são dias de culto. E mais, um culto que em vez de oferecer redenção, perdão, fomentava a culpa.<sup>1049</sup> Para Harari, “religião é um sistema de normas e valores humanos que se baseia na crença de uma ordem sobre-humana”. Essa ordem não precisa ser representada pela figura de um ou mais deuses. O budismo, por exemplo, não baseia sua doutrina em algum deus e nem por isso deixa de ser um sistema religioso.<sup>1050</sup> Tanto Harari como Tillich, porém, não consideram o capitalismo uma religião. O teólogo possui o conceito de “quase-religião” que se aplicaria ao “nacionalismo, socialismo e humanismo liberal, bem como sua radicalização, fascismo, comunismo e cientificismo”, mas não o capitalismo.<sup>1051</sup> Ainda assim, segundo o teólogo chinês Francis Ching-Wah Yip, Tillich compreende o capitalismo como tendo um “caráter religioso”,<sup>1052</sup> embora esse caráter religioso seja caracterizado como um poder demônico, isto é, que “submete todas as outras esferas da vida humana a si mesmo, priva as coisas de seu significado independente intrínseco e leva à desintegração da massa”.<sup>1053</sup> Tillich também concorda que o capitalismo parte de um “espírito” ou racionalidade que ele chama de “espírito da sociedade burguesa”.<sup>1054</sup> Esse espírito burguês foi influenciado pela Reforma, especialmente pelas seguintes características elencadas pelo teólogo chinês:

o ideal de personalidade individual com consciência e responsabilidade que destrói qualquer religião sacramental e hierárquica; a santificação da vida diária e a prática diária de uma ética ativa de obediência; a ética de trabalho que perdura no processo econômico; a vontade de submeter toda a realidade aos ideais do Reino de Deus, que dá paixão e não apenas ideologia ao imperialismo britânico e americano; a liberdade e inviolabilidade de cada pessoa que fundamenta o ideal de democracia; e a imanência como infinito

---

<sup>1049</sup> BENJAMIN, Walter. **O capitalismo como religião**. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 21-22.

<sup>1050</sup> HARARI, 2015, p. 236.

<sup>1051</sup> “... nationalism, socialism, and liberal humanism, as well as their radicalization, fascism, communism, and scientism”. YIP, Francis Ching-Wah. **Capitalism as religion?: a study of Paul Tillich's interpretation of modernity**. Cambridge: Harvard University Press, 2009. p. 54-55.

<sup>1052</sup> YIP, 2009, p. 53.

<sup>1053</sup> “... subjects all other spheres of human life to itself, deprives things of their intrinsic independent meaning, and leads to mass disintegration”. YIP, 2009, p. 32.

<sup>1054</sup> YIP, 2009, p. 70-71.

interior, ou seja, a presença do infinito em todos os pontos da finitude, que confere transcendência e mistério às grandes criações culturais.<sup>1055</sup>

Mas o espírito burguês de emancipador se torna opressor.<sup>1056</sup> Trata-se de um “espírito fechado em si mesmo” que exclui o eterno de si.<sup>1057</sup> A autonomia que essa racionalidade depende e desenvolve é uma autonomia profundamente mergulhada em solidão e objetificação, fecha-se à alteridade tanto da transcendência como do outro ser humano e da natureza. Capitalismo e racionalidade moderna, ou burguesa para seguir a definição tillichiana, são interdependentes. Tal como Tillich, os filósofos da Escola de Frankfurt, Adorno e Horkheimer também discutem a racionalidade moderna em *Dialética do esclarecimento*, ou iluminismo. A primeira definição da racionalidade iluminista para os autores é o desencantamento do mundo que já vimos em Weber. Para os autores: “Desencantar o mundo é destruir o animismo”. Desencantar o mundo é reduzir o universo “ao critério da calculabilidade e da utilidade”.<sup>1058</sup> O papel da “coisa” se inverte com o racionalismo iluminista: “O animismo havia dotado a coisa de uma alma, o industrialismo coisifica as almas”. Essa inversão tem um caráter “demônico” para os filósofos, de distorção, em que as coisas que o ser humano pretendia dominar, dominam sobre ele.<sup>1059</sup> O preço da objetivação do mundo é que, libertando os seres humanos para o domínio das coisas, esse domínio torna-se manipulador. O conhecimento e a racionalidade tornam-se força de manipulação.<sup>1060</sup> No lugar de uma racionalidade libertadora, ela volta como uma racionalidade controladora. A racionalidade iluminista é burguesa, segue uma lógica de mercado. Essa lógica de mercado pressupõe a liberdade dos seres humanos, sua autonomia, pela “indiferença do mercado”. Ali tanto faz a origem das pessoas, todas estão ali para fechar negócios e cooperarem entre si à medida que seguem seus próprios interesses. Claro, há uma redução mercadológica do ser humano, mas

---

<sup>1055</sup> “... the ideal of individual personality with conscience and responsibility that breaks down any sacramental and hierarchical religion; the sanctification of daily life and the daily practice of an active ethic of obedience; the work ethic that lingers in the economic process; the will to subject all reality to the ideals of the Kingdom of God, which gives passion and not just ideology to British and American imperialism; the freedom and inviolability of every person that underlies the ideal of democracy; and immanence as inner infinity, that is, the presence of the infinite at every point of finitude, which gives great cultural creations transcendence and mystery”. YIP, 2009, p. 74-75.

<sup>1056</sup> YIP, 2009, p. 79.

<sup>1057</sup> YIP, 2009, p. 85.

<sup>1058</sup> ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 2006. p. 18-19.

<sup>1059</sup> ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 35-36.

<sup>1060</sup> ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 21.

mesmo aqui a autonomia e liberdade nunca se realizaram plenamente, o que sempre tornou necessária a “coerção social”. Não é de se estranhar que a racionalidade burguesa tenha criado sistemas totalitários, como o nazismo.<sup>1061</sup>

A racionalidade burguesa é o oposto da racionalidade simbólica. Nela, signo e imagem não convergem e se separam os domínios culturais da ciência, como descrição matemática do mundo, e da arte, como uma “cópia” do mundo. Conforme os autores:

Enquanto signo, a linguagem deve resignar-se ao cálculo; para conhecer a natureza, deve renunciar à pretensão de ser semelhante a ela. Enquanto imagem, deve resignar-se à cópia; para ser totalmente natureza, deve renunciar à pretensão de conhecê-la.<sup>1062</sup>

A racionalidade de cálculo, portanto, cria um mundo fechado nele mesmo que não conhece o “novo”. O domínio e controle desse mundo fechado tem por consequência a submissão ao mesmo, a sua reprodução, repetição.<sup>1063</sup> No fim, o ser humano está capturado por aquilo do qual procurava escapar.<sup>1064</sup> Essa forma de civilização exige obediência do ser humano. Fora dela, só há destruição.<sup>1065</sup> Não há saída dela.<sup>1066</sup> Adorno e Horkheimer concluem disso que é importante reconhecer que a racionalidade iluminista é ela própria uma ferramenta de dominação<sup>1067</sup> e violência. A racionalidade do cálculo mata, mas não por ódio, e sim por indiferença. Harari sustenta que a escravidão não foi derivada de “ódio racista para com os africanos”, mas pela indiferença, pela relação das pessoas escravizadas com as plantações de exportação sob o crivo contábil de perdas e lucros.<sup>1068</sup> A relação, e portanto a ética, do capitalismo não se dirigia a pessoas, mas aos números, uma ética totalmente objetiva, o que permitiu seu sucesso. Enquanto a ética das religiões tendia ao fracasso pela dificuldade de realizá-la, seja ela cristã, budista ou confucionista, a ética capitalista é plenamente realizável: que os ricos fiquem mais ricos e que a massa consuma sem nenhuma restrição,<sup>1069</sup> exceto sua própria capacidade aquisitiva.

---

<sup>1061</sup> ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 24.

<sup>1062</sup> ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 27.

<sup>1063</sup> ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 33-34.

<sup>1064</sup> ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 37.

<sup>1065</sup> ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 39.

<sup>1066</sup> ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 30-31.

<sup>1067</sup> ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 45.

<sup>1068</sup> HARARI, 2015, p. 341.

<sup>1069</sup> HARARI, 2015, p. 360.

Westhelle também contrasta uma racionalidade do cálculo e outra religiosa. Rudolf Otto foi um pensador que “percebeu o caráter irreconciliável” entre o “numinoso” e “a racionalidade kantiana”. O numinoso de Otto extrapola os limites da razão simples.<sup>1070</sup> A racionalidade moderna relegou aquilo que a escapava, que estava fora de seus limites, fronteiras (e essas também culturais, a saber, a europeia) à irracionalidade. Ao mesmo tempo que limita, essa racionalidade também dispõe-se como universal, uma vez que não aceita outra que não seja ela própria:<sup>1071</sup> é autorreferencial.<sup>1072</sup> Mas para Westhelle, a racionalidade é uma “representação” da realidade. Segundo o teólogo:

À ciência não importa a realidade, exceto como representação, pois é só aí que comporta redução ao que é manipulável. Para a ciência uma equação, um diagrama e uma fórmula são muito mais relevantes que uma emoção, um gesto ou um ímpeto.<sup>1073</sup>

Nesse ponto a racionalidade teológica, ou religiosa, se distingue. Ela não postula uma representação, mas uma presença, ou *paraousia* para usar o termo grego do Novo Testamento. Para Westhelle, esta é uma racionalidade onde a escatologia “toca os domínios epistêmicos”, onde a alteridade é abarcada, para além daquelas fronteiras da racionalidade moderna do cálculo e controle. Trata-se de “ócio, não ter domínio; é a negação do negócio (*necotium*)”, que é a negação do ócio. É gratuidade por ir além da utilidade, “é brincar sem propósito, só por brincar, como faz a criança ou como um faz-se criança”.<sup>1074</sup> Referindo-se ao filósofo e teólogo luterano dinamarquês Sören Kierkegaard, essa racionalidade é “gesto de amor”, “foge à economia”, é “puro ócio”, negação do negócio. Para o dinamarquês, essa racionalidade, que poderíamos chamar de agápica, se expressa no amor dispensado a um falecido:

Quer dizer, realmente só temos uma presença, uma dádiva, quando nossa receptividade é radical, isto é, quando morremos, ou, em outras palavras, quando nada temos, nem mesmo um gesto para devolver. Esta é a arte

<sup>1070</sup> WESTHELLE, Vítor. Desabusando o deus das lacunas. p. 19-30. In: SCHAPER, Valério G.; WESTHELLE, Vítor; OLIVEIRA, Kathlen L. de; GROSS, Eduardo (Orgs.) **Deuses e Ciências na América Latina**. São Leopoldo: Oikos/EST, 2012. p. 19.

<sup>1071</sup> WESTHELLE, 2012, p. 21-22.

<sup>1072</sup> WESTHELLE, 2012, p. 26.

<sup>1073</sup> WESTHELLE, 2012, p. 27.

<sup>1074</sup> WESTHELLE, 2012, p. 28.

teológica, falar sobre esta impossibilidade de representar o presente ou pretender sua presença.<sup>1075</sup>

Nesse gesto, não há representação, apenas presença. Aqui também é importante a compreensão de “religião” de Tillich, que não a via “como um setor da cultura, mas como seu fundamento”. Religião, em Tillich, não é apenas “um fenômeno cultural particular”, mas sim o conteúdo que pulsa e inspira toda a vida cultural.<sup>1076</sup> E por isso a teologia não poderia ser somente a reflexão a respeito de uma religião específica, mas se ocuparia com “o conteúdo religioso de toda cultura”, não trata do estudo de dogmas, “mas da cultura como um todo”.<sup>1077</sup> A teologia da cultura arranca tanto a teologia como a cultura de sua solidão. A teologia de Tillich pensa a religião e cultura em mútua pertinência.<sup>1078</sup> Mas a ideia de cultura de Tillich ainda era muito dependente, segundo Calvani, da Escola de Frankfurt, que não via com bons olhos a cultura de massa.<sup>1079</sup> Influenciado pela análise adorniana, “crê que a arte que é vazia de protesto, a arte que idealiza a realidade, reforça a organização social. Portanto, a arte genuína deve ser crítica e revolucionária”.<sup>1080</sup> Essa distância entre a teologia da cultura tillichiana e a cultura popular, especialmente, quando pensamos a partir de uma perspectiva latino-americana, a cultura do pobre, deve ser superada.

#### **4.2.2.2 Heteronomia e conquista**

Quando se fala de imperialismo, o pensador palestino Edward Said chama a atenção que embora o objeto direto do empreendimento imperial seja a terra, a narrativa é uma ferramenta de dominação do espaço e de quem já habita esse espaço. Imperialismo passa pela dominação cultural. Cultura, para Said, não é um espaço neutro “de refinamento apolíneo”, mas sim “um campo de batalha onde as causas se expõem à luz do dia e lutam entre si”. Ou seja, Said não vê a cultura como dissociada de política, como algo asséptico.<sup>1081</sup> O pensador explica: “Num nível muito básico, o imperialismo significa pensar, colonizar, controlar terras que não são nossas, que

---

<sup>1075</sup> WESTHELLE, 2012, p. 29.

<sup>1076</sup> CALVANI, 2010, p. 62-63.

<sup>1077</sup> CALVANI, 2010, p. 63-64.

<sup>1078</sup> CALVANI, 2010, p. 264.

<sup>1079</sup> CALVANI, 2010, p. 290.

<sup>1080</sup> CALVANI, 2010, p. 293.

<sup>1081</sup> SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1995. p. 13-14.

estão distantes, que são possuídas e habitadas por outros”.<sup>1082</sup> Nesse processo, o imperialismo não pode ser violência pura e simples, mas exige um grau de sofisticação e ciência aguçada para realizar sua meta. Para o palestino, imperialismo e colonialismo são, sobretudo, uma ideologia na qual a dominação é justificada, “que certos territórios e povos *precisam* e imploram pela dominação” em função de sua inferioridade diante da superioridade dos colonizadores.<sup>1083</sup> Esses povos precisam não só da dominação política e econômica, mas de serem educados em uma cultura superior. Há um jogo aqui de inferiorização, infantilização e bestialização dos povos que são tornados objetos do empreendimento colonial.

Ao tratar a respeito desse jogo, Vítor Westhelle compreende a conquista das Américas como um processo de comunicação. Mas discorre sobre o que está em jogo em qualquer processo comunicativo, isto é, “escapar da profunda solidão” e buscar “o outro no desesperado desejo de reconhecimento”, enfim: “É o desejo de ser desejado”. E nessa busca do e para o desejo: “A morte do outro é a realização mais completa, primária, elementar da comunicação direta entre seres humanos (...). É eliminar a possibilidade do outro não me querer”.<sup>1084</sup> Para o teólogo essa é a narrativa do mito de Caim e Abel.<sup>1085</sup> A forma de escapar desse embate direto da comunicação entre o eu e o outro há “outra história” na qual se protege tanto um como outro da comunicação. São as histórias, os mitos que protegem o ser humano desse caráter assassino da comunicação, e os mitos situam-se nos espaços intermediários do silêncio e da fala, da solidão e do assassinato.<sup>1086</sup> Na conquista da América, contudo, o que há é a eliminação da história intermediária, “não foi um simples ato de exploração e subjugação, foi também um ato de sedução, de se fazer desejado”.<sup>1087</sup> Uma conquista, uma sedução na qual o outro é usurpado de sua história, de sua cultura, de sua palavra e impõe a sua história e relega ao outro o silêncio. É uma heteronomia.<sup>1088</sup> A autonomia restrita a si mesma, sem qualquer mediação, sempre será uma heteronomia para outro. Fica claro, então, que em todo projeto colonial há

---

<sup>1082</sup> SAID, 1995, p. 37.

<sup>1083</sup> SAID, 1995, p. 40.

<sup>1084</sup> WESTHELLE, Vítor. Entre Abel e Caim. p. 93-112. In: WESTHELLE, Vítor. **Através do tempo e do espaço: reflexões de uma teologia luterana de alma latino-americana**. São Leopoldo: EST, 2018. p. 93.

<sup>1085</sup> WESTHELLE, 2018, p. 94.

<sup>1086</sup> WESTHELLE, 2018, p. 98-99.

<sup>1087</sup> WESTHELLE, 2018, p. 103.

<sup>1088</sup> WESTHELLE, 2018, p. 106.

mais que espoliação econômica de recursos naturais e humanos. Há uma espoliação cultural. A independência política de antigas colônias não interrompe esse processo.

No livro *A elite do atraso*, o sociólogo brasileiro Jessé Souza critica a tese culturalista de Gilberto Freyre que aceita “a herança cultural do protestantismo individualista americano como paradigma insuperável para a constituição de uma sociedade rica e democrática”. Para o autor, essa tese é racista, pois crê em um “estoque cultural’ para”, com isso, “explicar o comportamento diferencial de indivíduos ou de sociedades inteiras”.<sup>1089</sup> Cultura apenas substitui a raça para fazer parecer que haja pessoas superiores, mais democráticas e mais honestas em função de seu estoque cultural, “o protestantismo individualista, tipicamente americano”, em oposição ao estoque cultural inferior dos latino-americanos.<sup>1090</sup> Que haja países e povos superiores e inferiores implica também que haja classes sociais, gêneros e mesmo raças, entre pessoas do espírito, do conhecimento refinado, e as do corpo, “do trabalho braçal e muscular”, quase animais.<sup>1091</sup> Aqui europeus e norte-americanos como seres espirituais demonstram isso na sua honestidade e na sua democracia, enquanto que brasileiros, como seres emotivos são inclinados à corrupção.<sup>1092</sup> Jessé Souza questiona o que chama de “mito da brasilidade” segundo a qual: “Nós, brasileiros, somos o povo da alegria, do calor humano, da hospitalidade e do sexo” em “oposição à racionalidade fria e ao cálculo que caracteriza supostamente as nações avançadas do centro da modernidade”.<sup>1093</sup> O mito nacional é essencial para estabelecer os laços de pertencimento de um povo, mas também sua estrutura hierárquica interna e externa.<sup>1094</sup> Para Souza, porém, cultura é construída por meio de instituições e a instituição que moldou o Brasil foi a escravidão.<sup>1095</sup> Ela, e não uma característica própria da “emotividade” típica do brasileiro, é que influencia as relações até hoje.<sup>1096</sup> Freyre, contudo, encararia a miscigenação étnica, e cultural, do Brasil

---

<sup>1089</sup> SOUZA, Jessé. **A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato**. Rio de Janeiro: Leya, 2017. p. 16-17.

<sup>1090</sup> SOUZA, 2017, p. 18.

<sup>1091</sup> SOUZA, 2017, p. 21-22.

<sup>1092</sup> SOUZA, 2017, p. 32.

<sup>1093</sup> SOUZA, Jessé. A Construção do Mito da “Brasilidade”. p. 29-39. In: SOUZA, Jessé; GRILLO, André (Orgs.). **A ralé brasileira: quem é e como vive**. Belo Horizonte, MG: UFMG, 2009. p. 29.

<sup>1094</sup> SOUZA, 2009, p. 30-31.

<sup>1095</sup> SOUZA, 2017, p. 39-40.

<sup>1096</sup> SOUZA, 2017, p. 47-48.

como algo positivo: como uma “capacidade de articular e unir contrários”.<sup>1097</sup> O problema da tese é que, ao pretender que o Brasil é uma sociedade diversa, plural e harmônica, oculte os conflitos sociais, e raciais, do país e, por estabelecer a harmonia como a natureza do brasileiro, leva à “aversão a toda forma de explicitação de conflito e de crítica”.<sup>1098</sup>

Todo o processo colonizador na América Latina é um processo de ocultamento ou “encobrimento” nas palavras do filósofo argentino, radicado no México, Enrique Dussel. Na conquista não há um “descobrimento” de um novo, de um outro, mas a anulação desse outro pela qual pode ser “inventado” a “sua própria ‘imagem e semelhança’”. Não é uma descoberta, porque o outro não aparece, mas desaparece sob a imagem da conquista. É “encobrimento”.<sup>1099</sup> A experiência da conquista é fundante da modernidade,<sup>1100</sup> a experiência do “eu conquisto” ou *ego conquiro* é anterior em quase dois séculos ao *ego cogito* do filósofo francês Descartes.<sup>1101</sup> Já que o indígena não era um outro em relação ao europeu, mas um não-eu, não havia qualquer espaço para qualquer mediação. Não havia um encontro de dois mundos,<sup>1102</sup> havia destruição e “nova criação”. Para Westhelle, também,

ao contrário de haver um encontro religioso em que o mito judaico-cristão fosse confrontado com os mitos indígenas, o que houve foi o paradoxo da comunicação horizontal em que o meio, ou seja, o culto ou a liturgia, a palavra institucionalizada tornou-se o fim mesmo da missão e da catequese.<sup>1103</sup>

Elimina-se o terceiro, o “entre-espaço”, a história mediadora. É comunicação direta, sem meio, apenas um fim, sem algo que possa unir, que possa abrir o símbolo. É a diferença que Westhelle faz entre narrativa, comunicação indireta, mediada, e discurso, comunicação direta.<sup>1104</sup> Em outro momento, o teólogo afirma que é preciso abrir “espaço no discurso dominante para a inserção da voz daquele que é vítima”. Esse espaço é o que possibilita o “novo que rompe a hegemonia ideológica do

---

<sup>1097</sup> SOUZA, 2009, p. 36-37.

<sup>1098</sup> SOUZA, 2009, p. 38-39.

<sup>1099</sup> DUSSEL, Enrique. **1492. O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade.** Conferências de Frankfurt. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 35.

<sup>1100</sup> DUSSEL, 1993, p. 43.

<sup>1101</sup> DUSSEL, 1993, p. 53.

<sup>1102</sup> DUSSEL, 1993, p. 47-48.

<sup>1103</sup> WESTHELLE, 2018, p. 110.

<sup>1104</sup> WESTHELLE, 2018, p. 110-111.

discurso”.<sup>1105</sup> Outro pensador pós-colonial, o indiano Homi Bhabha, analisa exatamente a emergência do novo na cultura, os novos sujeitos, excedentes dos deslocamentos da diferença, que ele chama de “entre-lugares”.<sup>1106</sup> A categoria simboliza os lugares de fronteira entre culturas, o que se manifesta nos campos de encontro e choque de culturas, isto é, na colonialidade. Os “entre-lugares” também abarcam as negociações, tensões e hibridismos culturais.<sup>1107</sup> Para exemplificar, o pensador ilustra com a imagem de um poço de escada, “espaço liminar, situado no meio das designações de identidade”.<sup>1108</sup> Trata-se de um lugar fronteiro, como a fronteira tillichiana. O “entre-lugar” é mais que um espaço transitório entre duas coisas, mas um estado de abertura de um novo espaço que se situará nessa mediação como um novo. Esse novo espaço é questionador daqueles anteriores, não é um novo em continuidade com o passado e presente, mas que aporta no presente do “além”, que toca o presente e ressignifica-o.<sup>1109</sup> Nesse ponto, o pensador indiano insere uma nova categoria, o “entre-tempo”, como crítica à modernidade e especialmente à pós-modernidade.<sup>1110</sup>

A experiência do “entre-lugar” é sempre a experiência do sujeito vítima da exploração, a aparição desse sujeito é “interruptora, interrogativa e trágica”,<sup>1111</sup> aparição essa como um “*momento historicamente transformador*”.<sup>1112</sup> A questão do novo sujeito que está na análise de Bhabha não é a questão de uma articulação da diversidade, do pluralismo, dos “muitos”, é a aparição do “não-um”, do não pertencente, do cuja aparição só pode ser um questionamento, uma interrogação “a que pertencço eu neste presente?”. O processo colonial apaga a alteridade não reconhecendo o outro como um outro, mas como um “não-um”. A terra a ser colonizada é “*terra nulla*”, cuja história começa a ser preenchida a partir da colonização, pelo colonizador.<sup>1113</sup> A aparição desse “não-um” ou das “não-pessoas”,

---

<sup>1105</sup> WESTHELLE, Vítor. O desencontro entre a teologia luterana e a teologia da libertação. p. 219-244. In: WESTHELLE, Vítor. **Através do tempo e do espaço**: reflexões de uma teologia luterana de alma latino-americana. São Leopoldo: EST, 2018. p. 243.

<sup>1106</sup> BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. 3. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2005. p. 19-20.

<sup>1107</sup> BHABHA, 2005, p. 20-21.

<sup>1108</sup> BHABHA, 2005, p. 22.

<sup>1109</sup> BHABHA, 2005, p. 27.

<sup>1110</sup> BHABHA, 2005, p. 329.

<sup>1111</sup> BHABHA, 2005, p. 328.

<sup>1112</sup> BHABHA, 2005, p. 334.

<sup>1113</sup> BHABHA, 2005, p. 338-339.

que têm sua subjetividade negada, abre a possibilidade para um novo que pode ressignificar relações. O novo é abertura. Rompe tanto com a solidão como com a conquista, com a autonomia autossuficiente encarcerada em si como com a heteronomia dominadora e assassina. O protesto que esse novo levanta rompe fronteiras, mas não cria uma nulidade espacial e temporal. Em vez disso, estabelece a possibilidade da convivência, do “estar à vontade em companhia”.<sup>1114</sup> Estar à vontade no mundo, estar à vontade com o outro, esse é o desafio de uma teologia da cultura.

#### 4.2.3 Ressimbolizar o Mundo: a Tarefa

Símbolos, mitos e narrativas são importantes. São ferramentas tanto de cooperação como de cooptação. Trata-se de um imaginário, uma realidade imaginada. Ao dispor-se não apenas por aquilo que é imediatamente tangível, mas por valores, crenças, etc, que apenas são compartilhados de maneira mediada, a espécie humana vive “em uma realidade dual”. Seres humanos criam e creem em “ficções”, histórias pelas quais um grande número de indivíduos pode cooperar, neandertais não criavam nem criam,<sup>1115</sup> muito menos os chimpanzés.<sup>1116</sup> Viver pela imaginação é algo humano, demasiadamente humano. O mundo no qual os seres humanos habitam não é constituído, dizia Rubem Alves, de “pedras e estrelas”, mas especialmente de linguagem.<sup>1117</sup> Enquanto os limites dos animais são o seu próprio corpo, isto é, sua programação biológica, os seres humanos são limitados não por seu corpo, mas por sua linguagem, diríamos, sua imaginação.<sup>1118</sup> E como aquilo que possibilita da “cooperação humana em grande escala” são mitos, símbolos, uma transformação na forma como seres humanos cooperam entre si, ou deixam de cooperar, passa pela transformação dos símbolos.<sup>1119</sup> Novamente, tal realidade imaginada serve tanto à cooperação como à cooptação. Também o economista britânico Guy Standing leva em consideração a importância dos símbolos para “unificar grupos em algo mais do que uma multidão de estranhos”. São uma parte

---

<sup>1114</sup> WESTHELE, 2017, p. 159.

<sup>1115</sup> HARARI, 2015, p. 43-44.

<sup>1116</sup> HARARI, 2015, p. 47.

<sup>1117</sup> ALVES, 1982, p. 21-22.

<sup>1118</sup> ALVES, 1982, p. 23-24.

<sup>1119</sup> HARARI, 2015, p. 41.

indispensável em formar consciência de classe, identidade e solidariedade.<sup>1120</sup> E talvez um dos grandes programas do neoliberalismo em diluir a consciência de classe trabalhadora seja em fragmentar e desintegrar a “*identidade* baseada no trabalho” que faz com que um trabalhador reconheça-se em e solidarize-se com outro trabalhador, como se podia ver no proletariado tradicional, talvez seja a precarização dessa consciência a principal característica do que é chamado de precariado.<sup>1121</sup>

O sociólogo brasileiro Ruy Braga, por sua vez, ao analisar o precariado no Sul global propõe que a precarização vai além da economia, do trabalho e “transborda para os outros domínios sociais, como a família, a comunidade e a cidade”, ou seja, atinge todas as dimensões da vida pessoal e social.<sup>1122</sup> No contexto do Sul global faz mais sentido, então, falar em “pobre” que em “trabalhador”, o que alarga a categoria para abarcar a massa de desempregados, trabalhadores informais, etc.<sup>1123</sup> Mais além que o trabalho, o que é precarizado é a vida humana. Conforme Standing: “Ser precarizado é ser sujeito a pressões e experiências que levam a uma existência precariada [*sic*], de viver no presente, sem uma identidade segura ou um senso de desenvolvimento alcançado por meio do trabalho e do estilo de vida”.<sup>1124</sup> Os efeitos antropológicos, portanto, são devastadores. Para o economista britânico, o ser humano precarizado vive um estado de raiva, anomia, ansiedade e alienação. Raiva pela frustração frente a “uma vida de acenos de empregos temporários, com todas as inseguranças que vêm com eles”, mas não é só isso. A frustração decorre que “esses empregos não envolvem nenhuma construção de relação de confiança desenvolvidas em estruturas ou redes significativas”. A anomia, por sua vez, decorre “de uma indiferença associada com a derrota constante” e pela sua culpabilização vinda da parte tanto de políticos como de analistas, no que se constrói a crise de representatividade. A insegurança é inevitável e seu sentimento é a ansiedade, a sensação de estar no limite onde qualquer erro ou má sorte pode espoliá-lo da dignidade que lhe resta. Preso a essa existência que não serve a seu propósito, mas de outrem, por fim, o precariado vive em um estado de alienação.<sup>1125</sup>

---

<sup>1120</sup> STANDING, Guy. **O precariado**: a nova classe perigosa. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 18.

<sup>1121</sup> STANDING, 2017. p. 31.

<sup>1122</sup> BRAGA, Ruy. **A rebeldia do precariado**: trabalho e neoliberalismo no Sul global. São Paulo: Boitempo, 2017. p. 139.

<sup>1123</sup> BRAGA, 2017, p. 213.

<sup>1124</sup> STANDING, 2017, p. 37.

<sup>1125</sup> STANDING, 2017, p. 41-42.

A ausência de autoestima e de relações de confiança que a precarização impõe leva essa pessoa a procurá-las em outro lugar,<sup>1126</sup> como um partido político radical ou religião que dê vazão a seus dramas antropológicos narrados acima. Para além de uma manobra econômica, portanto, a precarização da vida tem efeitos políticos drásticos<sup>1127</sup> como podem ser acompanhados nos últimos anos tanto nos Estados Unidos da América e na Europa,<sup>1128</sup> simbolizado pelas eleições de 2016,<sup>1129</sup> como na América Latina, especialmente no Brasil.<sup>1130</sup> A crise política vivida tem origem em uma economia que transforma tudo em mercadoria, inclusive a vida humana, suas redes de confiança, seus símbolos,<sup>1131</sup> em um mercado que se eleva “à posição de principal regulador do mundo-da-vida”,<sup>1132</sup> do mantenedor da cooperação humana, do elo social, papel esse que certa vez coube à religião. Esse mercado estimula os indivíduos a concorrer e eliminar os demais no lugar de cooperar.<sup>1133</sup> Nessa crise política, está presente a difícil correlação entre mercado e democracia. Ora, para que haja democracia é preciso algo a mais que “a vontade da maioria”.<sup>1134</sup> Nem mesmo documentos constitucionais, por mais brilhantes que sejam, servem à salvaguarda absoluta das democracias, como foi o caso da Alemanha de Weimar<sup>1135</sup> ou as repúblicas latino-americanas. É preciso um conjunto de regras não-escritas que assegurem a boa interpretação das regras escritas. Os cientistas políticos estadunidenses propõem entre elas a tolerância mútua dentre adversários<sup>1136</sup> e a reserva institucional que limite o uso do poder já permitido pela lei, isto é, uma abdicação do uso ostensivo do poder.<sup>1137</sup> É preciso um conjunto de símbolos que estejam a salvo inclusive de majorias já existentes ou que possam se formar. Tais

---

<sup>1126</sup> STANDING, 2017, p. 43-44.

<sup>1127</sup> BRAGA, 2017, p. 155.

<sup>1128</sup> CASTELLS, Manuel. **Ruptura: a crise da democracia liberal**. Rio de Janeiro: Zahar, 2018. p. 20.

<sup>1129</sup> LEVITSKY, Steve; ZIBLATT, Daniel. **Como as democracias morrem**. Rio de Janeiro: Zahar, 2018. p. 19.

<sup>1130</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. **Esquerdas do mundo, uni-vos!** São Paulo: Boitempo, 2018. p. 12.

<sup>1131</sup> CASARA, Rubens R. R. **Estado pós-democrático: neo-obscurantismo e gestão dos indesejáveis**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017. p. 37.

<sup>1132</sup> CASARA, 2017, p. 39.

<sup>1133</sup> CASARA, 2017, p. 51.

<sup>1134</sup> CASARA, 2017, p. 63.

<sup>1135</sup> LEVITSKY; ZIBLATT, 2018, p. 99-100.

<sup>1136</sup> LEVITSKY; ZIBLATT, 2018, p. 103-104.

<sup>1137</sup> LEVITSKY; ZIBLATT, 2018, p. 107-108.

símbolos não podem estar sujeitos às regras de mercantilização. Não podem ser negociados, mas negar a negociação (negar o negócio): são “inegociáveis”.<sup>1138</sup>

Outro aspecto a ser considerado além da mercantilização dos valores é a espetacularização da vida. Trata-se da investigação que o filósofo francês Guy Debord realizou a respeito da sociedade contemporânea, cujas relações são mediadas por imagens,<sup>1139</sup> uma sociedade que vive da “afirmação da aparência”.<sup>1140</sup> Essa sociedade mediada por imagens e/ou aparências aliena o sujeito, que fica na posição de “espectador”, alguém passivo que contempla a imagem: “quanto mais ele contempla, menos vive; quanto mais aceita reconhecer-se nas imagens dominantes da necessidade, menos compreende sua própria existência e seu próprio desejo”.<sup>1141</sup> Imagens que não são suas, que não criou, mas sob as quais é sujeitado, e que faz ausência do eu, do mundo, da verdade.<sup>1142</sup> A imagem ganha enredo, torna-se espetáculo, é a cultura invadida/colonizada pelo mercado e o espetáculo, por sua vez, invade/coloniza outros espaços da vida como a política e o direito.<sup>1143</sup> O aplauso, objetivo de todo espetáculo, passa a ser o objetivo também político e do direito, e a opinião pública é invadida/colonizada pela lógica do auditório.<sup>1144</sup> O ócio é capturado pelo espetáculo para ali também ser espaço de negócio.

A precarização que o neoliberalismo tem produzido em termos de tornar o emprego e a renda inseguros, além da precarização de outros direitos, como moradia, mobilidade, por exemplo, tem gerado consequências sobre a forma como as pessoas experimentam seu tempo e especialmente o “ócio”. A apreciação artística e cultural exige ter tempo e “tempo de qualidade”, ou seja, “o tempo em que não estamos distraídos, nervosos pela insegurança ou cansados das tarefas e do trabalho, ou pela falta de sono induzida por eles”. Além da falta de tempo para o ócio da apreciação artística e cultural, há a exclusão do “verdadeiro ócio” dos gregos, “a *scholè*”, a saber, “a participação na vida pública, a esfera do cidadão”.<sup>1145</sup> O ócio que resta é aquele

---

<sup>1138</sup> SAFATLE, Vladimir. **A esquerda que não teme dizer seu nome**. São Paulo: Três Estrelas, 2018. p. 15.

<sup>1139</sup> DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. p. 14.

<sup>1140</sup> DEBORD, 1997, p. 16.

<sup>1141</sup> DEBORD, 1997, p. 24.

<sup>1142</sup> DEBORD, 1997, p. 140.

<sup>1143</sup> CASARA, 2017, p. 161.

<sup>1144</sup> CASARA, 2017, p. 165.

<sup>1145</sup> STANDING, 2017, p. 195-196.

que pode ser comprado, seja pelo consumidor, seja pelo seu patrocinador. O resultado dessa precarização do ócio é o desgaste da democracia, que exige tempo, participação e capacidade de contemplação que só o bom ócio pode proporcionar.<sup>1146</sup> Precariza também o imaginário social, torna os símbolos opacos e substitui a cultura pela mercantilização. Essa precarização também aprofunda a solidão do ser humano: “Somos seres que flutuam ao redor do mundo. Encontramos uns aos outros, mas nunca chegamos realmente a conhecer uns aos outros”.<sup>1147</sup> A solidão é acarretada de se viver sem ócio, não que não haja um tempo que se procure por ócio, mas este envolve muito pouco de intensificação das relações, da confiança, das significações.<sup>1148</sup> Quiçá nem nos conhecemos a nós mesmos. A ausência de tempo de qualidade, de ócio, transforma-nos em seres flutuantes, “sem foco”. Conforme ilustra o historiador israelense:

Podemos ir ao supermercado e escolher comer mil pratos diferentes. Mas, qualquer que seja o prato escolhido, provavelmente o comeremos às pressas diante da TV, sem prestar atenção ao sabor. Podemos viajar para mil lugares incríveis. Mas, onde quer que formos, provavelmente estaremos brincando com nosso smartphone em vez de realmente ver o lugar. Temos mais opções do que nunca, mas quão boas são essas opções, se perdemos a capacidade de prestar atenção realmente.<sup>1149</sup>

Sem conhecer a si e ao outro, a edificação e sustentação de uma democracia torna-se uma tarefa impossível. Superar a solidão da indiferença e o desejo da conquista é um desafio, um desafio que requer uma ordem além desses dois polos. O modelo liberal propõe uma sociedade de indivíduos que apenas relacionam-se entre si por contrato, na busca de seus interesses. O socialismo é fundamentalmente uma crítica a esse modelo. Há algo que extrapola o indivíduo.<sup>1150</sup> Mas a crítica ao individualismo não pode render-se ao modelo conservador que compreende que o individualismo é resultado de famílias e sociedades desajustadas. O filósofo brasileiro Vladimir Safatle alerta que “o indivíduo moderno é, na verdade, produzido pela internalização de profundos processos disciplinares e repressivos”.<sup>1151</sup> Isso Freud também já sabia, que a formação da individualidade se dá sob sofrimento e repressão.

---

<sup>1146</sup> STANDING, 2017, p. 222.

<sup>1147</sup> STANDING, 2017, p. 171.

<sup>1148</sup> HARARI, 2015, p. 393.

<sup>1149</sup> HARARI, 2015, p. 388.

<sup>1150</sup> SAFATLE, 2018, p. 67-68.

<sup>1151</sup> SAFATLE, 2018, p. 68-69.

Forjada pelo sofrimento, a expressão dessa individualidade se dá pela “necessidade de expulsar, de levantar fronteiras contra tudo o que não porta a minha imagem”.<sup>1152</sup> Já vimos anteriormente quando refletimos a ideia de protestantismo, mas Safatle enfatiza:

A vida contemporânea nos demonstrou que individualismo e religiosidade, liberalismo e restrições religiosas dogmáticas, longe de serem antagônicos, transformaram-se nos dois polos complementares e paradoxais do mesmo movimento pendular.<sup>1153</sup>

Simplemente recorrer a ideia de uma comunidade religiosa como resposta teológica a superação do individualismo está longe de apresentar qualquer solução à questão. Nem é isso que o conceito de teonomia de Tillich propõe. Uma autonomia sem abertura ao outro sempre será uma heteronomia para esse. É preciso ainda levar em consideração que, mesmo reivindicando um espaço de cooperação, a política acontece em um mundo extremamente assimétrico e, portanto, não é um espaço de harmonia, mas de conflito.<sup>1154</sup> A autonomia, postulado central para qualquer política liberal, é colocada em face de uma realidade onde as possibilidades de sua escolha são limitadas pelas circunstâncias que a maioria das pessoas nem mesmo pode controlar.<sup>1155</sup> Ou como diria Karl Marx na célebre frase: os seres humanos “fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram”.<sup>1156</sup> O indivíduo sempre pressupõe um outro e uma relação com um espaço e tempo já dados. Se não está aberto, aniquila-se.

Para o jurista brasileiro Rubens Casara é necessário um imaginário para a democracia, pois cria a capacidade de identificação com o outro. O contrário, um empobrecimento do imaginário, conduz à simplificação do mundo e o apelo a medidas autoritárias.<sup>1157</sup> O desafio é “ressimbolizar o mundo” e isso quer dizer “desmercantilizar a vida”.<sup>1158</sup> Quer dizer igualmente superar um imaginário de controle

---

<sup>1152</sup> SAFATLE, 2018, p. 70-71.

<sup>1153</sup> SAFATLE, 2018, p. 71.

<sup>1154</sup> MIGUEL, Luis Felipe. **Dominação e resistência: desafios para uma política emancipadora**. São Paulo: Boitempo, 2018. p. 8.

<sup>1155</sup> MIGUEL, 2018, p. 137.

<sup>1156</sup> MARX, Karl. **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011. p. 25.

<sup>1157</sup> CASARA, 2017, p. 83-84.

<sup>1158</sup> CASARA, 2017, p. 228.

das pessoas, da vida, das coisas, em direção a uma racionalidade do encontro e da relação. Ressimbolar o mundo é permitir um espaço que supere tanto a solidão como a conquista: é como um jogo, uma dança. É um ócio. Uma teologia que no lugar de negar símbolos, procura-os, encontra-os e reafirma-os torna-se uma teologia que se coloca ao lado do ócio: contra o negócio! O jogar-junto, o símbolo (*syn-ballein*), torna possível o encontro entre seres humanos e serve de alicerce para a cooperação democrática, salvaguarda dos direitos e do desenvolvimento pessoal e coletivo. Confirma símbolos que não servem como instrumentos de coerção social nem mercadorias. O jogar-junto é espaço de gratuidade, não está à venda nem pode ser negociada. Gratuidade porque seu valor não é intrínseco, não pode ser calculado, de modo que pudesse ser cambiada em qualquer balcão. O valor daquilo que é gratuito consiste em sua transparência. Por fim, a tarefa de uma teologia da cultura não é investigar com quais culturas a teologia se relaciona, mas se essa relação é instrumental ou se reconhece nela, primeiramente, sua autonomia e, finalmente, sua transparência ao sagrado.

### **4.3 O RETORNO DA CULTURA**

Pensar uma contribuição da teologia de Tillich para o protestantismo brasileiro é atravessar fronteiras, aquelas já atravessadas por numerosos outros teólogos que fizeram a mesma reflexão. Mais importante que isso é pensar o próprio empreendimento do pensamento teológico como um estar constante na fronteira, indo e vindo, revisitando. Significa, portanto, visitar lugares que achávamos já familiares, comuns, como é o protestantismo brasileiro para um pesquisador protestante. Atravessando a fronteira ao encontro da teologia protestante brasileira, perguntamos: a que ponto essa teologia tem consciência de suas fronteiras e quão abertas elas estão? Ora, antes de ser brasileiro, o protestantismo foi alemão, inglês, estadunidense. A história do protestantismo no Brasil é uma história de travessia de fronteiras. A rigor todo o protestantismo nesse país é imigrante. Também os missionários vinham de outro país para aqui criar comunidades e escolas. A rigor, todo o protestantismo é de missão, para as comunidades teuto-luteranas, os pastores que vinham da Alemanha eram como missionários. A rigor, todo o protestantismo adentra a fronteira nacional do Brasil, da jurisdição eclesiástica e da cultura católicas. A rigor, todo o protestantismo brasileiro surge como um estranho no ninho. E a rigor, todo o

protestantismo encara a cultura brasileira com alguma hostilidade, seja para preservar-se, seja para travar um embate com ela para convertê-la. A rigor, então, faz sentido dizer protestantismo, no singular. As diversas igrejas são, claro, diferentes, mas carregam uma experiência comum. Tal experiência é o choque entre religião e cultura, especificamente, da religião protestante com a cultura brasileira. Qualquer reflexão sobre a teologia, a eclesiologia, a liturgia, a missão, a história do protestantismo brasileiro deveria, necessariamente, passar por esse ponto: a relação da religião com a cultura. Isso, claro, é extremamente fecundo para quem se propõe a refletir uma teologia da cultura no nosso contexto religioso.

Diante do protestantismo, temos não só uma história, mas uma natureza ambígua. De um lado seu caráter de protesto, o seu “princípio protestante”, um princípio contra o autoritarismo religioso, um estado de ser minoritário e sob ameaça de desaparecer e que por isso carrega um apelo à liberdade, ao direito da consciência, um apelo democrático, um poder dinâmico libertador, ou seja, um poder de levar para além de fronteiras. Por outro lado, e aqui demos ênfase na nossa investigação, há o caráter autoritário do protestantismo, a redução doutrinária, moral que estabelece fronteiras definidoras do que está “dentro” e do que está “fora”. A história e a natureza protestantes confundem-se entre missão e colonialismo, replicam a experiência evangelizadora-colonizadora católica da conquista da América Latina, pela qual a cultura indígena era negada, ocultada e destruída para uma nova evangelização, dessa vez sob forte patrocínio estadunidense, que nega a cultura católica e latino-americana, penetra fronteiras. Essa ambiguidade da história e da natureza protestante não é um problema a ser resolvido, contrastes a serem harmonizados, diferenças a serem igualadas. Essa ambiguidade é a própria condição de existência, não só do protestantismo como de qualquer realização humana. A vida é ambígua. As realizações são contraditórias. Tillich chama isso de demônico. É preciso teologizar sobre isso e é um desafio do qual não é possível se esquivar no próximo capítulo.

Já frisamos anteriormente, mas é importante repetir outras vezes, a tarefa da teologia da cultura não é investigar com qual ou quais culturas a teologia se relaciona, porque sempre há relação, nem se a teologia traduz seus conteúdos de fé, de doutrina para expressões culturais locais, porque essa tradução pode ser meramente instrumental. A tarefa é outra. Diante de uma realidade religiosa estabelecida pela colonização, tanto católica como protestante, urge a investigação da relação de

conquista da cultura pela teologia, a invasão, a possessão (demônica) da teologia da vida pública. Uma teologia que vem de fora, que prega um Deus-fora, cuja relação com o mundo é de negação e que converte, educa (de cima para baixo), dita, conquista, coloniza, não é uma teologia da cultura. Por isso importa refletir no próximo capítulo sobre essa relação, da irrupção de Deus na cultura, na história, ou seja, sobre a teologia da história de Tillich e em que medida pode superar o Deus colonizador, de um lado, e do mundo fechado, de outro.

A teologia da cultura envolve um método, uma forma de pensar teologia, um pensamento teológico e se confronta tanto com o dogmatismo como com a racionalidade do cálculo e cárcere. Objeto de crítica não é a razão, mas a afirmação de outra racionalidade, uma que seja transparente à transcendência, uma racionalidade da presença, simbólica, que abre, que une, que joga/brinca. É nesse ponto que autonomia e heteronomia são superadas em teonomia. E por superar a racionalidade capitalista e colonizadora, teonomia é socialismo religioso. O protestantismo por muito tempo submeteu sua racionalidade à lógica burguesa, voltada à ação, ao trabalho, à ética, à palavra e eliminou tanto quanto pôde o repouso, o ócio, a mística, a contemplação. O resultado religioso dessa opção pode ser percebido na crise dos modelos tradicionais do protestantismo em detrimento da ascensão de uma religiosidade carregada de aspectos mágicos. Mas a mágica não é mística, o espetáculo não é ócio. Esse é o maior desafio e a maior tarefa da teologia da cultura: ressimbolizar o mundo, reencontrar a transparência do mundo contra as imagens opacas dos ídolos.

Como dissemos no início do capítulo, investigar as contribuições da teologia tillichiana ao nosso contexto não pode significar simplesmente repostular as afirmações de Tillich dentro da nossa situação. Foi por isso que nos dois primeiros capítulos tratamos de analisar a formação do pensamento do nosso teólogo, para que compreendêssemos a estrutura do pensamento, os bastidores das sentenças, de maneira a compreendermos não o quê de Tillich, mas o porquê. Dessa forma buscamos superar a mera reafirmação dos conceitos de Tillich, mas sim retrabalhar a teologia da cultura no nosso contexto, que é o objetivo do próximo capítulo. Também não podemos cair na arapuca de traçar falsos ou frágeis paralelos da realidade de Tillich na República de Weimar com a nossa, por mais que pudéssemos enfatizar certa correlação entre a derrocada de sua república no fascismo e a crise democrática

brasileira. Por melhor que fossem as intenções, não é possível. As circunstâncias não são idênticas. Porém, o método de correlação não exige circunstâncias espelhadas, mas sim refletidas. O espelhamento pode distorcer no esforço de encontrar semelhanças. A teologia da cultura não procura ecos, sócias históricos, antes, busca o encontro, diálogo e tensão entre diferenças. Por fim, deixamos aqui o alerta para a continuidade da pesquisa. Fronteira é trincheira. Não é um lugar aprazível de se fazer teologia. Trata-se de um lugar incômodo, de incerteza. Na mesma intensidade que há encontro há tensão, tensão essa que não pode ser superada dentro da finitude. A teonomia emerge não como harmonia, mas como abertura à insegurança e incerteza e mantém assim, aberta. Desafios se abrem ao final dessa reflexão e, dificilmente, serão fechados.

## **5 NA FRONTEIRA ENTRE TILLICH E A TEOLOGIA PROTESTANTE CONTEMPORÂNEA**

Chegamos ao final da tese através de um itinerário na procura pelas contribuições da teologia tillichiana à teologia protestante contemporânea. Nesse itinerário partimos inicialmente da investigação do contexto histórico no qual Tillich desenvolve o seu pensamento onde podemos perceber como o pensamento de Tillich está imbricado com o seu contexto e como seus textos partem de um desafio histórico, político, social, cultural e religioso e ali tomam sua decisão. O capítulo partiu de uma hipótese de que o socialismo religioso e a teologia da cultura estavam conectadas pelo seu contexto de nascimento, isto é, como respostas teológicas a uma situação própria: o fim de uma sociedade burguesa do século XIX e a aparição de uma possibilidade de reorganizar o lugar da igreja, da teologia, da religião em uma cultura autônoma, porém, uma autonomia cujo autocentramento do século anterior estava quebrado e doravante poderia abrir-se tanto verticalmente, na relação com a transcendência transparente na realidade, como horizontalmente, através de uma nova relacionalidade humana cujo socialismo era sua profecia. Dada a investigação histórica nós realizamos a investigação da formação do pensamento do teólogo da cultura, desde as influências de Schelling até do movimento do socialismo religioso. Ali de maneira fundamental podemos perceber as conexões que apontavam a confirmação de uma nossa hipótese. A teonomia como objeto da teologia da cultura era o fundamento do socialismo religioso. A teologia de Paul Tillich lida primariamente com a relação entre o incondicional com o condicional, do absoluto com o relativo, da teonomia com a autonomia e nessa relação não há anulação de nenhuma das partes, mas permanecem como fronteiras que se tocam, tanto como encontro como tensão, mas especialmente sem pensá-las como dimensões dicotômicas e contraditórias. Por fim, no terceiro e penúltimo capítulo era chegada a vez de investigar o contexto do protestantismo brasileiro e quais eram os modos como a teologia tillichiana poderia vir a contribuir. Percebemos nessa análise, embora pontual, que a dimensão de relacionalidade entre incondicional e condicional, absoluto e relativo, entre Deus e a história é um ponto problemático na teologia protestante brasileira. Aqui a relação quase sempre é de dominação e subjugação, em uma atitude que imita a experiência colonial do continente, da mesma forma que a autonomia burguesa da Europa partia

do seu contexto cultural. Estava, na conclusão do capítulo, dada a tarefa da teologia da cultura em nosso contexto.

Nesse capítulo algumas questões devem ser respondidas. A primeira delas é estabelecer de vez qual é a relação entre a teologia da cultura e o socialismo religioso, quais são seus fundamentos e objetos em comum bem como tarefas e metas em comum. A segunda é estabelecer também a relação de Deus com a história, da forma como pode se dar essa relação onde a história não seja dominada e destruída por Deus, de um lado, nem deixada a sós para a autonomia humana sem possibilidade de transcendência, de outro. E a última é sobre a ambiguidade da estrutura da realidade que na verdade é o fundamento da atitude teológica tillichiana, isto é, a consideração da vida como uma esfera de ambiguidade impõe que todas as respostas teológicas não a superam por serem livres da mesma ambiguidade que permeia qualquer dimensão da nossa existência, mas a superação se dá pela atitude de abertura e acolhimento da tensão para dentro de sua formulação teológica. Estas são as perguntas que serão refletidas na primeira seção desse último capítulo, chamada *Releitura da Teologia Tillichiana* e que inicia por um prólogo de reflexão a respeito do método tillichiano de correlação sem o qual não é possível pensar a teologia de Tillich. A segunda seção encaminhará para a tese propriamente dita dessa pesquisa, com o título *A Chave de Leitura Tillichiana: Graça e Natureza*. Nessa seção queremos descrever como a relação entre o poder divino e a estrutura da realidade se relacionam e são a chave tanto para entender os fundamentos da teologia de Paul Tillich como para postular as suas contribuições para a teologia protestante brasileira contemporânea. Embora o capítulo retome um largo leque de reflexões dos capítulos anteriores, a fim de concluí-los, apenas retoma pontos-chaves cuja maior elaboração já se encontram nos capítulos preliminares e dá como já estabelecidos pela nossa leitura e interpretação.

## **5.1 RELEITURA DA TEOLOGIA TILLICHIANA**

Tendo em vista a análise percorrida até aqui a respeito do pensamento de Tillich é preciso levantar alguns tópicos de sua teologia. Já afirmamos que Tillich é um teólogo, e filósofo, da fronteira. Mas o que isso significa? Significa mais que estar “entre dois continentes”, ou seja, entre a Europa e América do Norte, mas também “estar numa posição entre mundos, entre tempos, em movimento constante em busca

de diálogos que favoreçam e enriqueçam o mundo e o humano”.<sup>1159</sup> A “fronteira”, portanto, “não é apenas um dado biográfico, mas também cultural e espiritual”.<sup>1160</sup> Significa que Tillich é um pensador que se situa entre dois lugares epistemológicos, no intercâmbio e tensão entre dois, mas não obrigatoriamente dois, saberes, duas realidades, duas esferas. Já lidamos a respeito desse assunto no primeiro capítulo, isto é, que a “fronteiricidade” de Tillich está enraizada em sua própria biografia. Sua história está correlacionada com as situações de fronteiras históricas, políticas e culturais de sua época.<sup>1161</sup> A fronteira é um espaço de encontro e o tema do encontro é importante para a forma como ele elabora seu pensamento. Em outras palavras, “Tillich pressupõe um *encontro* com a realidade que se pretende descrever. E o próprio *encontro* prefigura a base de seu método teológico”.<sup>1162</sup> Nas palavras de Carlos Cunha, a fronteira, como lugar metodológico, só é possível “na abertura provocada pela situação”,<sup>1163</sup> isto é, no envolvimento existencial. O encontro, assim, é a base do método da correlação que configura a forma de sua teologia. Trata-se do encontro da teologia com o mundo, “um *encontro* com a realidade, realidade esta que a razão precisa dar conta”.<sup>1164</sup> Não se trata, porém, apenas de um método de análise, mas de uma postura da pessoa do teólogo, a de estar inclinado ao encontro: “O que caracterizaria a teologia a lidar com este *encontro* é a própria exigência que o encontro denota”.<sup>1165</sup> Isso quer dizer que o teólogo, na fronteira, está comprometido com esse encontro, está preocupado com esse encontro. Quem quer que queira trabalhar a partir do método de correlação precisa entender que não se trata de mero diálogo correto, branco, suave, muito limpo, muito leve, como diria o compositor cearense Belchior.<sup>1166</sup> Esse diálogo é carregado das tensões da ambiguidade da vida. O método

<sup>1159</sup> CUNHA, Carlos. **Paul Tillich e a teologia pública no Brasil**: O contributo do método da correlação de Paul Tillich à epistemologia da teologia pública no Brasil no contexto do pensamento complexo interdisciplinar. São Paulo: Garimpo Editorial, 2016. p. 134.

<sup>1160</sup> GIBELLINI, Rosino. **A teologia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998. p. 85.

<sup>1161</sup> AMELUNG, Eberhard. **Die Gestalt der Liebe**: Paul Tillichs Theologie der Kultur. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1972. p. 51-52.

<sup>1162</sup> LEAL, Paulo Ronaldo Braga. **Análise da epistemologia-ontológica de Paul Tillich**: o 'princípio de identidade' e implicações para o método e saber teológico. São Bernardo do Campo: 2011. 254 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Metodista de São Paulo, Faculdade de Humanidades e Direito, São Bernardo do Campo, 2011. p. 151.

<sup>1163</sup> CUNHA, 2016, p. 132.

<sup>1164</sup> LEAL, 2011, p. 151.

<sup>1165</sup> LEAL, 2011, p. 151.

<sup>1166</sup> Referência à estrofe “Não me peça que eu lhe faça uma canção como se deve / Correta, branca, suave, muito limpa, muito leve/ Sons, palavras, são navalhas / E eu não posso cantar como convém Sem querer ferir ninguém” da música “Apenas Um Rapaz Latino-Americano”, do compositor. Álbum: “Alucinação” de 1976.

de correlação não harmoniza e não elimina as tensões. Essa superação só pode ser realizada ao final da história, não antes.<sup>1167</sup> Mesmo as mais bem intencionadas realizações da vida carregam uma ambiguidade de poderes criativos e destrutivos, e nenhuma teologia, como realização humana, está livre dessa ambiguidade.

O método de correlação, portanto, não pode ser entendido, e isso alerta o teólogo brasileiro luterano Ênio Mueller, “como uma aplicação mais ou menos mecânica de um procedimento técnico visando apanhar o maior número possível de coisas nele”.<sup>1168</sup> A correlação é na verdade um encontro com a realidade, um encontro que pressupõe abertura. O método de correlação pressupõe que aquele que o aplica deva estar preocupado de forma última com a pergunta e a resposta desse encontro. “Preocupação última” é o nome que Tillich dá para esse envolvimento com o encontro. Trata-se de “um envolvimento completo daquele que experimenta um encontro com a realidade religiosa”.<sup>1169</sup> A distância entre sujeito e objeto é rompida, a pressuposição de neutralidade também. A superação da pressuposição de neutralidade do investigador já é anunciada nas primeiras linhas da palestra programática de Tillich sobre a teologia da cultura. Na teologia da cultura, o ponto de vista do observador, investigador, pesquisador altera, transforma, afeta, dinamiza a cultura que ele pretende descrever.<sup>1170</sup> A preocupação última “exige entrega absoluta e envolvimento existencial”.<sup>1171</sup> A preocupação última é o envolvimento total do indivíduo na realidade que o afeta; não tenta descrevê-la com neutralidade, como se não fosse afetado, mas apaixona-se, tem misericórdia. No pensamento tillichiano: “A *preocupação última* é uma forma de estar no mundo, sua realidade subjetiva é determinante porque em si mesma representa a condição de estar envolvido com um objeto que a inspira”.<sup>1172</sup> Não é mero interesse pela outra realidade, mas entrega e abertura. Essa abertura entre o sujeito e objeto pressupõe que haja “uma potencialidade em tomar algo da totalidade para dentro de si mesmo”.<sup>1173</sup> O teólogo que pergunta e reflete a realidade

---

<sup>1167</sup> MUSSKOPF, André Sidnei. **Via(da)gens Teológicas**: itinerários para uma teologia queer no Brasil. São Paulo: Fonte Editorial, 2012. p. 334-335.

<sup>1168</sup> MUELLER, Enio R. Caminhos do Pensar. In: MUELLER, Enio R.; BEIMS, Robert W. (Orgs.) **Fronteiras e Interfaces**. O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2005. p. 41.

<sup>1169</sup> LEAL, 2011, p. 152.

<sup>1170</sup> TILLICH, Paul. **Über die Idee einer Theologie der Kultur**. p. 13-31. Gesammelte Werke: Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur. Band IX. Stuttgart: Evangelisches Verlag, 1967. p. 13.

<sup>1171</sup> LEAL, 2011, p. 152.

<sup>1172</sup> LEAL, 2011, p. 161.

<sup>1173</sup> LEAL, 2011, p. 181.

já não está fora e isolado dela, mas faz parte dela integralmente e “não pode separar-se da vida para perguntar, porque é a vida que pergunta nele”.<sup>1174</sup> Também é preciso ir além da definição um tanto superficial do método de correlação como um jogo de perguntas existenciais e respostas teológicas como se fossem dimensões separadas a serem encaixadas por aquele que “executa” o método. Também alerta Vítor Westhelle, não basta saber que Cristo é uma resposta teológica e saber qual é a pergunta existencial dessa resposta, mas entender que a resposta, ou seja, o Cristo, “está prenhe de uma pergunta ainda maior que a transcende”. Só existe possibilidade de correlação porque as respostas teológicas são atravessadas existencialmente e as perguntas existenciais, por sua vez, teologicamente. O método não estabelece uma correlação onde não existia nenhuma, mas reconhece, classifica, sistematiza e pronuncia a correlação potencial da vida. Entender que a resposta está existencialmente carregada rompe com a certeza das respostas prontas, acabadas, apossadas e fechadas ao escândalo.<sup>1175</sup>

Questionar o “cânone” das respostas prontas e perguntas autorizadas é uma atitude protestante, no que também poderíamos inserir como uma definição do *princípio protestante*. Esse questionamento advém de espaços não hegemônicos, marginais e para além das fronteiras.<sup>1176</sup> Onde não há essa compreensão da transversalidade entre a pergunta existencial e a resposta teológica, isto é, onde a pergunta é entendida apenas como uma etapa, uma carência, a ser concluída, ser consumada pela resposta teológica que não se afeta pela pergunta, mas adentra a pergunta como se fosse um conquistador, como em um ato de possessão, aí temos a definição de *demônico* de Westhelle, ou seja, “correta dogmática e inepta contextualização!”.<sup>1177</sup> Pensar na fronteira é ir além da separação entre perguntas e respostas, da mesma forma que busca superar a separação entre sujeito e objeto. Em suma: “O espaço fronteiro desinstala o sujeito da zona de conforto e o provoca a mudança. Na fronteira, a ordem dá lugar à desordem e o simples cede espaço ao

---

<sup>1174</sup> LEAL, 2011, p. 156.

<sup>1175</sup> WESTHELLE, Vítor. A Cruz, a teologia e as rosas. p. 15-43. In: WESTHELLE, Vítor. **Através do tempo e do espaço**: reflexões de uma teologia luterana de alma latino-americana. São Leopoldo: EST, 2018. p. 42-43.

<sup>1176</sup> WESTHELLE, Vítor. Luteranismo e cultura nas Américas: A propósito dos 500 anos da Reforma Protestante. p. 170-189. In: ZWETSCH, Roberto E. (Org.). **Resgatando a radicalidade da Reforma protestante (1517-2017)**. São Leopoldo: CEBI, 2019. p. 180.

<sup>1177</sup> WESTHELLE, 2019, p. 183.

complexo”.<sup>1178</sup> O pensamento de Tillich atende a esse desafio de abertura, coloca a teologia diante de novas possibilidades. Sem essa abertura metodológica, Tillich jamais poderia ter desenvolvido sua teologia da cultura, nem nós poderíamos repensar suas contribuições ao contexto teológico nesses outros tempos e nesse outro lugar. Trata-se de uma teologia inequivocamente envolvida com as situações existenciais, pessoais e sociais. Mas ela é mesmo socialista?

### 5.1.1 A Teologia da Cultura e o Socialismo Religioso

Uma questão que pode surgir na pesquisa sobre Tillich é onde teriam parado suas críticas ao capitalismo, tão evidentes nos escritos do período alemão, após sua emigração aos Estados Unidos, lugar onde ele teria dado maior ênfase a uma teologia de cunho existencialista, visível em sua *Teologia Sistemática*. Essa questão tenta formular alguma descontinuidade entre o Tillich alemão, e socialista, e o estadunidense, em que teria atenuado essa sua posição política, especialmente econômica. O teólogo chinês Francis Yip, contudo, argumenta que tal descontinuidade não é real. Yip entende que “os escritos socialistas religiosos de Tillich oferecem uma crítica do capitalismo e da sociedade burguesa, buscando transformar a sociedade e a cultura em Teonomia”.<sup>1179</sup> O que houve após sua emigração foi um maior enfoque “na dimensão cultural da modernidade capitalista”.<sup>1180</sup> Conforme vimos no primeiro capítulo, a emigração de Tillich aos Estados Unidos foi acarretada pela ascensão do nazismo na Alemanha e sua perseguição a intelectuais judeus e socialistas, como ele. No novo país, alega-se, Tillich teria abandonado o socialismo em favor de uma teologia mais preocupada com as questões existenciais e psicológicas, isto é, teria se despolitizado.<sup>1181</sup> Tais alegações parecem não levar em conta o ambiente cultural pós-Segunda Guerra, especialmente nos Estados Unidos, de paranoia, medo e perseguição aos, assim chamados, comunistas. Referimo-nos aqui ao macarthismo. Nesse cenário, Tillich tinha seus motivos “para evitar uma crítica direta e explícita do

---

<sup>1178</sup> CUNHA, 2016, p. 191.

<sup>1179</sup> “Tillich’s religious socialist writings offer a critique of capitalism and bourgeois society, seeking to transform society and culture into theonomy”. YIP, Francis Ching-Wah. **Capitalism as religion?: a study of Paul Tillich’s interpretation of modernity**. Cambridge: Harvard Theological Studies, 2010. p. 6-7.

<sup>1180</sup> “... on the cultural dimension of capitalistic modernity”. YIP, 2010, p. 7-8.

<sup>1181</sup> YIP, 2010, p. 19.

capitalismo”.<sup>1182</sup> Conforme ele escreveria em sua autobiografia: “Marxismo tornou-se um slogan para difamar oponentes políticos”.<sup>1183</sup> Mesmo assim, Tillich chamou Marx de teólogo em tom elogioso em sua aula de teologia contemporânea.<sup>1184</sup> Na verdade, para Yip, “em vez de sua alegada despolitização, Tillich politizou os conceitos psicanalíticos”,<sup>1185</sup> o que pode facilmente ser lido e entendido em *A Coragem de Ser*. A tendência de analisar os aspectos culturais e espirituais do capitalismo não era uma novidade do período pós-emigração de Tillich, mas é coerente com a análise que sempre fez da sociedade burguesa desde seus primeiros escritos.

O socialismo de Paul Tillich, assim, não era apenas uma pauta política e econômica de superação do capitalismo. Mais do que isso, era a busca por “uma transformação radical da sociedade burguesa”, isto é, da modernidade, “e a inauguração de uma nova relação entre religião e cultura (que ele chama de ‘teonomia’).”<sup>1186</sup> Tillich interpreta a modernidade a partir do conceito de autonomia, e de sua correlação com a teonomia, e o capitalismo a partir da ideia de demônico, ou seja, como “uma mistura ambígua de criatividade e destrutividade”.<sup>1187</sup> O capitalismo, aliás, era, em Tillich, “o mais significativo poder demônico no mundo moderno”.<sup>1188</sup> Como um poder demônico, Tillich enxerga o capitalismo como um poder ambíguo: é destrutivo, mas também carrega possibilidades criativas. Tillich certamente estava em dívida com a reflexão de Marx a respeito do capitalismo, mas não se reduz a uma interpretação puramente econômica do mesmo. No lugar disso, ressalta a interdependência com os fatores sociais e culturais do capitalismo e modernidade. Assim sendo, a crítica ao capitalismo precisa abarcar uma crítica não só econômica, mas também cultural – e psicológica. Não trata apenas de transformar um sistema econômico, mas transformar a sociedade por inteira. O socialismo de Tillich, portanto, não se concentra em seu aspecto econômico e material, mas cultural e espiritual.<sup>1189</sup> É um socialismo religioso e a meta desse era construir uma “sociedade repleta de

---

<sup>1182</sup> “... to avoid a direct and explicit critique of capitalism”. YIP, 2010, p. 21.

<sup>1183</sup> “Marxism has become a slogan for defaming political opponents”. TILLICH, Paul. **On the Boundary: an autobiographical sketch**. New York: Charles Scribner's Sons, 1966. p. 90.

<sup>1184</sup> TILLICH, Paul. **Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX**. 4. ed. São Paulo: ASTE, 2010. p. 190.

<sup>1185</sup> “... instead of his alleged depoliticization, Tillich politicized psychoanalytic concepts”. YIP, 2010, p. 22.

<sup>1186</sup> “... a radical transformation of bourgeois society *and* the inauguration of a new relation between religion and culture (which he calls ‘theonomy’).” YIP, 2010, p. 13.

<sup>1187</sup> “... an ambiguous mix of creativity and destructiveness”. YIP, 2010, p. 6.

<sup>1188</sup> “... the most significant demonic power in the modern world”. YIP, 2010, p. 15.

<sup>1189</sup> YIP, 2010, p. 17-18.

sentido” (*sinnerfüllte Gesellschaft*).<sup>1190</sup> Para Yip, sua crítica cultural ao capitalismo se diferenciava daquela da Escola de Frankfurt e seus companheiros de academia Horkheimer e Adorno. Como uma crítica teológica, abria a racionalidade para uma base transcendente, incondicional, tornando-se uma crítica, assim, profética.<sup>1191</sup> Mas embora não fizesse parte do Instituto de Pesquisa Social, compartilhava a correlação entre a filosofia social marxista e a psicanálise freudiana como uma método para investigar os fenômenos sociais. O seu socialismo, bem como o do grupo, se distinguia tanto do comunismo soviético como da social-democracia weimariana tradicional.<sup>1192</sup>

Dado isso, podemos entender que o socialismo religioso e a teologia da cultura não são dois temas distintos no pensamento de Tillich, mas estão imbricados. Conforme Jorge Pinheiro, enquanto comenta Eberhard Amelung, “o compromisso socialista religioso de Tillich constitui a matriz de sua teologia da cultura, e possivelmente de toda a sua teologia”.<sup>1193</sup> A análise e crítica cultural de Tillich ao capitalismo surge junto com sua teologia da cultura. Teologia da cultura e socialismo religioso tillichiano surgem ambos e juntos em 1919 com a palestra *Sobre a Ideia de uma Teologia da Cultura (Über die Idee einer Theologie der Kultur)*, já apresentada e comentada no segundo capítulo. A pergunta de Tillich pela cultura é teológica, pois para ele a religião é a substância da cultura, e cultura não se refere apenas à arte ou literatura, mas igualmente à política, à economia, a todos os aspectos constituintes da sociedade humana como expressões de sua criatividade. Em todos esses elementos da cultura, há uma substância religiosa que dá sentido, significado a essas, e outras, realizações.<sup>1194</sup> Ao mesmo tempo, essa afirmação tem lugar no contexto específico da derrocada do Império alemão e da reconfiguração das relações sociais e eclesiais no país. Nesse dado ponto, Tillich reconhece “a existência de uma comunidade cultural externa à igreja” e que, portanto, “uma ética teológica pura não é mais possível”.<sup>1195</sup> A teologia da cultura parte, assim, da constatação de uma comunidade cultural externa à igreja e que se a igreja e/ou a teologia pretende de alguma forma

---

<sup>1190</sup> YIP, 2010, p. 22.

<sup>1191</sup> YIP, 2010, p. 24-25.

<sup>1192</sup> STONE, Ronald H. **Paul Tillich's radical social thought**. Atlanta: John Knox Press, 1980. p. 63-64.

<sup>1193</sup> PINHEIRO, Jorge. **Teologia Socialista: Os caminhos humanos no pensamento de Tillich e Dussel**. São Paulo: Fonte Editorial, 2017. p. 37.

<sup>1194</sup> YIP, 2010, p. 25-26.

<sup>1195</sup> PINHEIRO, 2017, p. 33.

guiar essa comunidade com uma ética, no caso, cristã, essa ética precisa transformar-se em uma teologia da cultura.<sup>1196</sup> É preciso elaborar outra ética teológica que considere a autonomia da cultura. Para o teólogo alemão Eberhard Amelung, a teologia da cultura parte do reconhecimento da autonomia da cultura bem como da impossibilidade de a religião assumir uma postura heterônoma, isto é, sem que, fazendo isso, traia sua condição de substância e não de forma. Nesse sentido, coloca tanto a cultura como a religião sob a teonomia.<sup>1197</sup> Temos aqui uma ética teológica que se recusa a assumir o papel de heteronomia.

Igualmente, contudo, preocupa a Tillich responder se uma teologia da cultura não eliminaria um papel específico da religião e Amelung argumenta que mesmo que na teonomia a distinção entre sagrado e profano seja eliminada, a consciência humana os experimenta como separados. Mais que experimentar a separação entre sagrado e profano, ou entre conteúdo e forma, a pessoa pode se restringir ao polo da forma e do profano caso o outro lado, o sagrado, não seja afirmado, e este é o papel da religião. Esse sagrado, contudo, se experimenta nas condições da forma.<sup>1198</sup> Dentro da teonomia, aliás, não há separação entre sagrado e profano, “porque toda a realidade é iluminada pelo sagrado”,<sup>1199</sup> toda a realidade se torna transparente ao seu significado último. Mas isso é só dentro da teonomia. A teologia da cultura considera a unidade entre religião e cultura, mas essa unidade só é plenamente atualizada na teonomia, fora dela, há dualidade, em outras palavras, há uma “unidade essencial” e uma “separação existencial” entre religião e cultura e a teonomia é a busca pela unidade<sup>1200</sup> essencial nas condições da existência. O que a teologia da cultura pretende, portanto, não é eliminar a distinção entre o sagrado e o profano, como uma sacralização do profano, o que destruiria sua autonomia, ou a diluição do sagrado no profano, que eliminaria qualquer possibilidade de transcendência na experiência humana. A teologia da cultura pretende, isso sim, é eliminar a obstrução que se coloca entre ambas, para mantê-las abertas e mutuamente abrangedoras.<sup>1201</sup> Uma vocação

---

<sup>1196</sup> TILLICH, 1967, p. 16.

<sup>1197</sup> AMELUNG, 1972, p. 45-46.

<sup>1198</sup> AMELUNG, 1972, p. 48-49.

<sup>1199</sup> „... weil die ganze Wirklichkeit vom Heiligen durchglüht ist“. AMELUNG, 1972, p. 68.

<sup>1200</sup> YIP, 2010, p. 31-32.

<sup>1201</sup> TILLICH, 1967, p. 29.

e graça abrangedora que supere a dicotomia entre sagrado e profano é, igualmente, o programa da Teologia da Libertação.<sup>1202</sup>

Para Amelung, a intenção de Tillich, tanto em *Sobre a Ideia de uma Teologia da Cultura* como em seus outros escritos é superar a oposição entre religião e cultura, novamente, sob o contexto do fim do *Reich*. Além disso, há o problema da dupla moral (*doppelte Sittlichkeit*), ou mesmo uma dupla verdade (*doppelte Wahrheit*), isto é, entre uma cultural e autônoma e outra religiosa, em uma esquizofrenia decorrente de viver em um mundo onde as dimensões religiosas e culturais estivessem radicalmente separadas. Tillich busca superar tanto o moralismo eclesiástico sem a graça (*gnadelos*) como o relativismo cultural sem normas (*normenlos*).<sup>1203</sup> Amelung argumenta que “a forma autônoma precisa ser reconhecida e examinada por seu conteúdo; mas onde o conteúdo é encontrado, ali ele mostra que destrói e recria a forma no ato de conhecimento”. Há uma dinâmica de negação, naquilo que destrói, mas também de afirmação, pela recriação. É pelo incondicional que a relação entre religião e cultura pode ser entendida e Tillich ainda explicaria isso em escritos posteriores a partir da ideia de “princípio protestante”.<sup>1204</sup> Como um julgamento do incondicional, que julga religião e cultura, a teologia da cultura é uma ética. Não é uma teologia descritiva da cultura, mas normativa.<sup>1205</sup> A tentação pela qual o teólogo passa é assumir esse papel como uma heteronomia, isto é, assumindo a religião como uma forma no lugar de um princípio. Onde permanece o embate entre uma sociedade autônoma e uma ética teológica heterônoma, a consciência é destruída por uma dupla verdade e dupla moral.<sup>1206</sup> A teologia da cultura não visa estabelecer uma “coexistência” entre as duas verdades e duas morais, entre a autonomia e a heteronomia, a teologia da cultura busca, isso sim, superá-las,<sup>1207</sup> rumo a um sentimento de unidade e solidariedade.

Quando Tillich começa a atuar no movimento do socialismo religioso, que é o mesmo ano do seu escrito alicerçal da teologia da cultura, 1919, havia, no movimento, a concepção de que o socialismo se tratava de uma nova ética para aquele novo

<sup>1202</sup> GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação**: perspectivas. São Paulo: Loyola, 2000. 123.

<sup>1203</sup> AMELUNG, 1972, p. 50-51.

<sup>1204</sup> „... die autonome Form muß anerkannt und auf ihren Gehalt hin geprüft werden; wo aber Gehalt gefunden wird, da weist er sich daran aus, daß er die Form im Erkenntnisakt zerbricht und neu schafft“. AMELUNG, 1972, p. 54.

<sup>1205</sup> AMELUNG, 1972, p. 54-55.

<sup>1206</sup> AMELUNG, 1972, p. 55-56.

<sup>1207</sup> AMELUNG, 1972, p. 57.

momento na história.<sup>1208</sup> Nesse mesmo ano Tillich apresentaria seus primeiros escritos sobre o socialismo religioso propriamente dito, tais como *Cristianismo e Socialismo (Christentum und Sozialismus)* e *O Socialismo como Questão da Igreja (Der Sozialismus als Kirchenfrage)*. A preocupação e o destaque à ética saltam aos olhos. Para o teólogo, a ética ocuparia um espaço mais privilegiado na teologia do século XX que a dogmática,<sup>1209</sup> ou seja, de maior importância não seria a correta doutrina eclesiástica, mas a mensagem da teologia para a vida ordinária. Nos escritos, Tillich procurava demonstrar como o princípio que norteou a Reforma também desencadeava o socialismo. A doutrina da Reforma, o princípio protestante, afirma a autonomia, tal como o socialismo, mas ambos devem ser aprofundados em uma teonomia. Especialmente o socialismo precisa ser aprofundado em teonomia, precisa criar uma consciência universal de humanidade. É nessa experiência de universalidade que Tillich enxerga a superação de qualquer contradição entre cristianismo e socialismo.<sup>1210</sup> O socialismo constrói “um sentimento unitário da vida e do mundo”, além de uma “consciência solidária e sentimento universal de humanidade”.<sup>1211</sup> O cristianismo que Tillich correlaciona com o socialismo não é “o cristianismo como confissão exclusiva”, uma fé paralela a outras crenças e/ou religiões. O cristianismo do qual Tillich trata é “fé absoluta, única incondicionalidade, que vê uma só humanidade, sem as barreiras internas e externas que caracterizam as comunidades”. Trata-se de uma “santificação da vida cultural”, a tomando a vida cultural como lugar religioso.<sup>1212</sup> Aqui está outro ponto de convergência entre o cristianismo e o socialismo é a afirmação positiva, de aceitação, do cristianismo à imanência.<sup>1213</sup> A autonomia surge com a valorização da imanência. O socialismo, para Tillich, “é a profecia de um mundo autônomo”.<sup>1214</sup> O socialismo precisa (re)descobrir sua raiz profética, que se liga nessa raiz à história da profecia e ao princípio

---

<sup>1208</sup> SCHÜSSLER, Werner; STURM, Erdmann. **Paul Tillich: Leben, Werk, Wirkung**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007. p. 11.

<sup>1209</sup> TILLICH, Paul. **Der Sozialismus als Kirchenfrage**. p. 13-20. *Gesammelte Werke: Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum Religiösen Sozialismus. Band II*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1962. p. 13.

<sup>1210</sup> AMELUNG, 1972, p. 58-59.

<sup>1211</sup> PINHEIRO, 2017, p. 64.

<sup>1212</sup> PINHEIRO, 2017, p. 94-95.

<sup>1213</sup> TILLICH, Paul. **Christentum und Sozialismus (I)**. p. 21-28. *Gesammelte Werke: Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum Religiösen Sozialismus. Band II*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1962. p. 27.

<sup>1214</sup> PINHEIRO, 2017, p. 82.

protestante tanto quanto o cristianismo precisa descobrir o princípio socialista do seu protesto e da sua luta contra a opressão.<sup>1215</sup>

O pensamento tillichiano, onde correlacionam-se teologia da cultura e socialismo religioso seria ainda melhor desenvolvido e evidenciado em *A Situação Religiosa do Presente (Die religiöse Lage der Gegenwart)*, de 1926. No livro, Tillich inicia pela análise da situação religiosa nas ciências e nas artes, depois na política e economia, para só então, na terceira parte, tratar do tema da religião explicitamente.<sup>1216</sup> A reflexão que Tillich realiza dos movimentos políticos, sociais e culturais de sua época, os anos vinte weimarianos, não é uma reflexão sociológica, mas sim teológica, por observá-los como expressões de uma substância religiosa.<sup>1217</sup> Sua análise da modernidade, que chama de “o espírito da sociedade burguesa” (*der Geist der bürgerlichen Gesellschaft*), parte do choque que esse espírito vivia naqueles anos, especialmente na Europa e especificamente na Alemanha.<sup>1218</sup> Tillich analisa o momento histórico específico da década de vinte na Alemanha weimariana como uma reação ao século XIX e seus símbolos.<sup>1219</sup> Uma de suas definições da sociedade burguesa é “espírito de finitude que repousa em si mesmo”. Um tempo que já esteve aberto ao eterno pode, porém, se fechar a esse e assim “profanar” o sagrado.<sup>1220</sup> Essa reflexão pode ser demonstrada um pouco mais concretamente na segunda parte do livro quando analisa a economia. A economia autônoma estabelece “uma nova relação com as coisas”. Essa relação se caracteriza por ser sem *eros* (*eroslos*), sem comunidade (*gemeinschaftslos*) e controladora (*herrschaftlich*). A personalidade elevada sobre as coisas, uma vez que sua relação com elas assume as referidas características, por fim também se esvazia. Pessoas também são objetificadas.<sup>1221</sup> O objeto da crítica é a racionalidade moderna que dá suporte ao capitalismo. A ele se dirige o protesto tillichiano. Para Amelung: “O protestantismo em sua forma original é o protesto mais agudo concebível contra o espírito burguês”. Mas como protesto, o protestantismo não possui um *ethos* e um ideal cultural próprio, e disso advém as

---

<sup>1215</sup> TILLICH, Paul. **Die Sozialistische Entscheidung**. p. 219-365. *Gesammelte Werke: Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum Religiösen Sozialismus. Band II.* Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1962. p. 293-294.

<sup>1216</sup> YIP, 2010, p. 27-28.

<sup>1217</sup> YIP, 2010, p. 28-29.

<sup>1218</sup> YIP, 2010, p. 29-30.

<sup>1219</sup> AMELUNG, 1972, p. 118.

<sup>1220</sup> „... Geist der in sich ruhenden Endlichkeit“. AMELUNG, 1972, p. 118.

<sup>1221</sup> „... ein neues Verhältnis zu den Dingen“. AMELUNG, 1972, p. 119.

consequências. O verdadeiro protesto contra o espírito de finitude da sociedade burguesa não pode depender apenas do espírito profético, mas precisa se unir com o espírito sacerdotal em um realismo crente (*gläubiger Realismus*).<sup>1222</sup> Esta compreensão Tillich repete em outro escrito do mesmo ano, quando retrabalha o conceito de *kairós*: não basta apenas o protesto contra o espírito burguês da finitude autossuficiente, é preciso sustentar a irrupção de sentido do *kairós* mediante um espírito sacerdotal.<sup>1223</sup> Para que a crítica ao espírito burguês possa realmente ser efetiva, o protestantismo precisa de um *ethos* e um ideal cultural próprio, no que confere a tarefa da teologia da cultura.<sup>1224</sup>

A descrição desse espírito da sociedade burguesa, que retrai a consciência à finitude e elimina dela traço do infinito é dependente da análise de Max Weber sobre o desencantamento do mundo como uma consequência do protestantismo, especialmente o calvinista, e como esse sustenta o desenvolvimento do capitalismo. Esse desencantamento impossibilita qualquer tipo de relação entre o ser humano e o mundo.<sup>1225</sup> Para Tillich, a crítica do socialismo ao capitalismo deveria ser, dessa forma, também uma crítica em vista a superar o estado de encerramento do ser humano na finitude da sociedade burguesa.<sup>1226</sup> Ou seja, o socialismo, para superar o espírito burguês, precisa se aprofundar em uma teonomia.<sup>1227</sup> O socialismo compartilha o protesto do princípio protestante contra a absolutização da finitude e busca a abertura da finitude para a transcendência.<sup>1228</sup> O socialismo religioso, como correlação entre o socialismo e o protestantismo, contudo, não se constitui nem como uma igreja nem como um partido político, mas deve permanecer como uma comunidade das pessoas que vivem a partir do novo *kairós*.<sup>1229</sup> Essa comunidade que é determinada pelo incondicional que irrompe na história é a superação do estado da

---

<sup>1222</sup> „Der Protestantismus ist in seiner ursprünglichen Form der denkbar schärfste Protest gegen den bürgerlichen Geist“. AMELUNG, 1972, p. 121.

<sup>1223</sup> TILLICH, Paul. **Kairos II: Ideen zur Geisteslage der Gegenwart**. p. 29-41. Gesammelte Werke: Der Widerstreit von Raum und Zeit. Schriften zur Geschichtsphilosophie. Band VI. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1963. p. 37.

<sup>1224</sup> AMELUNG, 1972, p. 124.

<sup>1225</sup> WEBER, Max. **A ética protestante e o 'espírito' do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 101.

<sup>1226</sup> TILLICH, Paul. **Die Religiöse Lage der Gegenwart (1926)**. p. 9-93. Gesammelte Werke: Die Religiöse Deutung der Gegenwart: Schriften zur Zeitkritik. Band X. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1968. p. 44.

<sup>1227</sup> TILLICH, 1962, p. 25.

<sup>1228</sup> HIGUET, Etienne. **A Teologia de Paul Tillich: utopia, esperança e socialismo**. São Paulo: Fonte Editorial, 2017. p. 180.

<sup>1229</sup> STONE, 1980, p. 51-52.

autonomia autocentrada e, portanto, egoísta, do capitalismo, em direção a uma teonomia.<sup>1230</sup> Na teonomia tudo é comunidade, não há espaço para o individualismo.<sup>1231</sup> É a teonomia, então, que deve sustentar a comunidade como alternativa ao egoísmo, pois essa comunidade não pode enraizar-se sobre o perigo da ameaça externa.<sup>1232</sup> Tão logo passasse a ameaça, a solidariedade que a mantinha se esvairia. É preciso forças mais poderosas de comunhão<sup>1233</sup> e é disso que se trata o socialismo religioso.

Na crítica à modernidade e ao espírito da finitude, fechado ao eterno, nós temos uma reflexão de Tillich sobre a relação entre tempo e eterno, onde diferencia entre um tempo que é levado para além de si mesmo pelo eterno e um tempo fechado, que repousa em si mesmo. Mas o tempo não pode ficar reduzido a si mesmo, ao contrário, mesmo esse fechado em si é abalado repetidas vezes pela irrupção do eterno. Tempo, aqui, é, segundo Amelung, sinônimo de cultura. Ao falar da relação entre tempo e eterno, Tillich falava a respeito da relação entre cultura e religião.<sup>1234</sup> O eterno, por sua vez, significa o fundamento tanto da mística como da atitude escatológica.<sup>1235</sup> A teologia de Tillich em 1919 vivia o impacto da falência de uma cultura, aquela do século XIX, nas trincheiras da Primeira Guerra e seu fim. Surgia assim um *kairós*, “um momento de graça onde a possibilidade humana se torna plena de força divina”.<sup>1236</sup> Ora, o pensamento do século XIX, conforme já vimos, era objetificante.<sup>1237</sup> Tinha origem no processo colonizador e conquistador das américas, eurocêntrico (por extensão também estadunidense), e criava um eu “livre, violento e imperial”.<sup>1238</sup> Esse caráter otimista, livre, porém também violento, da cultura moderna do século XIX é julgado na Primeira Guerra, quando se abre um novo *kairós*. Seguindo Dussel, com quem também dialogamos no capítulo anterior, Pinheiro fala da penetração do eterno na história através da figura do Outro, do mistério.<sup>1239</sup> A teologia socialista tillichiana, quando centrada no conceito de *kairós*, parte de um otimismo

---

<sup>1230</sup> SCHÜSSLER; STURM, 2007, p. 83.

<sup>1231</sup> TILLICH, Paul. **Kairos I**. p. 9-28. *Gesammelte Werke: Der Widerstreit von Raum und Zeit. Schriften zur Geschichtsphilosophie. Band VI.* Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1963. p. 21.

<sup>1232</sup> TILLICH, 1962, p. 28.

<sup>1233</sup> TILLICH, 1962, p. 300-301.

<sup>1234</sup> AMELUNG, 1972, p. 122-123.

<sup>1235</sup> AMELUNG, 1972, p. 124.

<sup>1236</sup> PINHEIRO, 2017, p. 31.

<sup>1237</sup> PINHEIRO, 2017, p. 127.

<sup>1238</sup> PINHEIRO, 2017, p. 128-129.

<sup>1239</sup> PINHEIRO, 2017, p. 131.

histórico de julgamento e transformação da cultura e sociedade. O mesmo otimismo não se manteria no transcorrer dos anos vinte e especialmente não após a Segunda Guerra Mundial.

Em *Linhas básicas do socialismo religioso (Grundlinien des religiösen Sozialismus)*, de 1923, por exemplo, Tillich define o espírito profético como uma consciência do *kairós* que se diferencia de utopia. Para Tillich, nem uma utopia do além, que prevê um domínio absoluto de Deus na história, nem uma utopia do aquém, que confunde o real com o ideal e desconsidera que o incondicional nunca pode ser realizado plenamente nessa realidade, servem para captar o significado da irrupção do *kairós* na história. A teonomia se preserva de ambas as formas de utopia.<sup>1240</sup> A teonomia é o alvo do socialismo religioso e não a utopia. Mas no campo da concretude a unidade entre forma e conteúdo ainda se expressam por meio da contradição. Nesse escrito Tillich passa a utilizar o conceito de “demônico” para dar conta desse aspecto.<sup>1241</sup> O objetivo do socialismo religioso é alcançar a teonomia e por isso a sua luta é, então, contra o demônico. Na cultura, entretanto, se misturam formas divinas e demônicas e onde essas últimas passam a dominar sobre a cultura, o espírito religioso recua para uma posição de “*reservatum religiosum*”, a reserva, o “ainda não”. Essa atitude podia ser vista no cristianismo primitivo, na mística medieval e no luteranismo. Ao reduzir-se nesse refúgio, a religião corre o risco de se tornar cúmplice do demônico. No lugar disso, a religião precisa assumir as formas culturais, em uma posição de “*obligatum religiosum*”, de autoridade, o “já”. Ao assumir essa outra posição, a religião passa a correr o risco de furtar a cultura de sua autonomia. É preciso uma atitude religiosa que reúna *reservatum* e *obligatum*, de modo que consiga submeter à crítica tanto a cultura como a si mesma, uma atitude religiosa que submeta a religião à crítica do incondicional. Essa é a atitude do socialismo religioso para Tillich.<sup>1242</sup> Por um lado, a teonomia elimina a mera “coexistência” entre religião e cultura e, por outro, na teonomia não há uma esfera religiosa particular. A profecia é, assim, “o protesto teocrático do divino contra o demônico”. A atitude profética, por enxergar a unidade entre religião e cultura, não advoga uma esfera religiosa particular,<sup>1243</sup> mas pretende-se universal.

---

<sup>1240</sup> AMELUNG, 1972, p. 74-75.

<sup>1241</sup> AMELUNG, 1972, p. 75-76.

<sup>1242</sup> AMELUNG, 1972, p. 76-77.

<sup>1243</sup> „... der theokratische Protest des Göttlichen gegen das Dämonische“. AMELUNG, 1972, p. 80.

Não restam dúvidas que a teologia da cultura e o socialismo estão correlacionados a ponto de que ambos partem de uma crítica ao espírito da modernidade e ambos buscam superar as ambiguidades desse espírito a partir do transbordamento do significado religioso, incondicional e eterno sobre uma realidade finita e relativa. O socialismo religioso de Tillich se diferenciava do socialismo tradicional ao compreender “que as forças demoníacas da injustiça, do orgulho e da vontade de poder jamais serão completamente erradicadas da história”. Não se trata apenas de mudar as estruturas econômicas, históricas, sociológicas, pois essas forças estavam enraizadas no coração humano. A transformação do mundo se fundamentava, assim, no surgimento de um “novo sentido da vida na automanifestação de Deus”. Tratava-se de uma transformação religiosa.<sup>1244</sup> A morte, porém, de Tillich em 1965 nos deixa sem saber qual seria sua posição a respeito dos novos movimentos socialistas do final da década de 1960, nem mesmo dos novos movimentos teológicos, como a Teologia da Libertação. Que nos anos 20 e 30 tenha optado por um caminho do meio, da fronteira, pode nos fazer crer que adotaria uma postura semelhante.<sup>1245</sup> A postura socialista de Tillich entre um espírito profético e um espírito sacerdotal nos coloca diante da reflexão do significado do conceito de *kairós* em Tillich e sua compreensão à teologia escatológica da contemporaneidade.

### 5.1.2 “Anunciação” do *Kairós*

O desenvolvimento do pensamento de Tillich a respeito da história tem lugar no final da Primeira Guerra Mundial e o fim do Império Alemão com o estabelecimento da República de Weimar. Para ele, aqueles anos, particularmente a década de vinte, possuíam um caráter de contra-movimento ao final do século XIX.<sup>1246</sup> É nesse contexto que passa a usar o termo neotestamentário *kairós*. O conceito tillichiano de *kairós* pretende ancorar a análise teônoma tanto no nível pessoal, subjetivo, como no nível objetivo, das situações históricas concretas.<sup>1247</sup> No escrito que leva o nome do conceito, de 1922, Tillich diferencia sua filosofia e teologia da história tanto das interpretações absolutas como relativas da história, mas isso não significa que não haja o que se aproveitar de ambas, ou seja, de que haja uma exigência de uma tensão

---

<sup>1244</sup> PINHEIRO, 2017, p. 47-48.

<sup>1245</sup> STONE, 1980, p. 69.

<sup>1246</sup> TILLICH, 1968, p. 15.

<sup>1247</sup> AMELUNG, 1972, p. 66.

absoluta, por um lado, e uma exigência de um pensamento histórico universal, de outro.<sup>1248</sup> Em questão, para o teólogo, está, portanto, a relação entre o absoluto e o relativo, entre o incondicional e o condicional, na forma como a transcendência se relaciona com a autonomia da imanência sem destruí-la. Na sua teologia, o relativo e o condicional comportam, isto é, são portadores de, o absoluto e o incondicional, pois estes não furtam a autonomia dos primeiros, mas doam-se, são “doação” (*Gegebenheit*).<sup>1249</sup> O que o teólogo pretende é colocar sua interpretação da história em uma posição na qual o elemento absoluto assim como o relativo sejam preservados, em que a revelação absoluta de Deus não destrua a estrutura histórica, finita da realidade. A historização do conceito de teonomia, que a conceituação de *kairós* pretende, encontra essa correlação entre absoluto e relativo. Enquanto na autonomia, a ênfase esteja na finitude, Tillich não nega que se encontre, nessa, vestígios da teonomia. Contudo, esses vestígios tendem, com o tempo, a serem encobertos, deteriorando-se em: “Ceticismo, cinismo, perda de si mesma e falta de objetivo”, no que abre tensão para que uma nova teonomia apareça.<sup>1250</sup> A forma como a teonomia reaparece na história, unindo absoluto e relativo, é nos momentos de *kairós*. Ou seja: “O mais condicional está aberto para o Incondicional, sem, contudo, levantar a pretensão de ser, ele mesmo, incondicional”.<sup>1251</sup> Assim, preservam-se tanto o caráter absoluto como o relativo da história. A ideia de *kairós* une a teologia da cultura como a sua filosofia e teologia da história. A pergunta é pela relação do Incondicional, da religião, com o condicional da história, ou em outros termos, do absoluto com o relativo, isto é, como que o eterno divino pode concretizar-se a despeito de todas as vicissitudes, percalços e fragilidades da história, da cultura, da realidade.<sup>1252</sup>

Para Amelung, o que Tillich pretende não é pensar em um equilíbrio entre autonomia e teonomia, mas uma relação de tensão, em que o esvaziamento da autonomia anseia pela teonomia, ao mesmo tempo em que a chegada da teonomia não pode esvaziar o significado histórico da autonomia. Ora, isso certamente é uma tensão enorme, e que encontra eco na pessoa de Paul Tillich, tanto pessimista, em

---

<sup>1248</sup> AMELUNG, 1972, p. 68.

<sup>1249</sup> TILLICH, 1963, p. 19-20.

<sup>1250</sup> „Skeptizismus, Zynismus, Selbstverlust und Ziellosigkeit“. AMELUNG, 1972, p. 68-69.

<sup>1251</sup> „Das Bedingste ist zum Unbedingten geöffnet, ohne doch den Anspruch zu erheben, selbst unbedingte zu sein“. AMELUNG, 1972, p. 69.

<sup>1252</sup> AMELUNG, 1972, p. 70-71.

relação à falência da sociedade burguesa, como um crente, um realista crente, que não se furta a encontrar significado religioso na cultura, apesar de tudo.<sup>1253</sup> Também o teólogo metodista estadunidense Ronald H. Stone acredita que olhar para a história de Tillich nos ajuda a entendê-lo.<sup>1254</sup> Como um teólogo e pastor de volta à Alemanha após a queda do Império, Tillich envolve-se na controvérsia da relação Igreja-Estado assumindo uma posição favorável à separação.<sup>1255</sup> A separação entre Igreja e Estado com o início da República de Weimar não serviu para desvincular a igreja, especialmente luterana, do conservadorismo político contra o que Tillich passou a lutar como um socialista religioso. Nas palavras de Stone: “O rei foi-se, mas o espírito da igreja imperial permaneceu”.<sup>1256</sup> Rita Thalmann também concorda que o protestantismo alemão era conservador e saudosista do Império.<sup>1257</sup> Fazia parte do programa teológico de Tillich refletir a respeito e superar esse conservadorismo do luteranismo.<sup>1258</sup> Mas a defesa de Tillich da separação entre igreja e estado não significava que pensava em qualquer dicotomia entre o eterno e o temporal, pelo contrário, procurava estabelecer a sua relação a partir de uma perspectiva não-imperial e não-conservadora. Politicamente, na República de Weimar, tanto o catolicismo como o protestantismo se orientavam de maneira conservadora. Outras grandes personalidades do protestantismo, já vimos no primeiro capítulo, participavam ativamente do liberalismo político alemão. Tillich foi na contramão daquilo que era mais comum, assumindo uma identificação com o marxismo e com o proletariado.<sup>1259</sup> Seus escritos do período devem ser compreendidos em vista dessa situação e o conceito de *kairós* a partir dessa pergunta pela relação eterno/religião-tempo/sociedade.

Partindo do conceito de *kairós*, pelo qual o absoluto torna-se história, distinguia-se do pensamento barthiano de negação do caráter absoluto de qualquer realização histórica. Tillich também concordava com isso, mas *en kairo* era possível enxergar o julgamento que se concretizava na história. O socialismo religioso possuía, assim, um significado *kairótico*, de julgamento histórico. O *kairós* encerra o velho e inicia

---

<sup>1253</sup> AMELUNG, 1972, p. 72-73.

<sup>1254</sup> STONE, 1980, p. 16.

<sup>1255</sup> STONE, 1980, p. 39-40.

<sup>1256</sup> “The king was gone, but the spirit of the imperial church remained”. STONE, 1980, p. 41.

<sup>1257</sup> THALMANN, Rita. **A República de Weimar**. Rio de Janeiro: Zahar, 1988. p. 63-64.

<sup>1258</sup> TILLICH, 1968, p. 81.

<sup>1259</sup> STONE, 1980, p. 61-62.

o novo, em um movimento dialético, mas diferente das outras interpretações dialéticas da história, não possui etapa final. Nele, cada momento histórico é significativo e não apenas uma etapa, ou, nas palavras de Stone: “No momento do kairós, o absoluto se exprime; mas ainda não é um absoluto”.<sup>1260</sup> Nesse sentido, não há uma captura do absoluto na história, mas uma rendição, isto é, a rendição do indivíduo histórico ao absoluto universal, no que Cristo tornava-se símbolo por excelência.<sup>1261</sup> Conforme elaboraria mais tarde, em 1932, na teologia da história de Tillich não há apenas uma exigência profética sem que haja poder de ser na realidade, o que a tornaria uma exigência que não pode ser cumprida.<sup>1262</sup> Sem que houvesse poder de ser na realidade que vai ao encontro da exigência escatológica, a escatologia tornar-se-ia apenas uma utopia.<sup>1263</sup> Mas é possível traçar os primeiros passos do desenvolvimento do pensamento tillichiano a respeito da história na sua tese sobre Schelling. Nela Tillich descreve a história como o palco onde o poder da contradição é superado pelo poder da identidade, isto é, onde o egoísmo é superado pelo amor.<sup>1264</sup> Ora, na filosofia de Schelling, Deus não é um indiferente em relação ao ser humano, mas é um Deus que supera o “estado de indiferenciação”.<sup>1265</sup> Deus se envolve na história superando a separação que o pecado cria entre Ele e a humanidade. Ou seja, a história se desenrola como uma luta contra o poder demônico em direção a “uma sociedade cheia de sentido”.<sup>1266</sup> História é a dinâmica e a dialética da passagem da autonomia para uma nova teonomia, que por sua vez não destrói a autonomia, mas a preenche de sentido.<sup>1267</sup> Para Tillich, portanto, o poder demônico é superado, mas não por algum esforço humano, não que houvesse algum itinerário que pudesse ensinar como vencer o poder da ambiguidade, mas é superado do ponto de vista do eterno, como vitória do poder divino, como coragem de não conceder ao demônico a última palavra

---

<sup>1260</sup> “In the moment of kairos the absolute is expressed; yet, it is not an absolute”. STONE, 1980, p. 49-50.

<sup>1261</sup> STONE, 1980, p. 50.

<sup>1262</sup> TILLICH, 1962, p. 314-315.

<sup>1263</sup> TILLICH, 1962, p. 317-318.

<sup>1264</sup> TILLICH, Paul. **Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung**. p. 11-108. *Gesammelte Werke: Frühe Hauptwerke*. Band I. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1959. p. 80-81.

<sup>1265</sup> PUENTE, Fernando Rey. **As concepções antropológicas de Schelling**. São Paulo: Loyola, 1997. p. 42-43.

<sup>1266</sup> HIGUET, 2017, p. 229-230.

<sup>1267</sup> TILLICH, 1963, p. 22-23.

sobre a história.<sup>1268</sup> Ou, nas palavras de Westhelle: “Essa é a tarefa dos seguidores e das seguidoras de Cristo: não permitir que a história termine em calamidade, não permitir que o passado seja fechado, contra toda evidência, contra toda esperança”.<sup>1269</sup>

Essa relação entre o absoluto e o relativo na interpretação teológica pode ser vista também na Teologia da Libertação, na relação dialética entre o *já*, que ao mesmo tempo exprime o caráter absoluto, revelado e cumprido, sendo já realidade histórica, e o *ainda não*, do que permanece como uma promessa, abertura histórica, possibilidade e ao mesmo tempo exprime o caráter relativo da história.<sup>1270</sup> A tensão entre o *já* e o *ainda não* motiva ainda outra tensão, que é entre a *denúncia* das realidades que se colocam contra Deus e o *anúncio* da promessa e da realização da salvação de Deus na história.<sup>1271</sup> A teologia da América Latina se entende como nascida de uma “nova época histórica” decorrente da “*irrupção dos pobres*”<sup>1272</sup> e a consequente “decisão”, “*a opção preferencial pelo pobre*”.<sup>1273</sup> A aparição, a irrupção da vítima, do explorado, tem esse caráter questionador e que traz o novo para o conhecimento.<sup>1274</sup> É a irrupção do pobre como um outro que diferencia a teologia latino-americana da europeia. Enquanto a teologia europeia tinha como interlocutor o “*não-crente*” da modernidade e pós-modernidade, a teologia desse continente tinha como interlocutor a “*não-pessoa*”, isto é, o pobre que tinha seus direitos mais básicos negados.<sup>1275</sup> É em vista à “*não-pessoa*” e não ao “*não-crente*” que a Teologia da Libertação critica o “esquema de distinção de planos”, que operava a linguagem e epistemologia tradicional da teologia.<sup>1276</sup> Essa distinção separava entre “conhecimento sobrenatural” e “conhecimento natural”. Por um lado, isso estabelecia a autonomia do mundo natural, do ser humano, por outro, reposiciona um

<sup>1268</sup> TILLICH, Paul. **Das Dämonische**: Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte. p. 42-71. Gesammelte Werke: Der Widerstreit von Raum und Zeit. Schriften zur Geschichtsphilosophie. Band VI. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1963. p. 71.

<sup>1269</sup> WESTHELLE, Vítor. **O Deus escandaloso**: o uso e abuso da cruz. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2008. p. 129.

<sup>1270</sup> GUTIÉRREZ, 2000, p. 216.

<sup>1271</sup> GUTIÉRREZ, 2000, p. 298.

<sup>1272</sup> GUTIÉRREZ, 2000, p. 15.

<sup>1273</sup> GUTIÉRREZ, 2000, p. 23.

<sup>1274</sup> BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. 3. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2005. p. 328.

<sup>1275</sup> GUTIÉRREZ, 2000, p. 27.

<sup>1276</sup> SCHAPER, Valério G. **A experiência de Deus como transparência do mundo**: o pensar sacramental em Leonardo Boff entre história e cosmologia. Tese de Doutorado. São Leopoldo: Faculdades EST, 1998. p. 176.

“conhecimento sobrenatural”, à parte do mundo a não ser pela autoridade da igreja.<sup>1277</sup> O mundo natural, autônomo, perde seu significado religioso, e a graça sobrenatural, não natural, depende da administração da igreja.<sup>1278</sup> Essa distinção colocava em embate um mundo autônomo frente a uma igreja heterônoma, e não teônoma. A saída da teologia do “*saeculum*” acabou por confinar sua “linguagem a uma esfera religiosa, não sendo mais competente em desdobrar (...) uma teoria social própria”. Westhelle, a partir de John Milbank, teólogo anglicano britânico, propõe que a teologia apresente sua própria contribuição à teoria social, como uma “ontologia da paz” contra a “ontologia da violência”.<sup>1279</sup> A Teologia da Libertação nasce de uma afirmação de uma “vocação única à salvação”, no lugar de dois planos de conhecimento.<sup>1280</sup> No seu programa teológico, igualmente Tillich pretendia “preencher a distância que separava o transcendentalismo luterano da utopia secular dos grupos socialistas”.<sup>1281</sup>

Conforme já vimos, a Teologia da Libertação tem um teólogo protestante como um dos representantes da sua fundação. Rubem Alves chama a atenção para a doutrina da providência como decisiva para a compreensão da escatologia no pensamento cristão, e especialmente protestante. A doutrina da providência, de uma forma, reconcilia natureza e história ao entender que “a realidade é um cosmos. E é em relação a este cosmos que se estabelece o nomos, a ordem da existência”.<sup>1282</sup> Para o teólogo brasileiro, então, a “aparência aponta para uma essência”, mediante a chave hermenêutica da fé.<sup>1283</sup> Na doutrina da providência o mundo é fixo e acabado, inalterável:

O futuro é apenas a revelação do que já estava presente, no passado. No presente, o que já existia de forma seminal no passado, se torna atual. Não existe nenhum lugar para o novo, o novo como uma síntese inesperada. O futuro não pode surpreender o passado.<sup>1284</sup>

Um futuro aberto colocaria em dúvida a providência, a “liberdade é o fim das certezas. E isto é terrível”. Liberdade, para Alves, significa “experimentar a realidade como aberta, indeterminada, à espera de que meu amor a fertilize ou meu ódio a

<sup>1277</sup> SCHAPER, 1998, p. 177-178.

<sup>1278</sup> SCHAPER, 1998, p. 180.

<sup>1279</sup> WESTHELLE, Vitor. **O evento igreja**: chamado e desafio a uma igreja protestante. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2017. p. 138-139.

<sup>1280</sup> SCHAPER, 1998, p. 182.

<sup>1281</sup> HIGUET, 2017, p. 218.

<sup>1282</sup> ALVES, Rubem. **Protestantismo e repressão**. São Paulo: Ática, 1979. p. 148.

<sup>1283</sup> ALVES, 1979, p. 156.

<sup>1284</sup> ALVES, 1979, p. 159.

mate”. Não pode haver certeza, ou conhecimento absoluto, onde há liberdade.<sup>1285</sup> Trata-se, portanto, de uma doutrina onde o caráter absoluto supera a abertura relativa da história. Tudo o que existe e acontece obedece a um plano de Deus. O tempo relativo apenas aponta para o absoluto. Igualmente absoluta, mas inversa, é a escatologia barthiana, onde “a eternidade é a forma do verdadeiro ser; o tempo é apenas, definitivamente, aparência e sombra”.<sup>1286</sup> Valério Guilherme Schaper, teólogo luterano brasileiro, interpretando outro pensamento escatológico, de Leonardo Boff, teólogo franciscano brasileiro, refere-se à história como dinâmica chamada de “arranjo vital”. Nesse “arranjo vital”, o

ser humano move-se entre uma circunstância limitante, que é objetivação da condição de possibilidade do próprio arranjo, e uma abertura ilimitada ou infinita, fundamento do anseio por alternativas que surge da percepção da exaustão completa do antigo arranjo ou circunstância.<sup>1287</sup>

A abertura é relacionada com a liberdade, mas essa liberdade precisa ser concretizada, e isso supõe limitação.<sup>1288</sup> Há um claro “círculo dialético (historicamente insuperável) sempre oprimente e libertador. É a dialética entre cativo (ou exílio) e êxodo”. Entretanto, o que a Teologia da Libertação afirma é que “a salvação, antecipa-se, media-se historicamente nessa mesma circularidade dialética sempre que os processos de libertação logram criar espaço para a liberdade tornar-se mais livre”.<sup>1289</sup> Essa libertação, portanto, assume caráter pessoal e histórico. Em caráter pessoal “questiona o fechamento do ser humano sobre si mesmo e o desafia a estar aberto a Deus e ao outro”. O símbolo dessa abertura é cristológico, a história de Jesus, que estava totalmente aberto à vontade de Deus a despeito da violência desse mundo.<sup>1290</sup> E é mediante o símbolo cristológico que se pode compreender tanto Deus como o ser humano, bem como a relação dos dois. Em Jesus, Deus, o absoluto, Incondicional, entra na história concreta, determinada, condicionada.<sup>1291</sup> A abertura de Jesus a Deus “é simultaneamente abertura para os outros”.<sup>1292</sup> O anseio de liberdade, a esperança, já está presente no próprio ser humano que a projeta para fora de si, como projeto

---

<sup>1285</sup> ALVES, 1979, p. 159-160.

<sup>1286</sup> GUTIÉRREZ, 2000, p. 217-218.

<sup>1287</sup> SCHAPER, 1998, p. 75.

<sup>1288</sup> SCHAPER, 1998, p. 75.

<sup>1289</sup> SCHAPER, 1998, p. 76-77.

<sup>1290</sup> SCHAPER, 1998, p. 87.

<sup>1291</sup> SCHAPER, 1998, p. 103.

<sup>1292</sup> SCHAPER, 1998, p. 110.

histórico.<sup>1293</sup> A escatologia, assim, não diz respeito ao futuro, mas ao presente, como antecipação.<sup>1294</sup> A Teologia da Libertação aponta para uma interpretação histórica relativa no lugar de uma interpretação absoluta. Embora o ser humano e o mundo estejam abertos, há os “estrangulamentos” da finitude. A irrupção da salvação precisa, de novo, romper com essas limitações, e essa é a definição de libertação. Assim a salvação pode tornar-se histórica.<sup>1295</sup> Mas daí chega-se a duas interpretações da história, uma em que esse processo se repete indefinida e infinitamente e outra que postula um sentido de conclusão dessa história.<sup>1296</sup> Rubem Alves diferencia *chronos* e *kairós*, como sendo o primeiro um tempo “indiferente quanto aos seus conteúdos”, um “tempo sem origem, tempo sem fim”, nem finalidade. Mas *kairós* é tempo com intenção, resultante “de um ato criador”. A noção de *kairós*, embora tome um termo grego expressa o pensamento histórico profético hebraico, mas, no transcorrer da história do pensamento cristão acabou sendo sufocado, sendo trocado por uma noção de salvação quer “transcender o tempo (...) na eternidade”. Ou seja: “o propósito do tempo é a abolição do tempo, a entrada na eternidade”.<sup>1297</sup> No *kairós* há abertura histórica e essa ganha um caráter de “práxis renovadora”.<sup>1298</sup> Pelo *kairós* a teonomia ganha dimensão histórica, torna-se práxis, ética, transformação da realidade em direção, isto é, direcionada, pelo Reino de Deus.

A tensão que a deterioração da autonomia levanta não gera, necessariamente, uma nova teonomia. Pode surgir uma heteronomia do seu lugar.<sup>1299</sup> Por isso, a procura deve ser pelo aprofundamento em teonomia. O objetivo do socialismo religioso é o estabelecimento de uma teonomia que una uma base sacramental e com consciência histórico-crítica. Nisso se distingue do capitalismo, que é uma sociedade marcada pelo poder *demônico*, da luta de todos contra todos e que exila as relações do campo do *eros* tornando tudo e todos como objetos.<sup>1300</sup> Passados os anos iniciais da década de vinte weimariana, Tillich passaria a adotar uma postura mais realista.<sup>1301</sup> Para o teólogo, *kairoi* ocorrem em raros momentos na

---

<sup>1293</sup> SCHAPER, 1998, p. 123.

<sup>1294</sup> SCHAPER, 1998, p. 140.

<sup>1295</sup> SCHAPER, 1998, p. 209.

<sup>1296</sup> SCHAPER, 1998, p. 210-211.

<sup>1297</sup> ALVES, 1979, p. 161-162.

<sup>1298</sup> SCHAPER, 1998, p. 212.

<sup>1299</sup> AMELUNG, 1972, p. 72.

<sup>1300</sup> STONE, 1980, p. 52.

<sup>1301</sup> STONE, 1980, p. 53.

história e a perda de um desses momentos, mais especificamente a perda do *kairós* daquele momento histórico na história do Ocidente postergaria um próximo *kairós* para um futuro muito distante.<sup>1302</sup> O importante livro de Tillich *A Situação Religiosa do Presente* foi completada no mesmo ano que o nefasto *Mein Kampf* de Hitler, 1926. Destaca-se a influência de Weber no livro ao tratar do “espírito da sociedade capitalista” ou burguesa. Há também uma influência de Troeltsch quando defende “que as igrejas existentes não têm resposta social adequada ao século vinte”.<sup>1303</sup> Para Tillich, nesse livro, “o estudo da situação religiosa demanda uma compreensão da dominância econômica da cultura”. O capitalismo exclui o eterno da sociedade, a fecha em si mesma para objetificá-la.<sup>1304</sup> A luta contra o capitalismo é uma luta pelo retorno ao poder de ser que dá sustentação à vida deve ser entendido através da resistência do proletariado à sua “coisificação” (*thingification*). Aquilo que o socialismo exige, portanto, é “uma expressão mais verdadeira da natureza humana”,<sup>1305</sup> é humanização contra a coisificação, a objetificação. Essa é a tese do último livro de Tillich, de sua carreira alemã, *A Decisão Socialista (Die sozialistische Entscheidung)*, que representa uma filosofia política socialista madura de Tillich após catorze anos de vida socialista,<sup>1306</sup> quando advoga por um socialismo não apenas restrito às exigências proféticas, mas que tome o poder de origem como poder de ser.<sup>1307</sup> Tratava-se de unir tempo e espaço.

Em um texto publicado originalmente em *A Era Protestante*, de 1948 e, portanto, posterior ao período do pensamento analisado nessa tese, Tillich explicita o que já vinha discutindo anteriormente. Trata-se da tensão entre uma interpretação histórica da história, onde a dimensão do tempo sobrepõe-se ao espaço,<sup>1308</sup> desenvolvida através do judaísmo e a desespacialização de Deus, a medida em que ele se tornava um “Deus nômade, do tempo e do futuro”, da promessa,<sup>1309</sup> e uma interpretação não-histórica da história, onde a dimensão do espaço, ou natureza,

---

<sup>1302</sup> STONE, 1980, p. 51.

<sup>1303</sup> “... that the existing churches have no adequate social response to the twentieth century”. STONE, 1980, p. 55-56.

<sup>1304</sup> “... the study of the religious situation demands an understanding of the economic dominance of the culture”. STONE, 1980, p. 56.

<sup>1305</sup> “... a truer expression of human nature”. STONE, 1980, p. 80.

<sup>1306</sup> STONE, 1980, p. 73.

<sup>1307</sup> STONE, 1980, p. 77.

<sup>1308</sup> TILLICH, Paul. Interpretações históricas e não-históricas da história: uma comparação. p. 47-62. In: TILLICH, Paul. **A Era Protestante**. São Bernardo do Campo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1992. p. 57-58.

<sup>1309</sup> SCHAPER, 1998, p. 431.

sobrepõe-se ao tempo e, assim, predominando o pensamento metafísico sobre o histórico.<sup>1310</sup> Enquanto o pensamento não-histórico vê a mudança como uma deterioração do fundamento eterno das coisas, o pensamento histórico a vê como o processo de autorrealização desse. O *kairós* é uma interpretação histórica, mas esse acento da experiência com Deus na história em detrimento do espaço, da natureza, pode acabar por desligar Deus do mundo. O grande desafio da teologia é reabilitar essa ligação, “recuperar a natureza como lugar de epifania”. Especialmente o protestantismo precisa fazer esse resgate, já que é a tendência do cristianismo que mais exilou Deus da natureza.<sup>1311</sup> Nesse contexto, Vítor Westhelle realiza uma reflexão escatológica muito interessante. O teólogo luterano brasileiro chama atenção que o termo “*eschata*” ou “o último”, tem um sentido tanto temporal como espacial, de indicar “o derradeiro em lugar, o limite exterior, a linha de fronteira, ou o mais baixo”. Refere-se aos “que habitam o fim”. Esses “últimos”, pela experiência da conversão, *metanoia* ou transformação da mente, mudança de direção, são transformados em “primeiros”, isto é, “aqueles a quem se garante um novo começo”, um novo lugar. Uma teologia escatológica, portanto, é uma teologia que olha para o fim, limites, margens, não só temporais, mas especiais, especialmente humanas e essa mudança de direção do olhar, direção do pensar, *metanoia*, exige uma linguagem que dê conta da margem. A presença ou aparição daquilo que estava à margem no centro da reflexão invoca uma crise, ruptura, alteridade e/ou descontinuidade.<sup>1312</sup> Na radical transformação posicional entre o que é primeiro e o que é o último, os últimos, ou os marginalizados, tornam-se o centro da reflexão, enquanto que os hierarquicamente centrais, mesmo o sujeito teólogo, refletidor dessa situação, é lançado à margem.<sup>1313</sup>

Essa escatologia fincada na fronteira entre tempo e espaço, entre a transformação histórica sem antagonizar Deus e mundo, sem imaginar Deus como alguém vindo de fora e conquistando, até belicamente em uma linguagem apocalíptica, parece ser o central para o pensamento escatológico de Tillich. Jorge Pinheiro dialoga oportunamente a teologia de Tillich com o pensamento de Enrique Dussel, para o qual a racionalidade iluminista não se baseia “na relação pessoa-pessoa, mas na relação sujeito-objeto”,<sup>1314</sup> e Dussel entende que a experiência de

---

<sup>1310</sup> TILLICH, 1992, p. 51-52.

<sup>1311</sup> SCHAPER, 1998, p. 431.

<sup>1312</sup> WESTHELLE, 2017, p. 142-143.

<sup>1313</sup> WESTHELLE, 2017, p. 144.

<sup>1314</sup> PINHEIRO, 2017, p. 127.

conquista da América antecede essa racionalidade, “o eu colonizo, o eu conquisto precedem o ego cogito” de Descartes.<sup>1315</sup> A subjetividade que a modernidade criou teve como experiência fundacional a violência do processo imperialista europeu, e estadunidense por extensão,<sup>1316</sup> que tem como característica o “encobrimento do outro”.<sup>1317</sup> A irrupção do novo na história, do incondicionado na cultura, que supere os dualismos e antagonismos da alienação moderna e burguesa, isto é, esse *kairós*, é uma revelação do outro,<sup>1318</sup> abertura à alteridade, solidariedade com o que está fora, o excluído. Para o teólogo luterano estadunidense John R. Stumme, a escatologia de Tillich movimenta-se em uma dialética na qual o Incondicional se faz presente de maneira concreta na realidade sem, contudo, identificar-se com alguma realidade sociopolítica. Para Stumme, Tillich articula uma solução calcedônica, na qual as realidades divina e humana estão não identificadas uma com a outra, mas relacionando-se dinamicamente.<sup>1319</sup> Tillich critica particularmente a sua tradição luterana, pela “falta de uma ética teológica voltada para a transformação social”.<sup>1320</sup> Para Tillich, o luteranismo enfatizava mais as relações verticais, isto é, do ser humano com Deus, que as horizontais, ou seja, as sociais, culturais, políticas. Esse déficit ético-teológico horizontal tornou um luteranismo indiferente à situação proletária, o que era uma tendência desde a posição de Lutero sobre a Guerra dos Camponeses. Todos os movimentos posteriores (ortodoxia, pietismo e liberalismo) seguiram por essa posição anti-proletária.<sup>1321</sup> A ideia escatológica de Tillich sobre o Reino vindouro de Deus abarcava os “dois reinos”, a saber, espiritual e temporal, sem qualquer dualismo entre religião e política.<sup>1322</sup> Stumme nos lembra que, como um teólogo luterano, Tillich concordava com a independência entre religião e política, mas isso não significava concordar com o silêncio da igreja perante as injustiças sociais.<sup>1323</sup> De maneira mais clara, Tillich não igualava as realidades religiosas e políticas, não advogava uma relação direta entre religião e política, reconhecia a autonomia da esfera política, mas essa autonomia não significava não fundar-se em qualquer

---

<sup>1315</sup> PINHEIRO, 2017, p. 128-129.

<sup>1316</sup> PINHEIRO, 2017, p. 129.

<sup>1317</sup> DUSSEL, Enrique. **1492. O encobrimento do outro:** a origem do mito da modernidade. Conferências de Frankfurt. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 36.

<sup>1318</sup> PINHEIRO, 2017, p. 131.

<sup>1319</sup> STUMME, John R. **Socialism in theological perspective:** a study of Paul Tillich, 1918-1933. Missoula: Scholars Press, 1978. p. 216.

<sup>1320</sup> “... lack of a theological ethic geared to social transformation”. STUMME, 1978, p. 218.

<sup>1321</sup> STUMME, 1978, p. 218-219.

<sup>1322</sup> STUMME, 1978, p. 221.

<sup>1323</sup> STUMME, 1978, p. 222-223.

sentido religioso. De acordo com Stumme, “ele acreditava que a proclamação cristã apontava o caminho para a ação sociopolítica”.<sup>1324</sup>

Já vimos, a teologia da história de Tillich tem lugar em um contexto histórico, político, cultural, e exatamente por isso se transforma a medida que as circunstâncias se alteram. Após a Segunda Guerra Mundial, Tillich não visualizou um novo *kairós*, pelo contrário, viu, isso sim, “apenas um vazio, um vácuo (*vacuum*)”. Ainda assim, esse vácuo podia tornar-se criativo, desde que fosse aceito e assumido.<sup>1325</sup> Tillich procura em seus escritos distanciar-se da pura utopia, uma vez que essa pode desviar-se para uma certa unidimensionalidade da alienação humana, seja ela “técnica, racional, individual, social ou espiritual”. Para Tillich, “a alienação atinge o ser humano em todas as dimensões do seu ser”, não apenas multidimensional, mas “onidimensional”. Outro desvio do utopismo é acreditar “na possibilidade da realização do Incondicionado num ponto do espaço e do tempo, com a ajuda da liberdade e da ação”, o que desconsidera a ambiguidade de qualquer realização histórica.<sup>1326</sup> O século XX, especialmente após a Segunda Guerra, abalou profundamente a utopia, abalou a crença no sentido, criou um abismo.<sup>1327</sup> Mais que a Segunda Guerra, que ainda abriu um período de grandes transformações políticas e culturais, mas o início desse século, com a queda do Muro de Berlim, parece ter enterrado a utopia. Conforme Etienne Higuét, também no Brasil, e na América Latina, o sentimento

é de grande desânimo e desencanto frente à crise da sociedade em todas as suas dimensões: crise econômica; crise da cidadania e da segurança, ameaçada pela violência cotidiana; tráfico de droga; corrupção dos políticos, da polícia e da administração em todos os níveis; falência dos sistemas públicos de educação e de saúde; impotência ética das instituições tradicionais que são a família, a religião, a escola e a justiça; em resumo, uma falsa democracia sem real participação.<sup>1328</sup>

Soma-se a isso a crise climática e a crise sanitária em decorrência da pandemia de *covid-19* que emergiu no transcurso da escrita da presente tese de doutorado. Higuét segue em sua análise dos efeitos nefastos e avessos da globalização e neoliberalismo. E a pandemia de efeitos mundiais enfraqueceu ainda mais a capacidade mundial em lidar com problemas mundiais. Especialmente o

<sup>1324</sup> “... he did believe that the Christian proclamation pointed the way for socio-political action”. STUMME, 1978, p. 224.

<sup>1325</sup> HIGUET, 2017, p. 187-188.

<sup>1326</sup> HIGUET, 2017, p. 190-191.

<sup>1327</sup> HIGUET, 2017, p. 194-195.

<sup>1328</sup> HIGUET, 2017, p. 195.

chamado “terceiro mundo” sofre as piores consequências.<sup>1329</sup> Nesse cenário, parece não haver alternativa à economia de mercado, no que encerra a utopia e abre caminho para o totalitarismo do realismo demônico da aceitação das consequências dessa economia na vida humana, e planetária.<sup>1330</sup> O futuro não parece brilhante e esperançoso, mas prenúncio de uma hecatombe. A escatologia, porém, não perde espaço com o fim da utopia, mas agarra-se a um *deus ex machina* que resolva os problemas que nós mesmos criamos, desfazendo-os, e destruindo nossa autonomia, feito um anjo caído do céu. Tal escatologia não é tillichiana, pois retira a responsabilidade do ser humano, da teologia, elimina qualquer protesto.

Qual é o protesto, então, ainda possível? Qual é o princípio protestante? Sabemos que o princípio protestante não se restringe à esfera religiosa, mas abarca a totalidade da vida humana. Conforme Joanildo Burity: “Não é tanto que *possa* estar em toda parte. É que *não pode deixar de estar* em toda parte”. Trata-se da afirmação “da presença do divino em tudo o que há”. Essa afirmação está na raiz do movimento protestante, na afirmação da incondicionalidade da graça, e também no socialismo religioso, que pretende uma nova teonomia. É com esse princípio que ambos criticam qualquer absolutização da contingência, seja ela religiosa, cultural, política ou econômica.<sup>1331</sup> Nessa perspectiva, por um lado, Tillich estabelece uma postura crítica, que aponta “para uma abertura na temporalidade da história”, um evento de “interrupção da linearidade da história e de sua imanência”. Isso é o *kairós*. De outro lado, Tillich reconhece também uma “*dimensão estrutural do mal*”, isto é, desmoraliza a questão histórica, de considerar o mal apenas uma falha moral ou como se uma força moral fosse, ela mesma, capaz de mudar a história. Aqui temos o conceito de “demônico”.<sup>1332</sup> A teonomia, assim, é “uma radical abertura à presença da graça ‘em todas as formas finitas de pensamento e ação’ social-históricas”. Trata-se de um encontro de manifestações de Deus “na e da história”, no lugar “de tentar controlá-las, para salvá-las ou usá-las instrumentalmente como meios coercitivos de salvação dos não crentes”. A categoria de *kairós* enxerga a história como um lugar de possibilidade ao mesmo tempo em que aceita que a realização dessa possibilidade passa por

---

<sup>1329</sup> HIGUET, 2017, p. 196-197.

<sup>1330</sup> HIGUET, 2017, p. 198-199.

<sup>1331</sup> BURITY, Joanildo. Ainda uma chance para o “princípio protestante”? Sobre fé, ideologia e muitas histórias pelo meio... e nas margens. p. 69-91. In: REBLIN, Iuri Andreás; SINNER, Rudolf von. **Reforma: tradição e transformação**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2016. p. 75-76.

<sup>1332</sup> BURITY, 2016, p. 76-77.

“percalços, retrocessos e fracassos dos projetos de mudança”. O *kairós*, assim, não vem de fora, mas é encarnacional, e como encarnação não é triunfante, mas frágil, como Jesus, “e resiste à sacralização do *status quo*, à resignação frente ao poder e ao desejo de escapar da história por meio de uma fuga para a frente, utópica ou milenarista”. Consciente “do caráter estrutural do mal”, igualmente não se contenta com uma teologia feita para a alma, para o indivíduo, mas “denuncia a absolutização de projetos históricos”, bem como a absolutização do encerramento histórico. Nem foge à transcendência, nem se encolhe na imanência. Trata-se de uma teologia que entende, como poucas, o caráter de ambiguidade da vida humana.<sup>1333</sup> Não é uma escatologia triunfalista muito menos escapista, mas uma escatologia que vem de dentro, conforme já cantava o pernambucano Alceu Valença.<sup>1334</sup>

### 5.1.3 Deus e o Diabo na Terra do Sol

Ao examinar o conceito de *demônico* em Tillich nos deparamos com a imagem que a cultura brasileira tem do “demônio” ou do “diabo”, vendo-o como um ente opositor de Deus, um ser pessoal, uma visão que vem do dualismo persa.<sup>1335</sup> Ainda que tenha sido ofuscado na Europa, na América Latina o “diabo” está muito vivo, trazido de volta ao centro da religiosidade pelo pentecostalismo, mas especialmente pelo neopentecostalismo. O “diabo” figura um “princípio de contestação da ordem, de desarticulação de uma sociedade, de desequilíbrio ou de degradação moral da mesma”.<sup>1336</sup> No pentecostalismo há uma ideia de que o mundo, a realidade, a história é palco de uma batalha entre as forças demônicas e divinas. Mas aqui há dualidade e não ambiguidade.<sup>1337</sup> O conceito de “demônico” de Tillich não parte de um dualismo, mas compreende o divino e o demônico como inseridos na mesma esfera do sagrado, no que concorda com Rudolf Otto em *O Sagrado*: “na essência do Sagrado não há distinção entre o divino e demoníaco”. Tillich nega, portanto, ao demônico um poder autônomo ao sagrado. O demônico assim, é a face terrível, *tremendum*, do sagrado,

<sup>1333</sup> BURITY, 2016, p. 78-79.

<sup>1334</sup> Referência à canção “Anunciação”, de sua composição, lançada no álbum “Anjo Avesso” de 1983.

<sup>1335</sup> CALVANI, Carlos E. **Teologia da arte**. São Paulo: Fonte Editorial; Paulinas, 2010. p. 243.

<sup>1336</sup> CALVANI, 2010, p. 245.

<sup>1337</sup> ALBANO, Fernando. **O espírito no mundo**: pneumatologia pentecostal em diálogo com Paul Tillich. São Leopoldo, 2017. 209 p. Tese (Doutorado) - Faculdades EST, Programa de Pós-Graduação, São Leopoldo, 2017. p. 120.

à consciência humana.<sup>1338</sup> Para Tillich, o poder demônico rompe a relação entre o ser humano e Deus, pois quebra a confiança do ser humano em Deus ao vê-lo como o seu juiz e destruidor. Apenas o poder da graça pode vencer esse poder, ao restabelecer Deus como aquele que vence a condenação.<sup>1339</sup> Ainda assim, a teologia protestante tradicional brasileira abre mão de uma reflexão do “demônico”, permitindo que o discurso dualista impere como única interpretação. Com isso se perde uma oportunidade e a reflexão da teologia de Tillich nos convida a redescobrir “uma linguagem nova que nos permita afirmar que Deus e o diabo ocupam o mesmo lugar na esfera do Sagrado”.<sup>1340</sup>

O termo demônico vem do grego δαίμων (*daímon*), referindo-se a seres sobrenaturais menores, intermediários, mas não, necessariamente, malignos. A classificação dessas criaturas como seres malignos é decorrência do Novo Testamento, fazendo, a partir de então, parte do imaginário cristão.<sup>1341</sup> No cristianismo antigo, o divino e o demônico estavam em uma luta de “dimensão cósmica entre o bem e o mal” que se reproduz no mundo como um “confronto entre os tiranos e os pequeninos”.<sup>1342</sup> Essa visão estava ancorada na experiência de “um cristianismo à margem das relações de poder”, o que mudaria após o século IV com “a constantinização do cristianismo”.<sup>1343</sup> A luta entre o divino e demônico só voltaria ao debate teológico com Anselmo da Cantuária. Ocorre aqui, porém, uma inversão da teologia patrística. Na teologia dos primeiros séculos, Cristo serve como um pagamento oferecido ao demônio que retém o ser humano como prisioneiro de uma dívida. O ser humano é prisioneiro do demônio e Deus é seu libertador, um libertador de dívidas e não seu cobrador. Agora, na Idade Média, “Deus e o demônio trocam de lugar e se invertem”. O dono da dívida é Deus e Ele é quem recebe o pagamento de Cristo. Deus é credor, e não libertador.<sup>1344</sup> Por outro lado, essa luta cósmica pode passar a ser compreendida como “um drama supra-histórico no qual o ser humano não participa ativamente, é apenas espólio de uma batalha”. Hegel resgata essa luta

---

<sup>1338</sup> CALVANI, 2010, p. 256-257.

<sup>1339</sup> TILLICH, 1963, p. 54.

<sup>1340</sup> CALVANI, 2010, p. 258.

<sup>1341</sup> YIP, 2010, p. 35-36.

<sup>1342</sup> WESTHELLE, 2018, p. 30-31.

<sup>1343</sup> WESTHELLE, 2018, p. 33.

<sup>1344</sup> HINKELAMMERT, Franz. A dívida segundo Anselmo de Canterbury e sua interpretação no capitalismo moderno. p. 71-90. In: HOFFMANN, Martin, BEROS, Daniel C., MOONEY, Ruth (Ed.). **Radicalizando a Reforma: Outra teologia para outro mundo.** São Leopoldo: Sinodal; EST, 2017. p. 72-73.

cósmica para dentro de sua dialética, mas não “como uma dualidade de forças em combate” e sim “como a dialética intrínseca ao ser divino ao se autorrealizar na história”.<sup>1345</sup> De presente no imaginário cristão geral, com o Iluminismo ocorreu o eclipse do demônico, encarando sua crença como superstição. Coube ao romantismo, especialmente o tardio, resgatar sua concepção para retratar o poder simultaneamente criativo e destrutivo que escapava à moralização de bem e/ou mal, o que pode ser lido desde Goethe, até os filósofos Schelling, Kierkegaard e Nietzsche, e daí para os existencialistas.<sup>1346</sup>

Tillich também baseia sua compreensão do “demônico” no místico luterano alemão Jakob Boehme que se referia a “abismo” (*Ungrund*). Boehme também influenciou Schelling, a quem Tillich estudou nos seus dois doutorados, que compreende a vida divina, sua automanifestação e autorrealização (ou atualização) como um movimento dialético, dialética essa que funda a possibilidade do bem e do mal.<sup>1347</sup> Tillich identifica, a partir disso, o nacionalismo e o capitalismo como expressões do demônico.<sup>1348</sup> Concentremo-nos no capitalismo. Chamar o capitalismo de demônico, em primeiro lugar, “quer dizer que ele é uma estrutura do mal caracterizada pela unidade ambígua de poderes criativos e destrutivos”. Não só é ambíguo, como também uma fonte de ambiguidade. Não é puramente destrutivo, nesse caso seria um poder satânico, pois tem também, para Tillich, algum poder criativo. Considerá-lo ambíguo, porém, não pode diminuir seu reconhecimento como um poder que destrói e corrompe.<sup>1349</sup> Justamente por esse caráter ambíguo, o poder demônico guarda uma qualidade do sagrado, embora, antídívino.<sup>1350</sup> Enquanto o poder divino é dialética de unidade essencial, o poder demônico é de separação existencial. O poder demônico destrói a unidade entre forma e poder que vem do abismo, destruindo e distorcendo a forma.<sup>1351</sup> Seguindo a partir desse ponto, o poder demônico reivindica um caráter último, absoluto. Ele eleva coisas finitas a uma pretensão infinita, identifica o meio como o próprio sagrado, diviniza a ambiguidade,

---

<sup>1345</sup> WESTHELLE, 2018, p. 32-33.

<sup>1346</sup> YIP, 2010, p. 36-37.

<sup>1347</sup> YIP, 2010, p. 37-38.

<sup>1348</sup> STONE, 1980, p. 59.

<sup>1349</sup> “... means that it is a structure of evil characterized by the ambiguous unity of creative and destructive powers”. YIP, 2010, p. 39-40.

<sup>1350</sup> YIP, 2010, p. 41.

<sup>1351</sup> YIP, 2010, p. 43-44.

enfim, é um poder idolátrico.<sup>1352</sup> Essa reivindicação lança as pessoas a um impulso infinito em possuir coisas finitas, que jamais satisfazem, já que atendem a um desejo infinito. Para o economista brasileiro Eduardo Moreira, o capitalismo é um sistema do desejo, e não da necessidade, não visa satisfazer necessidades humanas, mas sim seus desejos. E desejos, por definição, “não podem ser satisfeitos”. Para o economista, “o caminho do desejo não tem chegada, destino, é infinito e sempre incompleto”.<sup>1353</sup> O economista também identifica esse desejo que move o capitalismo como o mesmo desejo do primeiro pecado, no Éden.<sup>1354</sup> Tem, portanto, um claro aspecto demônico. Uma vez que é uma economia baseada nos desejos insatisfazíveis, o capitalismo é uma economia do ódio, pois o ódio é a manifestação “mais perigosa e cruel” do desejo, “uma das mais fortes expressões do desejo”.<sup>1355</sup> O conflito de classe, bem como entre nações, é decorrente disso.<sup>1356</sup> Yip chama, ainda, a atenção que idolatria em Tillich tem um caráter “horizontal” em vez de “vertical”, corrompe as relações sociais, não é um falha meramente individual.<sup>1357</sup>

Pela teologia de Tillich, são duas as formas de atuação do poder demônico para Tillich. A primeira é a possessão, pela qual distorce a personalidade,<sup>1358</sup> e por fim toda a relacionalidade humana.<sup>1359</sup> A segunda é a profanização, pela qual o mundo perde seu sentido e Deus é exilado do mundo<sup>1360</sup> por meio de uma racionalidade sem *eros*, sem relacionalidade.<sup>1361</sup> O poder demônico é um mal estrutural, uma “perversão metafísica, não defeito ético”. Se posses pessoas, destrói liberdade e autonomia. Como uma estrutura perversa, distorcida, só pode ser vencida por outra estrutura, uma estrutura (*Gestalt*) da graça.<sup>1362</sup> Para Tillich, o protestantismo é tanto protesto contra as formas como um poder formativo, porque seu protesto está relacionado a uma estrutura, a uma *Gestalt*.<sup>1363</sup> Com a caracterização do capitalismo como poder demônico, Tillich pretende superar a ideia de que o capitalismo possa ser reformado

---

<sup>1352</sup> YIP, 2010, p. 44-45.

<sup>1353</sup> MOREIRA, Eduardo. **Economia do desejo: a farsa da tese neoliberal**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020. p. 45-46.

<sup>1354</sup> MOREIRA, 2020, p. 50.

<sup>1355</sup> MOREIRA, 2020, p. 70.

<sup>1356</sup> YIP, 2010, p. 45-46.

<sup>1357</sup> YIP, 2010, p. 47.

<sup>1358</sup> TILLICH, 1963, p. 48-49.

<sup>1359</sup> TILLICH, 1963, p. 51.

<sup>1360</sup> TILLICH, 1963, p. 62.

<sup>1361</sup> TILLICH, 1963, p. 68.

<sup>1362</sup> “... metaphysical perversion, not ethical defect”. YIP, 2010, p. 48.

<sup>1363</sup> PINHEIRO, 2017, p. 43.

ou melhorado. Também pretende superar a indiferença religiosa que resigna-se diante do poder do capitalismo.<sup>1364</sup> Tillich rejeita que o capitalismo possa ser derrotado por esforços humanos que caiam ou em “fanatismo utópico” ou em “cinismo desiludido”.<sup>1365</sup> O caráter demônico do capitalismo o torna objeto para a teologia, isto é, um objeto de análise quanto aos seus conteúdos religiosos.<sup>1366</sup> O capitalismo é considerado demônico porque “submete todas as outras esferas da vida humana a si mesmo” e porque “causa a luta de classe e outras divisões destrutivas na sociedade”.<sup>1367</sup> Além disso o “capitalismo remove as qualidades intrínsecas das coisas e as transforma em mercadorias”, tudo aliás, tudo é desdesignificado, objetificado, alienado de qualquer relação que não seja o de uso. Daí a definição de Tillich de sua relação ser “sem amor” (*eroslos*), “sem comunidade” (*gemeinschaftlos*) e “dominadora” (*herrschaftlich*). O principal impacto do capitalismo é, portanto, nas relações pessoais e sociais.<sup>1368</sup> O conflito de classes é uma decorrência desse empobrecimento das relações e da destruição da solidariedade como paradigma relacional.<sup>1369</sup> Para Tillich, o capitalismo é uma ordem econômica consequente de uma ordem racional, do Iluminismo.<sup>1370</sup> Parte de uma racionalidade que sustenta uma maneira de relacionar-se com o outro e com a natureza. Tillich entende, também, o proletariado como um símbolo para representar a alienação da humanidade como um todo, “do ser humano em relação ao fundamento do seu ser”.<sup>1371</sup> A noção de “demônico” de Tillich, dessa forma, antecipa o “pecado social, coletivo ou estrutural” da Teologia da Libertação.<sup>1372</sup>

Conforme vimos no ponto anterior, o demônio representa a ambiguidade histórica intrínseca da finitude cuja concretização do *kairós* na história procura superar. O demônico representa a natureza distorcida da realidade que alerta não confundir que a aparição de uma nova teonomia pela irrupção do *kairós* torna-se a realidade completamente transparente para o divino, sem qualquer distorção e que

---

<sup>1364</sup> YIP, 2010, p. 49-50.

<sup>1365</sup> YIP, 2010, p. 52.

<sup>1366</sup> YIP, 2010, p. 53.

<sup>1367</sup> “... it subjects all other spheres of human life to itself (...) it causes class struggle and other destructive divisions in society”. YIP, 2010, p. 32.

<sup>1368</sup> “... capitalism removes the intrinsic qualities of things and turns them into commodities”. YIP, 2010, p. 32-33.

<sup>1369</sup> YIP, 2010, p. 34.

<sup>1370</sup> HIGUET, 2017, p. 170-171.

<sup>1371</sup> HIGUET, 2017, p. 172.

<sup>1372</sup> HIGUET, 2017, p. 169.

essa distorção pudesse ser plenamente superada ou pelo menos em uma progressão contínua, sem ambiguidade, sem contradição. A compreensão da realidade como demonicamente distorcida é a chave do realismo tillichiano e é a chave para refletirmos a respeito da teologia protestante contemporânea, no que denuncia qualquer ufanismo, de um lado, ou sectarismo, de outro. A leitura de Tillich de que se abria um *kairós* após a Primeira Guerra Mundial tinha a ver com sua leitura de que o espírito da sociedade burguesa havia sido abalado por todos os lados, tanto politicamente como culturalmente, e isso abria nossas possibilidades. A esperança nesse *kairós* desaparece com a ascensão nazista e a Segunda Guerra Mundial. Sem a esperança de um *kairós*, Tillich continua acreditando na teonomia como resposta às ambiguidades da sociedade. Tillich, porém, se afasta tanto de uma postura otimista e utópica como de uma pessimista e cínica. No lugar disso, crê nas realizações fragmentadas, isto é, que não resolve definitivamente, de uma vez por todas.<sup>1373</sup> Tillich

leva a sério os aspectos negativos da realidade social (a igreja incluída) e as dificuldades em resolver os problemas sociais e, ao mesmo tempo, uma perspectiva de fé que insiste na esperança da transformação da realidade social, apesar da negatividades e da dificuldade.<sup>1374</sup>

O conceito de teonomia é a principal contribuição de Tillich na interpretação da modernidade. Aliás, nenhum conceito é tão caro na teologia tillichiana como a teonomia. A leitura teológica de Tillich dos problemas sociais torna-se pioneira e percussora de outras teologias como a teologia da esperança, de Moltmann, e da teologia da libertação latino-americana. A ênfase da leitura de Tillich era dos problemas culturais e espirituais da modernidade e, conseqüentemente, do capitalismo, isto é, da falta de sentido e desumanização gerada pelo tipo de racionalidade e relacionalidade da sociedade moderna.<sup>1375</sup> O conceito de demônico é igualmente importante, pois confere ao capitalismo um caráter de mal estrutural, mas que preserva em si uma ambiguidade de criatividade e destrutividade. A caracterização do capitalismo como demônico no lugar de idolátrico destaca mais enfaticamente o caráter estrutural de seu mal, mesmo sistêmico, não é um pecado individual e não pode ser superado por esforços morais, com uma nova ética.<sup>1376</sup> Uma

<sup>1373</sup> YIP, 2010, p. 105-106.

<sup>1374</sup> "... takes seriously the negative aspects of social reality (the church included) and the difficulties in solving social problems, and, at the same time, a perspective of faith that insists on hope for the transformation of social reality in spite of the negativity and difficulty". YIP, 2010, p. 107.

<sup>1375</sup> YIP, 2010, p. 149-150.

<sup>1376</sup> YIP, 2010, p. 151-152.

característica do poder demônico é a possessão, isto é, a destruição da liberdade e autonomia do ser humano. Sem liberdade nem vontade moral, não resta ao ser humano individual ou coletivo possibilidades de superar o capitalismo, essa superação é ação do Reino de Deus que se realiza nas fragmentariedades da nossa realidade.<sup>1377</sup>

Finalmente, da mesma forma como o conceito de demônico alerta sobre a ambiguidade intrínseca da vida, também alerta que a mente, a razão, como participante da realidade, que é distorcida pelo poder do demônico, também é refém dessa ambiguidade. Uma teologia que parte desse princípio precisa superar a obsessão pela verdade, típica do protestantismo.<sup>1378</sup> No lugar dessa obsessão, ortodoxia e mesmo fundamentalismo, a teologia protestante precisa apreender com os escritos de Tillich a capacidade de abarcar as ambiguidades inerentes da vida. Quando estabelece esse diálogo entre as tensões não está, contudo, assumindo uma postura de indiferença, o que não seria uma atitude protestante. Como já vimos, o diálogo não elimina as diferenças, tensões e mesmo contradições. A luta do protestantismo pela verdade deve ser a luta contra a verdade finita que se impõe como infinita, que coloniza consciências, que destrói autonomia. É nesse sentido também que o protestantismo deve protestar contra os aspectos demônicos da colonialidade, imperialismo, capitalismo e da modernidade. Quando Tillich, em seu prólogo à teologia da cultura (1919) questiona a separação entre sujeito e objeto, ataca diretamente o racionalismo técnico moderno. O aprofundamento da autonomia em teonomia pretende criar um sentimento de universalidade, onde reside a correlação entre o cristianismo e o socialismo,<sup>1379</sup> em direção a uma “sociedade repleta de sentido” (*sinnerfüllte Gesellschaft*).<sup>1380</sup> O protesto do socialismo tal qual do cristianismo se dirige a uma racionalidade que se caracteriza por ser sem *eros* (*eroslos*), sem comunidade (*gemeinschaftslos*) e controladora (*herrschaftlich*).<sup>1381</sup> Através de outro autor, o latino-americano Enrique Dussel sabemos que essa racionalidade se sustenta na experiência colonial.<sup>1382</sup> Para superar essa racionalidade, que por sua vez sustenta um sistema político e econômico, não basta um protesto profético, é preciso criar

---

<sup>1377</sup> YIP, 2010, p. 152-153.

<sup>1378</sup> ALVES, Rubem. **Dogmatismo e tolerância**. São Paulo: Paulinas, 1982. p. 101-102.

<sup>1379</sup> AMELUNG, 1972, p. 58-59.

<sup>1380</sup> YIP, 2010, p. 22.

<sup>1381</sup> „... ein neues Verhältnis zu den Dingen“. AMELUNG, 1972, p. 119.

<sup>1382</sup> PINHEIRO, 2017, p. 128-129.

comunidade, criar “sociedade significativa”, em outras palavras, é preciso ao lado do protesto profético um espírito sacerdotal.<sup>1383</sup> Aquilo que Tillich chama de “espírito da sociedade burguesa” ou “espírito da finitude autossuficiente” descreve o “desencantamento do mundo”, que Weber já descrevia, e como esse impossibilita qualquer tipo de relação entre o ser humano e o mundo.<sup>1384</sup> A teonomia restabelece relação, supera o egoísmo.<sup>1385</sup> Não se poderia pensar, contudo, que isso se dê sem qualquer contradição, ambiguidade e fragmentariedade.

Importante para Tillich é que a teonomia não destrói a autonomia, o absoluto ou incondicional se relaciona com o relativo ou condicional apesar desse seu caráter.<sup>1386</sup> A realização do absoluto na história, com suas ambiguidades, não funda um absoluto na história,<sup>1387</sup> e nisso preserva-se o relativo sem destruí-lo. Dialogando com a interpretação de Schaper da teologia boffiana, quando o absoluto, infinito, se concretiza na história, finita, limita-se.<sup>1388</sup> A ambiguidade permanece como “estrangulamentos” da finitude e essa dinâmica entre realização do absoluto superando, em gerúndio, as contradições da vida que constitui a historicidade da salvação.<sup>1389</sup> Tillich era muito consciente, especialmente tornou-se com o passar dos anos weimarianos, a respeito desse estrangulamento da ambiguidade.<sup>1390</sup> Já vimos, o poder demônico atinge especialmente a relacionalidade humana,<sup>1391</sup> criando contradições e empobrecendo a solidariedade.<sup>1392</sup> A irrupção do absoluto no *kairós*, portanto, desinstala as relações estabelecidas a partir de centro, margem e do que está fora, a alteridade. A história torna-se espaçosa ao trazer margem para o centro, com a abertura da fronteira que antes separava.<sup>1393</sup> A irrupção do *kairós* traz a descoberta do outro no sentido político, econômico e cultural.<sup>1394</sup> É pela graça como paradigma teológico que se pode superar as contradições entre o infinito e o finito, entre os seres humanos e entre a humanidade e o planeta Terra. É preciso uma

---

<sup>1383</sup> TILLICH, 1963, p. 37.

<sup>1384</sup> WEBER, 2004, p. 101.

<sup>1385</sup> TILLICH, 1963, p. 21.

<sup>1386</sup> AMELUNG, 1972, p. 70-71.

<sup>1387</sup> “In the moment of kairós the absolute is expressed; yet, it is not an absolute”. STONE, 1980, p. 49-50.

<sup>1388</sup> SCHAPER, 1998, p. 75.

<sup>1389</sup> SCHAPER, 1998, p. 209.

<sup>1390</sup> STONE, 1980, p. 53.

<sup>1391</sup> TILLICH, 1963, p. 68.

<sup>1392</sup> YIP, 2010, p. 34.

<sup>1393</sup> WESTHELLE, 2017, p. 142-143.

<sup>1394</sup> PINHEIRO, 2017, p. 131.

*Gestalt*, uma estrutura da graça contra uma estrutura de contradição inerente à finitude.<sup>1395</sup> A graça concretiza o infinito sem destruir o finito. A graça já é um paradigma consolidado para lidar com o problema da contradição da separação soteriológica entre o ser humano e Deus.<sup>1396</sup> Há que se levá-la à epistemologia.

## 5.2 A CHAVE DE LEITURA TILLICHIANA: GRAÇA E NATUREZA

A teologia de Paul Tillich é uma das mais brilhantes interpretações e críticas à modernidade burguesa do século XIX. É uma teologia que se envolve com o seu contexto e oferece não máximas doutrinárias e/ou morais para resolver os problemas que enxerga, mas oferece conceitos que mais funcionam como instrumentos do que como produtos acabados e fechados. A forma como realizamos a nossa pesquisa possuía esse objetivo, ou seja, avançar a consideração das afirmações da teologia de Tillich, aprofundar em seus conceitos, procurar e compreender o seu pensamento como instrumento para compreender a nossa situação. Sua teologia, obviamente, se constrói a partir de seu próprio contexto e de nada serviria ao nosso a não ser como um exemplo, uma interessante narrativa de uma boa teologia do século passado ou, e essa seria a pior maneira de pensar sua contribuição, estabelecendo conexões anacrônicas entre a República de Weimar e o Brasil do século XXI. Por outro lado, quando nos aventuramos a compreender o seu pensamento, vemos sua teologia e seus conceitos como instrumentos. Quando partimos desse ponto vemos que Tillich interpreta a racionalidade moderna que separa sujeito e objeto como responsável tanto pelo autocentrismo de espírito burguês como pela economia capitalista, e já lidamos com esse aspecto do capítulo anterior, na segunda seção do terceiro capítulo. Ao analisar a racionalidade moderna e como esta fundamenta o capitalismo, Tillich procura um retorno da dimensão transcendente na imanência, sem destruir essa última, através da metáfora da transparência do realismo crente. A irrupção dessa transcendência na estrutura da realidade instaura uma teonomia e essa fundamenta o socialismo religioso. Ora, se a racionalidade moderna, objetificante, fundamenta o socialismo, a teonomia é uma racionalidade, isto é, uma racionalidade movida pela graça no lugar do cálculo e controle sobre objetos, restaura comunhão das dimensões separadas. Não se trata, contudo, de forma alguma, simplesmente recorrer a ideia de

---

<sup>1395</sup> "... metaphysical perversion, not ethical defect". YIP, 2010, p. 48.

<sup>1396</sup> TILLICH, 1963, p. 54.

uma comunidade religiosa, uma mística, uma teocracia, etc, como uma resposta teológica à superação dos problemas da modernidade. Isso estaria muito longe de apresentar qualquer solução à questão e em nada se articula com a teologia da cultura tillichiana.

A procura é por uma racionalidade teológica que nem se enclausure nas igrejas e nos seus objetos espirituais nem entenda que tenha uma missão cruzadista de salvar a modernidade pela colonização teológica de seus espaços e igualmente não é uma teologia que se dilua na cultura e na sociedade, talvez como remorso de seu passado heterônimo, achando que seu esvaziamento representa qualquer resposta teológica aos problemas sociais e culturais. Na primeira opção teríamos a teologia eclesiástica sem qualquer tipo de contribuição à cultura a não ser servir de ponto de fuga, muito embora tal fuga seja apenas uma ilusão. Na segunda o que se teria é uma teologia messiânica que seja por boas intenções ou más, buscaria privar o mundo de sua autonomia e nem se reconhece como uma realização humana tão sujeita à ambiguidade como qualquer outra realização política, filosófica, ou etc. A terceira parece ter noção que nem pode ter uma postura messiânica e nem escapista, procura uma articulação com os problemas sociais sem se apresentar como possuidora de uma verdade especial. Entretanto, essa teologia não sabe bem qual contribuição oferecer já que cala sobre aquilo que ela tem de diferente de qualquer outro saber moderno: a participação em uma estrutura divina da realidade que fundamenta um protesto diferente de qualquer outro. A procura é por uma racionalidade da graça e protestante, no que nos debruçaremos nas próximas páginas.

### 5.2.1 Tempos Modernos

O termo “modernidade” ou “moderno” vem do latim *modernus* e “foi usado pela primeira vez no século quinto para distinguir o cristão do passado pagão”.<sup>1397</sup> Modernidade hoje, porém, quer se referir ao conjunto de condições sociais e culturais que surgiram na Europa nos séculos mais recentes da história. Os escritos de Tillich devem ser entendidos como uma crítica à modernidade. Tillich une a crítica à modernidade com a crítica ao capitalismo, pois compreende as condições econômicas

---

<sup>1397</sup> “... was first used in the fifth century to distinguish the Christian from the pagan past”. YIP, 2010, p. 60.

como interdependentes “com outros fatores sociais e culturais”.<sup>1398</sup> Ou seja, a crítica ao capitalismo de Tillich o entende como uma parte de um sistema maior de dominação, entende que “a sociedade e a cultura modernas são tão constitutivas do capitalismo como são moldadas por ele”. A crítica tillichiana ao capitalismo é, portanto, uma crítica à modernidade.<sup>1399</sup> A chave da interpretação da modernidade, em Tillich, é o conceito de autonomia e esse precisa ser entendido na relação com outros dois conceitos: a heteronomia e a teonomia. A diferença entre os três conceitos está na investigação do papel da razão em uma cultura. Autonomia é quando a cultura é submetida à razão, excluindo a dimensão religiosa. Heteronomia, por sua vez, é quando a cultura é submetida à religião ou a algo “quase-religioso”, sobrepondo-se à razão. Já a teonomia é uma cultura onde não há conflito entre razão e religião.<sup>1400</sup> Dizendo de outra forma, autonomia é o empenho de uma cultura “em criar formas de vida pessoal e social sem qualquer referência a algo supremo e incondicional”. Heteronomia, por sua vez, ocorre “quando a autoridade de uma religião ou sistema política de feições religiosas submete toda cultura aos seus critérios”. Teonomia trata-se “de uma cultura sob o impacto da presença espiritual, sem sujeição a leis religiosas supostamente reveladas a um grupo religioso”.<sup>1401</sup> Tanto a autonomia como a heteronomia representam problemas no pensamento de Tillich, mas certamente a heteronomia é mais problemática, precisa ser rejeitada de princípio, enquanto que a autonomia possui um impulso a ser mantido e, então, transformado, aprofundado em teonomia. Se a teonomia, em vez disso, rejeita a autonomia, torna-se heteronomia. Autonomia e teonomia estão, então, relacionadas, porque cultura e religião estão relacionadas no pensamento de Tillich como um movimento dialético. O impulso autônomo por libertar a razão e a existência humana da heteronomia religiosa, ou seja, a secularização, é afirmada pela teonomia, mas quando a secularização separa a cultura de sua dimensão religiosa, essa deve ser criticada. A razão não é ruim em si, mas ruim quando produz objetificação e desumanização.<sup>1402</sup> Diferente da heteronomia, o problema da autonomia “não é o que ela é, mas o que *falta*”, isto é, a dimensão religiosa.<sup>1403</sup> O papel da religião na cultura, para Tillich, portanto, é tanto

<sup>1398</sup> “... with other social and cultural factors”. YIP, 2010, p. 61.

<sup>1399</sup> “... modern society and culture are as much constitutive of capitalism as they are shaped by it”. YIP, 2010, p. 62.

<sup>1400</sup> YIP, 2010, p. 63-64.

<sup>1401</sup> CALVANI, 2010, p. 88.

<sup>1402</sup> YIP, 2010, p. 65-66.

<sup>1403</sup> “... is not what it is, but what it *lacks*”. YIP, 2010, p. 66.

crítica como construtiva,<sup>1404</sup> ela tanto alerta a cultura de sua finitude como a aprofunda e lhe serve de fundamento.

Tillich caracteriza a modernidade como “o espírito da sociedade burguesa” (*der Geist der bürgerlichen Gesellschaft*). Essa sociedade é constituída por três elementos que se relacionam mutuamente: a ciência, a tecnologia e a economia capitalista. A ciência, enquanto compreensão da natureza, possibilita que haja uma técnica capaz de controlá-la e manipulá-la, e esta, conseqüentemente, possibilita um modo de produção e consumo com abrangência mundial, global. O capitalismo passa a submeter a ciência e a técnica ao seu modo de ser, bem como a política, a vida social e individual, além de criar uma ética própria para si. Por isso, a sociedade burguesa pode também ser chamada de “sociedade industrial” e “sociedade técnica”.<sup>1405</sup> Embora tenha surgido no ocidente, essa sociedade burguesa não se limita mais a esse hemisfério, não só geográfico como cultural, pois globalizou-se. Seu surgimento, entretanto, no ocidente foi, para a análise de Tillich, acarretada de dois movimentos históricos, a saber, a Reforma protestante e o Iluminismo.<sup>1406</sup> Embora o surgimento do protestantismo tenha sido importante para o desenvolvimento da sociedade burguesa, seus elementos mais místicos tiveram que ser negados para conformar-se a seu grupo social. Dessa forma, o que caracteriza a influência do protestantismo na sociedade moderna é o tipo de personalidade individual contra a religião hierárquica, bem como sacramental; o tipo ético de religião que se desdobra em uma ética econômica; o impulso de submeter as realidades ao ideal do Reino de Deus, um impulso missionário que está na raiz de imperialismos como o britânico e o estadunidense; o individualismo e a importância da liberdade, o que fundamenta a democracia moderna; bem como a presença do infinito na imanência, que passa a ser valorizada como grandeza em si.<sup>1407</sup> Por outro lado, o protestantismo, tanto luterano, dependente do Estado, como o calvinismo, dependente da burguesia enquanto grupo, não podiam oferecer resistência ao espírito da sociedade moderna.<sup>1408</sup> Seu papel não pode ser superdimensionado. O protestantismo criou certos impulsos ao

---

<sup>1404</sup> YIP, 2010, p. 69.

<sup>1405</sup> YIP, 2010, p. 70-71.

<sup>1406</sup> YIP, 2010, p. 72-73.

<sup>1407</sup> YIP, 2010, p. 74-75.

<sup>1408</sup> YIP, 2010, p. 75.

desenvolvimento da burguesia, mas esteve ao mesmo tempo rendido a ela, uma vez que não possuía uma hierarquia capaz de oferecer uma resistência.

O espírito da sociedade burguesa também teve uma contribuição secular, isto é, do Iluminismo. Enquanto o protestantismo ainda retém uma conexão com a substância religiosa, a autonomia iluminista rompe com essa conexão, como aliás rompe com qualquer vínculo de solo, sangue ou grupo social.<sup>1409</sup> Apesar de ter alguma origem protestante, no Iluminismo o espírito burguês e moderno tornou-se completamente secular, perdendo sua substância religiosa.<sup>1410</sup> Através do Iluminismo, a partir dos séculos XVIII e XIX a autonomia se torna dominante.<sup>1411</sup> A característica da autonomia é a ausência do vínculo com a substância religiosa, o que a confina no finito.<sup>1412</sup> A autonomia destrói esse vínculo entre religião e cultura e exclui a transcendência desse mundo. Sem a orientação por um significado último, a autonomia não pode responder à questão do “para quê” de seu avanço tecnológico e produção econômica. Não há um significado último, final. O espírito da sociedade burguesa, portanto, está fechado em si mesmo, é “finitude autossuficiente” (*in sich ruhenden Endlichkeit*). A existência não está direcionada a nada, senão a si mesma, e ciência, tecnologia e economia capitalista estão presas a esse auto-direcionamento.<sup>1413</sup> De um lado, essa finitude liberta o ser humano acima do mundo das coisas, mas por outro corta sua relação com as coisas, empobrece sua personalidade e o lança num estado de insatisfação por não poder estabelecer relações significativas com coisa alguma mais.<sup>1414</sup> A autonomia sem vínculo com os objetos torna-se razão técnica. A crítica de Tillich à razão técnica relaciona-se com a crítica de Adorno e Horkheimer à razão instrumental. Trata-se de uma razão que se desvincula da medida de valor, concentrando-se nas possibilidades técnicas. Nesses termos, também o holocausto é a realização de uma técnica sofisticada e, portanto, um avanço técnico.<sup>1415</sup> Na razão técnica, a nível teórico, sujeito e objeto separam-se e não há nenhum *eros* entre ambos, “mas apenas cálculo, controle e dominação”. A nível prático, se expressa pela mercantilização.<sup>1416</sup> É a razão técnica que leva a

---

<sup>1409</sup> YIP, 2010, p. 75-76.

<sup>1410</sup> YIP, 2010, p. 77.

<sup>1411</sup> YIP, 2010, p. 82.

<sup>1412</sup> YIP, 2010, p. 82.

<sup>1413</sup> YIP, 2010, p. 84-85.

<sup>1414</sup> YIP, 2010, p. 87.

<sup>1415</sup> YIP, 2010, p. 90-91.

<sup>1416</sup> “... but rather only calculation, control, and domination”. YIP, 2010, p. 94.

autonomia à falta de sentido e desespero e provoca heteronomia. Sem ser aprofundada em teonomia, a autonomia torna-se heteronomia.<sup>1417</sup>

Para Schaper, a racionalidade moderna, “preencheu todos os espaços e privou o mistério, donde brota a razão, de um lugar”.<sup>1418</sup> Ela é autorreferencial e exclui para a irracionalidade tudo o que está fora dela, se,<sup>1419</sup> seja o desconhecido teórico, a cultura periférica, etc. Como preenchedora ela é dominadora, controladora. A racionalidade moderna rompe a relação entre o ser humano e o mundo.<sup>1420</sup> Uma das consequências diretas dessa racionalidade “é a destruição da natureza”, decorrente de um modelo econômico de exploração dos recursos naturais, totalmente à disposição do ser humano. Ou seja, a crise ecológica de nossos tempos é consequência do “‘ethos cultural’ da modernidade”.<sup>1421</sup> Há tanto um modelo de “compreensão” da natureza, a ciência, e de “modificação” da natureza, a técnica. Através da tecnologia, se rompe com “a ‘imediatez’ da relação do ser humano com a natureza ao interpor entre ambos um instrumento”.<sup>1422</sup> Tanto a ciência como a técnica estão “em função do processo produtivo hegemônico, o capitalismo”.<sup>1423</sup> Ou seja, a ciência e a técnica estão sempre relacionadas a um modelo de desenvolvimento, e a racionalidade que procura o conhecimento absoluto ancora um modelo econômico de progresso ilimitado. Racionalidade moderna e sistema capitalista encontram-se em uma antropologia, pela qual “tudo é propriedade e domínio do ser humano”.<sup>1424</sup> A crise ecológica, que vivenciamos e que é decorrente desse modelo econômico, e de racionalidade, abre a possibilidade de um novo paradigma não só econômico, mas também de uma nova racionalidade, que compreenda “a importância do planeta como totalidade, o destino comum da natureza e dos seres humanos, a interdependência que existe entre todos e o risco de catástrofe que pesa sobre todo o criado”.<sup>1425</sup> Além disso, há que se pensar ecologia incluindo cultura e sociedade à natureza, que enlace “os seres naturais e culturais”, um “sistema complexo, um organismo vivo”.<sup>1426</sup>

---

<sup>1417</sup> YIP, 2010, p. 98.

<sup>1418</sup> SCHAPER, 1998, p. 44.

<sup>1419</sup> WESTHELLE, Vítor. Desabusando o deus das lacunas. p. 19-30. In: SCHAPER, Valério G.; WESTHELLE, Vítor; OLIVEIRA, Kathlen L. de; GROSS, Eduardo (Orgs.) **Deuses e Ciências na América Latina**. São Leopoldo: Oikos; EST, 2012. p. 21-22.

<sup>1420</sup> SCHAPER, 1998, p. 230-231.

<sup>1421</sup> SCHAPER, 1998, p. 232.

<sup>1422</sup> SCHAPER, 1998, p. 235.

<sup>1423</sup> SCHAPER, 1998, p. 238.

<sup>1424</sup> SCHAPER, 1998, p. 244-245.

<sup>1425</sup> SCHAPER, 1998, p. 247-248.

<sup>1426</sup> SCHAPER, 1998, p. 248-249.

Leonardo Boff, sustenta o modelo como uma democracia “cósmica ou ecológico-social”. A superação da crise ecológica precisa ir além dos já conhecidos problemas econômicos e políticos, mas ir à sua raiz, ao paradigma de racionalidade que separa ser humano e natureza e reestabelecer sua aliança original.<sup>1427</sup>

Junto a isso, é preciso repensar também a psiquê humana e os modelos de construção da subjetividade humana da modernidade.<sup>1428</sup> A subjetividade moderna também é formada pela racionalidade moderna. Racionalidade, a *ratio*, aqui, é “razão calculadora”. O ser humano dessa antropologia decorrente, “o *homo oeconomicus*”, “não somente faz contas e cálculos, mas em certo sentido ele mesmo se torna uma máquina calculadora, ou seja, um ser humano-pensador-calculador” Essa redução da racionalidade ao cálculo certamente priva que a razão humana possa oferecer outras dimensões.<sup>1429</sup> Priva, igualmente, a subjetividade humana de traçar relações significativas, reduzindo a relação ao cálculo e controle. A teologia luterana entende a condição de pecado do ser humano como uma existência encurvada a si mesma (*incurvatus in si ipsum*). O individualismo, assim, está enraizado nessa condição de existência curvada a si, repousando em si mesmo. Essa é uma condição de pecado, porque rompe com o caráter relacional do ser humano.<sup>1430</sup> Fechado em si sem o próximo, o ser humano também está fechado em si sem Deus.<sup>1431</sup> Para a teologia luterana o ser humano é um ser essencialmente relacional, embora existencialmente pelo pecado fecha-se à relação. Essa relacionalidade não é meramente abstrata, mas concreta, ganha impacto nas relações político e econômicas.<sup>1432</sup> A liberdade dessa premissa teológica é distinta da liberdade advogada pela modernidade, pois não é uma liberdade individualista, que “dirige o olhar para cima e despreza os de baixa condição”. O olhar dessa liberdade é o oposto, volta-se aos que estão abaixo. Seu olhar é amor e é sempre ato criativo. É liberdade em relação àquilo que controla e

---

<sup>1427</sup> SCHAPER, 1998, p. 254-255.

<sup>1428</sup> SCHAPER, 1998, p. 255.

<sup>1429</sup> HOFFMANN, Martin. Lutero e a economia: a crítica à religião como crítica ao capitalismo. p. 179-203. In: HOFFMANN, Martin, BEROS, Daniel C., MOONEY, Ruth (Ed.). **Radicalizando a Reforma: Outra teologia para outro mundo**. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2017. p. 197.

<sup>1430</sup> DURCHROW, Ulrich. O posicionamento de Lutero diante do individualismo do moderno sujeito do dinheiro. p. 115-156. In: HOFFMANN, Martin, BEROS, Daniel C., MOONEY, Ruth (Ed.). **Radicalizando a Reforma: Outra teologia para outro mundo**. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2017. p. 124-125.

<sup>1431</sup> DURCHROW, 2017, p. 126.

<sup>1432</sup> DURCHROW, 2017, p. 130.

domina, mas essa liberdade reposiciona para uma relação de serviço aos pobres e desprezados.<sup>1433</sup>

É preciso superar a antropologia teológica equivocada que coloca o ser humano como a culminação da criação, a criação final de Deus e, portanto, com o direito de submetê-la e dominá-la. A narrativa da bíblica da criação não é concluída pela criação do ser humano, mas com o dia de descanso, não pela criação do ser que trabalha, e modifica, mas que descansa e aprecia.<sup>1434</sup> A crise ecológica dos dias atuais é consequência não só de um modelo econômico, o capitalismo, mas de uma racionalidade que objetifica a natureza e desvincula o ser humano dela. Diante dessa crise é preciso, portanto, repensar antropologia. Vítor Westhelle pretende pensar uma possibilidade que não recaia nem em um “pessimismo apocalíptico” nem em um “otimismo de quem espera da tecnologia a solução” dos problemas ecológicos. Para ele, “a questão ecológica não é primeiramente um problema técnico”, mas “de reorientação na compreensão de nossa relação com a natureza”. Em vez de um problema técnico é “um problema cultural”. Tem a ver com a raiz da nossa racionalidade moderna.<sup>1435</sup> Ao se propor a repensar os problemas de raiz da modernidade, Westhelle aponta, primeiramente, para o individualismo intrínseco do pensamento moderno, que se torna a norma para qualquer relação que se justaponha a sua individualidade. Na modernidade desaparece “a comunidade como centro de decisão e definição da individualidade”. Diante dos desafios contemporâneos, não basta um pensamento que resgate a comunidade, enquanto coletividade humana. É preciso estender a comunidade à ecologia, a comunidade de todos os seres vivos. Em segundo lugar, debruça-se sobre a compreensão do trabalho pelo qual o ser humano se projeta sobre a natureza como se fosse apenas um objeto a serviço dos interesses e necessidades humanos. A natureza não tem valor em si, mas tem valor atribuído mediante o trabalho humano. Westhelle propõe uma reorientação do conceito de trabalho, já não como “uma intervenção” humana na natureza, mas como “um processo orgânico que funda a própria existência humana”, ação que se insere no processo vivo da natureza de criar e recriar.<sup>1436</sup> Tudo o que existe está em um

---

<sup>1433</sup> DURCHROW, 2017, p. 127-128.

<sup>1434</sup> WESTHELLE, Vítor. A voz que vem da natureza. p. 45-60. In: WESTHELLE, Vítor. **Através do tempo e do espaço: reflexões de uma teologia luterana de alma latino-americana.** São Leopoldo: EST, 2018. p. 52.

<sup>1435</sup> WESTHELLE, 2018, p. 53-54.

<sup>1436</sup> WESTHELLE, 2018, p. 55-56.

processo de recriação e o ser humano, não como alguém de fora da natureza, mas seu membro, componente importante de sua configuração, recria mediante o trabalho.

Por último, Westhelle trata do princípio moderno da separação “entre sujeito e objeto, entre graça e natureza”. Mesmo os movimentos religiosos, que surgiram a partir da Idade Moderna, como o pietismo, mantém essa separação cartesiana. Para encontrar uma espiritualidade que supere essa dualidade é preciso ir até a mística da Idade Média. A postura, porém, não deve ser a mesma da escolástica que buscava “na natureza as leis nela inscritas que revelariam a mente divina”. Em Lutero há tanto “a apreciação da natureza como lugar de epifania” como a sustentação de que permanece um “mistério presente na criação divina que nos envolve”. O divino não está atrás da criação, mas na criação, embora oculto, com máscaras. Ou seja, para Westhelle o desafio de uma espiritualidade que supere a crise ecológica é evitar “encarar a natureza como projeto profano sem torná-la em fonte universal da revelação. Deus permanece oculto no seu contrário”.<sup>1437</sup> Boff também defende que para repensar os problemas da crise ecológica, e pensar em novos caminhos da relação do ser humano com a mesma, não basta uma nova ética, mas sim uma nova mística ou espiritualidade. Essa espiritualidade sustenta um novo paradigma de racionalidade, que Boff chama de “razão sacramental” ou “simbólica”,<sup>1438</sup> mas sobre isso veremos mais tarde. Tillich também, como um teólogo, tem uma abordagem e uma crítica à modernidade distinta de outros pensadores. Tillich vai além da investigação dos problemas particulares da modernidade, mas procura por sua raiz, isto é, a separação entre sujeito e objeto.<sup>1439</sup> Os problemas particulares até podem ser mitigados por reformas, mas elas não alcançam a raiz do problema em si. A resposta para o problema é a teonomia. A teonomia é, simultaneamente, o estado original da cultura, ou seja, o estado em que cultura e religião estavam unidas, e o horizonte de esperança, o princípio norteador da escatologia tillichiana, pelo qual a realidade torna-se transparente ao sagrado.<sup>1440</sup> Tillich, assim, consegue ter uma postura menos pessimista em relação ao espírito moderno e suas possibilidades, ao contrário de Weber ou dos pensadores da Escola de Frankfurt. Tillich ainda enxergava saída dos aspectos demônicos da modernidade: a teonomia e o *kairós* que a fazia

---

<sup>1437</sup> WESTHELLE, 2018, p. 57-58.

<sup>1438</sup> SCHAPER, 1998, p. 256.

<sup>1439</sup> YIP, 2010, p. 101-102.

<sup>1440</sup> YIP, 2010, p. 102-103.

irromper na história.<sup>1441</sup> Precisamos refletir os fundamentos dessa espiritualidade, isto é, refletir sobre a relação não entre Deus e o ser humano, mas a relação entre Deus e a natureza; o ser humano é integrante da natureza. A tese de Tillich, já vimos, investiga a filosofia da natureza de Schelling pela qual há uma completa identidade entre Deus, o eu e a natureza.<sup>1442</sup> Certo retorno à filosofia da natureza é importante, mas deve passar por crivos protestantes. Conforme ele mesmo concluiu em sua tese: “O princípio da Mística triunfa, mas não na forma da mística, não como identidade imediata, mas como a contradição superada na comunhão pessoal”.<sup>1443</sup> Busquemos, então, critérios protestantes para estabelecer essa nova espiritualidade e racionalidade.

### 5.2.2 Presença e Ausência

A raiz dos problemas da modernidade está na ruptura da relação entre sujeito e objeto pela qual a natureza é esvaziada de significado, “desmistificada” e “dessubjetivada”, tornando-se depósito de recursos a serem explorados. Essa visão precisa expulsar Deus da natureza para deixá-la só e vazia. Ou seja, uma nova teologia que enfrente os problemas da modernidade precisa construir uma teologia da natureza e é nesse ponto que reside um problema. O tema é um paradoxo na teologia luterana em decorrência da tensão entre a teologia da glória e a teologia da cruz que exprime um problema do final da Idade Média. Mais que negar um reconhecimento da natureza como lugar de epifania, a tensão exprimia a contradição da relação igreja e sociedade naquela época. Por um lado, eram esferas distintas, a igreja era o lugar de santidade e o mundo de degradação. Apenas a igreja tinha significado religioso, e não o mundo. Por outro lado, havia uma confusão entre essas esferas, e a estrutura de poder da igreja se confundia com as seculares.<sup>1444</sup> No lugar de uma dicotomia, a relação entre igreja e mundo, em Lutero, era dialética. Não havia em seu pensamento uma esfera de salvação e outra de perdição, mas salvação e perdição perpassavam toda a realidade, todas as dimensões da vida. Tal compreensão dialética levava Lutero a ter uma atitude profética de combate às forças de perdição, ao mesmo tempo

---

<sup>1441</sup> YIP, 2010, p. 104.

<sup>1442</sup> TILLICH, 1959, p. 44.

<sup>1443</sup> „Das Prinzip der Mystik triumphiert, aber nicht in der Form der Mystik, nicht als unmittelbare Identität, sondern als der Widerspruch überwindende persönliche Gemeinschaft“. TILLICH, 1959, p. 108.

<sup>1444</sup> ALTMANN, Walter. **Lutero e libertação**: releitura de Lutero em perspectiva latino-americana. 2. ed. rev. e ampl. São Leopoldo: Sinodal, 2016. p. 30-31.

em que podia ter uma atitude muito positiva para com “as belezas e as alegrias do mundo”, da natureza, à cerveja e até a sexualidade.<sup>1445</sup> Com isso, Lutero tinha uma relação dialética e paradoxal com a natureza. Novamente, para ele o divino não está atrás da criação, mas na criação, embora oculto, com máscaras.<sup>1446</sup> A mesma criação que serve de presença de Deus, também o oculta, pois “apenas a fé pode ver a criação”. Essa reserva previne que se faça uma teologia de modo a encontrar na natureza caminhos para Deus.<sup>1447</sup> Tillich interpreta o problema da relação da teologia luterana com a teologia da natureza através do conceito de “situação-limite”, que seria a condição existencial na qual o ser humano se encontra e da qual não pode escapar. Para o teólogo, a característica do protestantismo é de proclamar a “situação-limite da vida humana” a despeito das tentativas de negá-la, mesmo que essa negação seja “mediante expedientes religiosos”,<sup>1448</sup> ou seja, quando procura-se afirmar uma união imediata do ser humano com o incondicional por seguranças e garantias religiosas seja por meio de um sacramento, uma hierarquia sacerdotal, um culto, etc. Para ele, nenhuma garantia religiosa é capaz de livrar o ser humano dessa situação-limite.<sup>1449</sup> O protestantismo, portanto, não pode se basear em alegar a posse de algum poder sacramental que pudesse livrar o ser humano dessa situação-limite. Pelo contrário, seu poder de baseia na cruz, isto é, na experiência radical da situação-limite sem nenhuma tentativa de evadi-la por qualquer ilusão que seja, tanto secular como religiosa.<sup>1450</sup> No lugar de ser um caminho de escape da situação-limite, o protestantismo assume-a com “suprema seriedade”.<sup>1451</sup> Em outras palavras, o teólogo da cruz diz as coisas como elas são.

É nessa dinâmica de presença e ausência que Lutero usava a metáfora da “máscara” para se referir a essa característica de simultânea revelação e ocultamento de Deus a partir de uma ilustração advinda da experiência do carnaval medieval:

Ali a máscara servia como um meio de caricaturizar a realidade, revelando-a, mas ao mesmo tempo ocultando-a no seu próprio reverso. A máscara apresentava as projeções populares da vida social e política com os recursos

---

<sup>1445</sup> ALTMANN, 2016, p. 32.

<sup>1446</sup> WESTHELLE, 2018, p. 57-58.

<sup>1447</sup> WESTHELLE, Vítor. Cruz, criação e ecologia. p. 77-91. In: WESTHELLE, Vítor. **Através do tempo e do espaço**: reflexões de uma teologia luterana de alma latino-americana. São Leopoldo: EST, 2018. p. 81.

<sup>1448</sup> TILLICH, 1992, p. 212.

<sup>1449</sup> TILLICH, 1992, p. 215-216.

<sup>1450</sup> TILLICH, 1992, p. 216.

<sup>1451</sup> TILLICH, 1992, p. 220.

burlescos permitidos dentro do espaço da festa. Mas, restrita a esse espaço, a máscara também dissimulava as verdadeiras relações sociais da vida cotidiana (não muito diferente de nosso carnaval). A máscara carnavalesca permitia uma olhada passageira que remetia ao invisível e intencionalmente o distorcia. A natureza, para Lutero, é o carnaval da criação, onde um Deus mascarado passa por diabo e o demônio por sua vez dança como um deus.<sup>1452</sup>

O mascaramento de Deus também serve como um invólucro, um embrulho. A presença de Deus, assim, é pensada como um presente, e este embrulhado. O pacote do embrulho denuncia que haja um presente por detrás dele, mas não permite revelar seu conteúdo diretamente. Caso se tome o embrulho como revelação do presente, esquece-se do verdadeiro presente dentro dele. Isso seria idolatria. Da mesma forma que a máscara revela uma presença, também revela uma ausência. Esse ocultamento de Deus no “*Deus vestitus*”, que é um “ídolo em potencial”, contudo, protege a consciência humana do “*Deus nudus*”, ou seja, “o irresistível abismo do ser”. A experiência religiosa geral é a experiência com o Deus vestido “na e pela qual os seres humanos se abrem ao que transcende a existência real, mas, ao mesmo tempo, fecham-se à radical experiência da alteridade”. Não há como escapar disso, isto é, das formas religiosas que ocultam e protegem, mas que estão sujeitas ao risco de tornarem-se ídolo. As formas não podem ser confundidas com o próprio conteúdo, mas são indispensáveis na apreensão do conteúdo.<sup>1453</sup> Não se busca, portanto, um Deus detrás da criação, mas “na criação e através dela”. O que a experiência religiosa tem é um Deus vestido. O Deus nu, em si, “permanece um mistério”. É isso o que significa a ideia de “*Deus absconditus*” da teologia luterana. Deus não está oculto apenas em sua ira, “mas em todas as coisas externas, no visível em geral”, oculto no mal, mas também oculto na beleza e bem. O problema do mal da teologia luterana é trazido para dentro da ideia de ambiguidade. Nas palavras de Westhelle: “Deus não deve ser louvado pela grandeza da criação, apesar do mal que nela reside; deve ser louvado no meio do mal onde a contínua criação divina cria realidade a partir da força aniquiladora do mal”.<sup>1454</sup> Deus age, simultaneamente no mal e no bem, como poder criativo. A “experiência do mal não é somente uma máscara de Deus”. Essa máscara, porém, contém frestas pelas quais o ser humano contempla “o abismo do ser”. O Deus nu, atrás da máscara, que o ser humano encontra por essas frestas não é “uma face sorrindo por detrás”. O abismo do ser, para a consciência humana, é, em Westhelle,

<sup>1452</sup> WESTHELLE, 2018, p. 81-82.

<sup>1453</sup> WESTHELLE, 2018, p. 82-83.

<sup>1454</sup> WESTHELLE, 2018, p. 83-84.

“*horror vacui*”, experiência de horror. Nessa teologia, portanto, o Deus oculto não é outro que o Deus revelado, mas o Deus oculto deve ser aceito como tal. A metáfora da máscara diz menos respeito ao Deus oculto em si e mais sobre a tentativa humana de desnudar a Deus.<sup>1455</sup>

Diferente dessa posição é a posição boffiana, católica, na qual o mistério, isto é, aquilo que está “por trás das estruturas do real (pessoal, natural, cósmico)”, não é um “absurdo” ou um “abismo”, algo aterrorizante, mas é ternura, acolhimento.<sup>1456</sup> Como não é terror, não causa distanciamento, mas aproxima. Por isso sua maneira teológica de compreender o mundo “parte do pressuposto que Deus criou o mundo e deixou (...) rastros (...) de seu ato criativo em toda a realidade”, tornando possível ver em tudo a realidade de Deus, isto é, a realidade é transparente à Deus. Essa noção da transparência entre o mundo e Deus é fundamental para entender o “modo teológico de ver e pensar”, da teologia boffiana. Nesse modo de pensar os objetos são transmutados em sinais, em símbolos, em sacramentos.<sup>1457</sup> Deus, nesse modo de pensar, não está “apenas **sobre** ou **no** mundo, mas, sobretudo, **através**” do mundo. Dessa forma, esse modo de pensar se distancia tanto de um “transcendentalismo” como de um “ imanentismo” da relação Deus-mundo.<sup>1458</sup> Transparência, assim, situa-se entre, e correlacionando, transcendência e imanência, ou seja, “a ‘transcendência’ encontra-se dentro da ‘imanência’ e a ‘imanência’ dentro da ‘transcendência’, compenetrando-se e interpenetrando-se mutuamente.<sup>1459</sup> Essa compreensão de transparência ancora-se na experiência da encarnação de Deus em Jesus Cristo, divino e humano.<sup>1460</sup> A realidade desse mundo, contudo, é opacizada pela contínua degradação de sua transparência “pela injustiça, opressão” social e ecológica. A busca pela transparência passa também por um compromisso pessoal no qual a pessoa torna-se “transparente para Cristo e para o próximo”. A transparência final, que elimina todas e quaisquer distorções do mundo, “é obra escatológica de Deus”.<sup>1461</sup> Em Boff, portanto, também há o conceito de “transparência”, que Schaper investiga como seu objeto. O conceito serve para explicar a relação entre a

<sup>1455</sup> WESTHELLE, 2018, p. 85-86.

<sup>1456</sup> SCHAPER, 1998, p. 343-344.

<sup>1457</sup> SCHAPER, 1998, p. 397-398.

<sup>1458</sup> SCHAPER, 1998, p. 399-400 (grifos do autor).

<sup>1459</sup> SCHAPER, 1998, p. 401.

<sup>1460</sup> SCHAPER, 1998, p. 402-403.

<sup>1461</sup> SCHAPER, 1998, p. 404-405.

transcendência e a imanência, isto é, o mundo torna-se transparente para Deus e Deus torna-se transparente para o mundo. Essa transparência tem a ver com a “experiência originária” pela qual se estabelece a relação do ser humano com Deus e que antecede as religiões e teologias.<sup>1462</sup>

Para Westhelle, diferentemente, “o visível não tem janelas para o transcendente”, aquilo que “revela não é o outro, mas apenas o que nós de fato somos ou nos tornamos”. É a Palavra criadora e criativa de Deus que transcende a realidade. O autor conclui assim: “a presença da Palavra constitui, restaura, cria o real. Sem ela deslizamos no abismo do nada”.<sup>1463</sup> Palavra, contudo, não pode ser confundida com doutrina. “Palavra” refere-se a uma vida pessoal, o “*logos tou theou*” (palavra ou “verbo” de Deus, em grego) que se tornou vida concreta, histórica, ou seja, Jesus. Nesses termos, “Palavra” é irrupção do poder divino na estrutura da realidade, no que forma uma estrutura divina de graça.<sup>1464</sup> Palavra quer dizer a irrupção da realidade divina para dentro da realidade histórica e natural, sem destruí-la, visível pela fé. Não é que tenhamos a “capacidade de ver além do visível, mas de o visível tornar-se transparente”. A transparência do visível, contudo, “é uma transparência espelhada que remete o olhar de volta às profundezas de nossa própria existência”.<sup>1465</sup> Na transparência espelhada há uma justaposição entre os momentos que se pode ver além, que a visão do outro irrompe em nossa compreensão e realidade, e o reflexo de nós mesmos, de nossa própria realidade. Então há janelas ao transcendente, mas uma janela que espelha ou transparece às vezes simultaneamente e às vezes, de acordo com o foco, ou espelha ou transparece. Na reflexão a respeito do realismo crente, onde as dimensões da realidade e da fé justapõe-se a partir da ideia de transparência, Tillich parte da análise do expressionismo, cujas pinturas demonstravam “as profundezas da realidade quebrando as formas naturais e usando a cor para expressar o ‘êxtase divino e demônico’”.<sup>1466</sup> A quebra das formas naturais se manifesta como relâmpagos que iluminam a escuridão por breve momento.<sup>1467</sup> No realismo crente, toda realidade torna-se transparente ao incondicional.<sup>1468</sup> Não que

---

<sup>1462</sup> SCHAPER, 1998, p. 333-334.

<sup>1463</sup> WESTHELLE, 2018, p. 86.

<sup>1464</sup> TILLICH, 1992, p. 227-228.

<sup>1465</sup> WESTHELLE, 2018, p. 86.

<sup>1466</sup> STONE, 1980, p. 57.

<sup>1467</sup> STONE, 1980, p. 57-58.

<sup>1468</sup> AMELUNG, 1972, p. 170.

essa transparência seja completa, imutável e incessante, mas como por relâmpagos, em momentos carregados do tempo, o *kairós*, na compreensão e aceitação da irrupção teônoma nos eventos históricos, sociais, políticos, culturais, artísticos e mesmo pessoais.

Na relação entre presença e ausência está colocada as formas eclesiológicas de Westhelle a respeito da igreja da casa e da igreja da rua, que já vimos no capítulo anterior. Estes dois modelos eclesiológicos estão sujeitos a seus respectivos cativeiros. O protestantismo, como vimos, se baseia em um protesto contra as realidades finitas que tentam absolutizar-se, mas quando o protestantismo reduz a sua natureza no protesto “puro”, contra qualquer realidade finita, não só corre o risco como cai na confusão de confundir protesto com doutrina e, por fim, se fecha em um protestantismo ortodoxo,<sup>1469</sup> ou mesmo fundamentalista, incrustado em torno dessa obsessão doutrinária. Para Tillich, o protesto protestante só tem sentido caso ele participe, de alguma forma, em algum poder infinito. Não fosse isso, seria “mera crítica de seres finitos desafiando outros seres finitos”, em um círculo interminável de crítica que não leva a lugar algum. A participação nesse poder infinito, para Tillich, é a participação “na realidade da graça”, na “estrutura sagrada da realidade”, ou seja, “na ‘Gestalt da graça’”. Essa “estrutura divina da realidade” concretiza-se na realidade, na imanência, transformando sua estrutura pela graça.<sup>1470</sup> Em outros termos, irrompe no tempo e no espaço. Retornando ainda, porém, aos cativeiros dos modelos eclesiológicos de Westhelle, troquemos igreja por teologia, embora ainda pensamos em teologia cristã. A teologia pode fechar-se em si mesma, trata-se do cativeiro do modelo da casa. Quando isso ocorre ela caiu no cativeiro da idolatria. É o protesto profético que pode arrancá-la de sua autossuficiência pela palavra da alteridade. Mas a teologia também pode pretender diluir-se no mundo, isto é, no cativeiro da rua, perdendo seu caráter próprio. Aqui não é o protesto que pode tirá-la desse cativeiro, mas a edificação de comunhão, de comunidade, de solidariedade. No lugar de um cativeiro idôlatrico esse é um cativeiro demônico.<sup>1471</sup> A teologia da cultura, ao retirar a teologia de seu fechamento pelo protesto profético do princípio protestante, precisa

---

<sup>1469</sup> TILLICH, 1992, p. 225.

<sup>1470</sup> TILLICH, 1992, p. 226-227

<sup>1471</sup> WESTHELLE, 2017, p. 127.

refletir e lidar com o problema do poder demônico que desestrutura a realidade da graça da religião. É preciso refletir sobre a dimensão espacial da religião.

Compreender a dimensão da relação e presença de Deus na natureza passa por recuperar a importância do espaço na teologia e, novamente, quem se dedicou a esse tema em anos recentes foi Vítor Westhelle. Para ele “Deus tornou-se espaçoso, entregando-se a si mesmo para o vazio de um espaço”.<sup>1472</sup> É pelo espaço que o ser pode se concretizar e o próprio ser humano é espaço. O primeiro espaço do ser humano é seu próprio corpo, dele se expande para a identidade, lar, trabalho, etc. A partir do primeiro espaço e seu próprio espaço, o ser humano precisa transitar entre outros espaços, encontrar outros espaços. O encontro com o outro pode tanto ser “como uma descoberta de nós mesmos”, uma alteridade de pertença e reconhecimento, como uma exposição de nós mesmo “ao que não somos”, a completa alteridade, irrelacionável, ou “heterotopia”, isto é, um lugar estranho, não “apenas pelo fato de nós não o reconhecermos”, mas por ser “um lugar estranho não carrega nossa impressão”.<sup>1473</sup> É a experiência “de estar *des-locado*”. O ser humano procura o seu lugar no mundo entre essas duas experiências, na dialética entre locais de “forças centrífugas e centrípetas”, que expõem e contraem, que expulsam e convidam.<sup>1474</sup> A procura pelo lugar no mundo ocorre em um “hibridismo” entre não estar nem dentro e nem fora. Westhelle divide os “espaços híbridos” entre espaços “ralos e densos”. Os espaços densos são aqueles que “deixam em nós uma impressão de seu propósito inerente”. Já o espaço ralo não deixa nenhuma impressão, assim como “são tão impermeáveis que logo se tornam igualmente insignificantes”.<sup>1475</sup> Quanto aos espaços densos, Westhelle divide entre espaços monumentais, arquivais e epifânicos. Sobre os dois primeiros diz: “Enquanto espaços monumentais conectam um local a um lugar, espaços arquivais são locais que nos conectam a uma história e às histórias de outros lugares”.<sup>1476</sup> O espaço epifânico difere dos dois primeiros frente ao seguinte aspecto: “Devido à duração que espaços monumentais e arquivais têm, é tentador atribuir a qualidade duradoura de sua magnificência a uma diferença ontológica que os colocaria à parte do resto da criação”. O espaço epifânico resiste a essa tentação de requerer uma qualidade ontológica. Mais que um espaço, é um evento, não chamam

---

<sup>1472</sup> WESTHELLE, 2017, p. 166.

<sup>1473</sup> WESTHELLE, 2017, p. 168-169.

<sup>1474</sup> WESTHELLE, 2017, p. 170.

<sup>1475</sup> WESTHELLE, 2017, p. 173.

<sup>1476</sup> WESTHELLE, 2017, p. 174.

atenção a si mesmo, mas apontam ao evento, são densos e transparentes ao mesmo tempo, enviam “o olhar para além do espaço em si, algo que espaços monumentais não fazem”. Mas a memória do evento que os espaços epifânicos apontam é diferente daquela os espaços arquivais. Aqui, a memória desvela o futuro.<sup>1477</sup>

É importante considerar que o espaço epifânico não carrega uma qualidade em si, mas apenas aquilo a que é transparente. Para Tillich, o poder divino é onipresente e como tal está presente em toda a natureza e história, mas sua onipresença o é enquanto “fundamento do ser”. Ao se concretizar separa-se desse fundamento e demoniza-se, ou seja, torna sua presença ambígua. Na realidade concreta, para o teólogo, o sagrado não é visível “em todos os aspectos da realidade”. O sagrado só se manifesta plenamente em Jesus.<sup>1478</sup> O símbolo máximo dessa presença de Deus na criação e na história, portanto, é a encarnação do Verbo em Jesus. Embora a figura histórica de Jesus seja fundamental, “o processo de encarnação está ainda em curso”, assumindo toda a humanidade e a criação dentro de si.<sup>1479</sup> Boff chama de “Cristo cósmico”. Seguindo o autor, Schaper afirma: “O corpo de Cristo ressuscitado está presente a todas as coisas e penetra toda a realidade”, isto é, o terceiro modo da presença de Cristo, inserindo todo o universo no vínculo e comunhão da Trindade.<sup>1480</sup> Para a teologia luterana há três modos da presença divina. A primeira é a pessoa histórica de Jesus, a segunda decorre na pregação da Palavra e da administração dos sacramentos. Já “o terceiro modo de presença vem de uma maneira disfarçada ou anônima em qualquer lugar do todo na criação, o que faz de *qualquer* espaço um espaço potencialmente epifânico”.<sup>1481</sup> Essa é a presença cósmica de Cristo. A afirmação luterana é “de que *Cristo está, segundo a carne (...), transcendendo tudo, mas estando mais perto de cada coisa que cada coisa está de si mesma, quer dizer, mesmo na morte, ou acima de tudo na morte*”. E isso, em primeiro lugar, significa que: “*É o próprio Cristo que sofre na carne do sofredor*”, e, em segundo lugar, que “*toda natureza também se faz corpo de Cristo*”.<sup>1482</sup> Tillich, por sua vez,

---

<sup>1477</sup> WESTHELLE, 2017, p. 176.

<sup>1478</sup> TILLICH, 1992, p. 136.

<sup>1479</sup> SCHAPER, 1998, p. 292-293.

<sup>1480</sup> SCHAPER, 1998, p. 294.

<sup>1481</sup> WESTHELLE, 2017, p. 176-177.

<sup>1482</sup> WESTHELLE, 2019, p. 188.

interpreta que participar do corpo de Cristo é participar do poder divino que se faz história e presença na natureza.<sup>1483</sup>

A presença espacial de Deus, isto é, epifânica torna o espaço como dimensão da realidade transparente. Transcendência e imanência se encontram nos espaços adjacentes, “na fricção epidérmica do encontro da alteridade”.<sup>1484</sup> Não é um espaço próprio, mas muito mais um entre-espaço.<sup>1485</sup> Na compreensão escatológica de Westhelle, no lugar de lançar a irrupção do divino para um futuro temporal, a localiza espacial como advento de uma nova realidade.<sup>1486</sup> A igreja é o espaço que já participa dessa transparência, adjacência entre transparência e imanência, entre a velha e nova realidade, ou seja, é um espaço aberto.<sup>1487</sup> Adjacência significa “estar à *vontade em companhia* em face de uma diferença ameaçadora e radical”. Significa um “encontro com a alteridade que pode ser ameaçadora, mas que igualmente oferece um lugar de salvação, saúde e libertação”. Essa abertura, contudo, não elimina a diferença, antes a mantém, agora não mais ameaçadora. A identidade já não precisa ser protegida.<sup>1488</sup> Viver na adjacência é uma vida de coragem, nos termos em que Tillich definiria anos mais tarde. É pura graça como princípio norteador de toda a relação de Deus com o mundo.

### 5.2.3 Divino Maravilhoso

José Miguéz Bonino faz referência ao cientista social brasileiro Ari Pedro Oro, segundo o qual há “três formas em que o religioso se torna ‘necessário’ em sociedades como a brasileira, com setores modernos e setores marginalizados”. Primeiro, como “provedora de sentido”; segundo, como uma forma de “reencantamento do mundo”, de “ressacralização da vida”; e, terceiro, como “religião de êxtase”, ou seja, possibilidade de projeção para além da “cotidianidade insuportável”.<sup>1489</sup> Para Boff também há um retorno do religioso no mundo atual frente à dessacralização do mundo promovida desde o judaísmo até o protestantismo e modernidade.<sup>1490</sup> O desafio do

<sup>1483</sup> TILLICH, 1992, p. 132.

<sup>1484</sup> WESTHELLE, 2017, p. 194.

<sup>1485</sup> WESTHELLE, 2019, p. 187.

<sup>1486</sup> WESTHELLE, 2017, p. 153.

<sup>1487</sup> WESTHELLE, 2017, p. 154-155.

<sup>1488</sup> WESTHELLE, 2017, p. 159-160.

<sup>1489</sup> BONINO, José Miguéz. **Rostos do protestantismo latino-americano**. 2. ed. rev. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2013. p. 93.

<sup>1490</sup> SCHAPER, 1998, p. 275-276.

cristianismo é promover uma espiritualidade que reencontre a criação, superando o antropocentrismo. O cristianismo profético deve, então, ser de voz de defesa não só da vida humana ameaçada, dos pobres, mas também da natureza, das criaturas, também incluindo-a como um “pobre” teológico.<sup>1491</sup> Nessa tarefa inclui-se a superação da “separação entre mundo e Deus” como consequência do pecado.<sup>1492</sup> No lugar dessa separação, postula-se a presença trinitária de Deus no universo, ou, nas palavras de Schaper, a noção de que: “O universo está ‘grávido’ do mistério da Trindade”.<sup>1493</sup> Essa presença se faz tanto na criação, como uma cosmologia, como na história, como escatologia. A perspectiva escatológica aqui aponta para a abertura da história e da criação, pois “a palavra criadora de Deus (...) ainda está sendo dita”.<sup>1494</sup> Dizer em retorno, obviamente aponta para um eclipse do religioso. À primeira vista esse não parece ser um problema brasileiro, uma vez que os graus de secularização aqui estejam muito aquém da Europa, por exemplo. Aqui parece que nunca houve um declínio religioso no que se nota tanto na religiosidade popular como no crescimento de igrejas pentecostais e neopentecostais. Há, contudo, certo declínio das igrejas protestantes tradicionais. A investigação dos motivos pode se dar através das tipologias que Tillich faz para ilustrar o itinerário histórico das ideias. Concentremo-nos em uma das tipologias que parte da relação do religioso e da natureza.

Para Tillich, uma primeira forma pela qual o ser humano se relacionou com a natureza foi tomá-la como mágica, cheia de poder sacramental, isto é, de modo que todas as coisas continham um significado sagrado. Entretanto, inevitavelmente se impõe como modo de relação do ser humano com os objetos naturais um relacionamento de tipo técnico sobre a natureza, fazendo com que ela possa “ser controlada, objetivada e destituída de suas qualidades” para poder servir ao uso do ser humano. É nesse ponto que a natureza deixa de ter um caráter sacramental e transcendente.<sup>1495</sup> É uma tipologia, aqui ainda, que se aproxima da que Tillich faz em *Realismo crente* sobre a diferença entre o realismo místico e técnico.<sup>1496</sup> No lugar, contudo, de partir para um modo histórico, nesse texto Tillich insere a interpretação

<sup>1491</sup> SCHAPER, 1998, p. 280-281.

<sup>1492</sup> SCHAPER, 1998, p. 282-283.

<sup>1493</sup> SCHAPER, 1998, p. 285-286.

<sup>1494</sup> SCHAPER, 1998, p. 287-288.

<sup>1495</sup> TILLICH, 1992, p. 126-127.

<sup>1496</sup> TILLICH, Paul. **Gläubiger Realismus I**. p. 77-87. *Gesammelte Werke: Philosophie und Schicksal. Schriften zur Erkenntnislehre und Existenzphilosophie. Band IV.* Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1961. p. 82.

vitalista da natureza pela qual se procura atribuir “poder imediato de ser” às coisas. Esse, porém, se tratava “de um poder sem significado”, apenas poder. O caráter qualitativo, de significado, retorna com o romantismo, mas agora não mais como um “pan-sacramentalismo”, onde tudo carrega um poder sacramental, e sim um “pan-simbolismo”, pelo qual tudo é potencialmente um símbolo. Embora retome uma interpretação e relação com a natureza como cheia de significado, para Tillich se trata de uma interpretação ainda insatisfatória para o protestantismo. Tillich busca um “novo realismo”, onde correlacionam-se tanto o significado medieval de realismo como moderno. Segundo o teólogo: “O poder e o sentido da natureza devem ser buscados dentro e por meio de suas estruturas objetivas físicas”, isto é, sem destruir o caráter imanente da natureza.<sup>1497</sup> O protestantismo interpreta a natureza a partir de um realismo que Tillich chama de histórico, o que já vimos no segundo capítulo.<sup>1498</sup> Esse tipo de interpretação histórica da natureza destitui ainda, porém, a natureza de significado religioso imediato. É, nesse ponto, devedor do modo de interpretação do profetismo judaico, onde o tempo, a história, predomina sobre o espaço, a natureza, esse segundo comum nas religiões politeístas.<sup>1499</sup> O profetismo, e o protestantismo como seu descendente moderno, destitui a natureza de um caráter religioso imediato. O sagrado vem de fora do profano e vem acompanhado de uma exigência de santidade, de uma lei. Sem o cumprimento dessa exigência, a natureza e o ser humano permanecem profanos, impuros e sem significado religioso imediato.<sup>1500</sup> Esse modo de interpretar e se relacionar históricos, tendencialmente secularizante, por fim se separa de sua raiz profética, onde ainda havia uma dimensão transcendente e de vinda desse à imanência, mesmo que fosse pela lei, e Deus é finalmente exilado da natureza e a autonomia do mundo reclama sua independência e, por fim, solidão. Instala-se uma crise religiosa.<sup>1501</sup>

Ora, as consequências desse pensamento já foram explanadas diversas vezes anteriormente. As formas de racionalidade e relacionalidade criam condições para o estabelecimento de uma economia que agride a humanidade e a natureza.

---

<sup>1497</sup> TILLICH, 1992, p. 127-128.

<sup>1498</sup> TILLICH, Paul. **Gläubiger Realismus II**. p. 88-106. *Gesammelte Werke: Philosophie und Schicksal. Schriften zur Erkenntnislehre und Existenzphilosophie. Band IV*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1961. p. 94.

<sup>1499</sup> TILLICH, 1962, p. 241.

<sup>1500</sup> TILLICH, 1992, p. 134.

<sup>1501</sup> SCHAPER, 1998, p. 412-413.

Instala-se o desafio de repensar essa racionalidade. É preciso pensar em uma forma de racionalidade onde a relacionalidade entre transcendência e imanência não estejam rompidas ao mesmo tempo em que possam ser preservadas. Aqui é importante o conceito de símbolo. O conceito significa encontro, isto é, um encontro entre “uma dimensão que transcende totalmente a capacidade humana (transcendência)” com “a dimensão humana e intra-histórica (imanência)”. É a manifestação da transcendência “na’ e ‘através’ da imanência”. O símbolo, assim, é sempre uma mediação pela qual o encontro com Deus ou o mistério pode se concretizar na história.<sup>1502</sup> O símbolo “une, rememora, comemora e antecipa”. Ele aponta para aquilo que significa. Se, porém, no lugar dessa mediação que aponta, for tomado por aquilo que é, ou seja, se o símbolo não for mais um meio, mas o fim, ali assume um caráter diabólico.<sup>1503</sup> Entre a transcendência e a imanência está, portanto, a categoria de “transparência”. A experiência ordinária, entretanto, não é de transparência, porém de sofrimento e “opressão pessoal, social e cósmica”. A “visão” dessa transparência é possível apenas pelos olhos da fé. É em Cristo que a transparência é possível. O grande perigo do pensamento sacramental “é tomar a realidade finita como infinita, perdendo justamente a dinâmica da transparência que transcende toda a realidade”.<sup>1504</sup> O símbolo sempre corre o risco de ser corrompido, “pois a realidade que é tomada como símbolo para a expressão da infinitude está sob o pecado”. O símbolo sempre será ambíguo e uma expressão fragmentada.<sup>1505</sup> É importante atentar que a ambiguidade da realidade é experimentada também na mente humana, em sua consciência, em sua razão. Não há conhecimento absoluto, portanto, nem secular nem teológico. O protestantismo não pode basear o seu conhecimento em uma alegação de posse da verdade. A verdade de sua proclamação não é um corpo doutrinário, mas a proclamação da verdade do “realismo”, que vivemos em uma realidade ambígua e fragmentada.<sup>1506</sup>

O conhecimento teológico, no pensamento boffiano, se dá a partir da experiência, ou seja, a partir da saída “do ser humano em direção à realidade”, processo esse que resulta em um conhecimento, “uma síntese complexa de várias percepções e abordagens”. Trata-se de um conhecimento que vem “do encontro da

---

<sup>1502</sup> SCHAPER, 1998, p. 406-407.

<sup>1503</sup> SCHAPER, 1998, p.408-409.

<sup>1504</sup> SCHAPER, 1998, p. 432-433.

<sup>1505</sup> SCHAPER, 1998, p. 434.

<sup>1506</sup> TILLICH, 1992, p. 217-218.

consciência com o mundo”, o encontro da subjetividade com a objetividade.<sup>1507</sup> Tal tipo de conhecimento a partir da experiência abarca o mistério. Já a ciência, como uma atitude ou modo de ser, é “uma visão unificadora e totalizante da realidade”. É a ausência do mistério em favor da dominação.<sup>1508</sup> A “atitude científica” desconsidera o mistério “na pessoa, no ser, na realidade”, mas ele não desaparece por completo, mantém, ainda que em termos de ausência. O mistério, assim, não é aquilo “que não é possível conhecer”, não é o que sobra, o “resíduo”, mas o que “‘antecede’ o conhecimento e permanece ainda após esse ter se processado”. O mistério não está na contramão do conhecimento, mas é seu fundamento.<sup>1509</sup> Diferencia-se, então, entre um “espírito de fineza”, necessário para apreender o mistério, e um “espírito de geometria” que “disseca e divide a realidade em compartimentos”. O “espírito de fineza”, ao contrário, percebe o mundo como “ligado” ou “religado”. Essa maneira de lidar com o mistério, e o conhecer, gera “uma atitude de veneração, encantamento e humildade diante da realidade”. O mistério é, assim, fundante da mística.<sup>1510</sup> Essa mística sustenta a ação libertadora,<sup>1511</sup> ou seja, é uma mística que redescobre a “sacralidade do cosmos” e abre para uma nova sensibilidade em relação à natureza.<sup>1512</sup> Como uma forma de atitude diante do encontro, da vida, que abarca o mistério, esse conhecimento abarca a totalidade das dimensões da vida, entre a contemplação e a ação política, onde reside o cotidiano, o ócio, a comensalidade, a cultura, onde se vive “a ‘inocência das coisas’, a dimensão de ‘gratuidade’, de ‘fraternidade’ e a ‘transparência dos atos’”.<sup>1513</sup> Ela redescobre a “sacralidade da realidade”, porém, não “como uma ‘elevação glorificante’ ou ‘divinização’ da realidade, mas sua descoberta como lugar da encarnação”.<sup>1514</sup>

Na teologia de Boff há dois modos de religiosidade, “o do seguimento e o da mística”. Para Boff também, fé “é posterior à experiência de Deus”, é uma resposta diante da “irrupção do Divino na vida do ser humano”. Fé é o sentimento de estar diante de um divino, de um transcendente, de um “definitivamente fundamental” ou um incondicional. Essa resposta vai além da mera “acolhida”, passiva. Ela gera um

---

<sup>1507</sup> SCHAPER, 1998, p. 335.

<sup>1508</sup> SCHAPER, 1998, p. 337-338.

<sup>1509</sup> SCHAPER, 1998, p. 339-340.

<sup>1510</sup> SCHAPER, 1998, p. 341-342.

<sup>1511</sup> SCHAPER, 1998, p. 353.

<sup>1512</sup> SCHAPER, 1998, p. 354-355.

<sup>1513</sup> SCHAPER, 1998, p. 357.

<sup>1514</sup> SCHAPER, 1998, p. 387-388.

atitude, um movimento, um “seguimento”.<sup>1515</sup> Já a mística também pode ser dividida em duas maneiras, “a mística do *desnudamento* do mundo e a da *inserção* no mundo”. Na primeira “ocorre um mergulho tão profundo no Uno que se dá o esquecimento de todos os seres e de si mesmo”. Já na segunda o mergulho é o inverso, é “um mergulho no mundo”, o que o torna transparente, sacramento da presença de Deus.<sup>1516</sup> Assim, temos de um lado uma mística contemplativa e, de outro, uma mística histórica, “do compromisso ético”, que “implica a solidariedade com os crucificados” como transparência do Cristo crucificado. Tal mística histórica e/ou ética é encorada na experiência judaico-cristã do Deus que se insere na história e toma parte da libertação dos oprimidos.<sup>1517</sup> A teologia de Boff é influenciada pela espiritualidade franciscana. A fraternidade franciscana englobava não apenas os pobres, humanos, mas toda a criação. Tratava-se de uma fraternidade cósmica.<sup>1518</sup> Ao reconhecer tudo que há como criação de Deus, reconhecia-se uma “paternidade universal” de Deus e, por sua vez, uma “irmandade” universal de toda a criação.<sup>1519</sup> Boff diferencia essa atitude àquela do romantismo, ainda centrada no “eu”. A atitude franciscana em relação à natureza não se centra no eu, mas é uma “escuta” da “mensagem que vem da natureza”. O ideal de pobreza de Francisco de Assis, desse modo, ia além de “não possuir coisas”. Era uma atitude que reconhecia a dignidade de tudo que há e se recusava a transformar as coisas em “objetos da vontade e poder humanos”.<sup>1520</sup>

A espiritualidade é um tema importante também para a teologia liberacionista. Nessa teologia, a espiritualidade “é uma forma concreta, movida pelo Espírito, de viver o Evangelho”.<sup>1521</sup> Gutiérrez define como uma característica dessa espiritualidade a “vivência de *gratuidade*”, é possível graças à ação de Deus. Da nossa parte, a comunhão com Deus e com o próximo é um dom. A espiritualidade liberacionista contempla, dessa forma, tanto a relação com Deus como com o próximo, mas é nesse último que ocorre a conversão, é convertendo-se ao próximo que se encontra Deus, ali onde quis ser encontrado pela encarnação.<sup>1522</sup> A espiritualidade é, assim, possível por meio de uma cristologia e os paradigmas cristológicos influenciam em como essa

---

<sup>1515</sup> SCHAPER, 1998, p. 345-346.

<sup>1516</sup> SCHAPER, 1998, p. 346.

<sup>1517</sup> SCHAPER, 1998, p. 349-350.

<sup>1518</sup> SCHAPER, 1998, p. 307-308.

<sup>1519</sup> SCHAPER, 1998, p. 308-309.

<sup>1520</sup> SCHAPER, 1998, p. 309-310.

<sup>1521</sup> GUTIÉRREZ, 2000, p. 260.

<sup>1522</sup> GUTIÉRREZ, 2000, p. 262-263.

espiritualidade é vivida. Na teologia moltmanniana se fala em três momentos da cristologia. A primeira, pré-moderna, é a “cristologia metafísica”, que discutia a natureza de Cristo, especialmente em termos da filosofia grega. Na modernidade advém uma “cristologia histórica”, que surge a partir da crítica do pensamento histórico moderno. Agora se faz necessário um terceiro e novo momento da cristologia, “pós-moderna”, ou seja, uma cristologia “que domicilia a história humana ecologicamente no âmbito da natureza”.<sup>1523</sup> Já analisamos nesse trabalho a ênfase da modernidade, e do “pensamento histórico”, na autonomia do ser humano, que dispõe tudo que há à sua vontade e ação histórica. O paradigma que incorre sob o espectro da falência do modelo moderno de pensamento e desenvolvimento, não destrói a autonomia humana, mas a pensa em harmonia com o resto do universo, da natureza, do ser humano como pertencente à totalidade do mundo e em vez de um sujeito deslocado sobre objetos desconexos.<sup>1524</sup> A teologia de Boff esforça-se em formular um “modo sacramental de pensar” como resposta à secularização. É preciso elaborar um pensamento sacramental propriamente cristão. Para isso, em primeiro lugar, esse pensamento sacramental deve ser cristocêntrico. Partindo da encarnação em Cristo, o mundo pode tornar-se transparente porque o transcendente irrompeu no imanente, transfigurando o mundo. Manifestação de Deus, “teofania”, é a manifestação de Cristo, “cristofania”.<sup>1525</sup> O encontro de Deus, portanto, não pode se dar em um lugar ou modo “que prescindia do mundo”. O encontro se dá na história, em um contexto histórico.<sup>1526</sup> Para Boff, resgatar um modo de pensamento sacramental “é condição essencial para que se estabeleça uma ‘religação’ com o mundo natural, com o cosmos”. É um modo de pensar que resgata o sagrado de volta ao mundo e resgata também o ser humano de sua alienação em relação ao mundo.<sup>1527</sup>

O símbolo pode restabelecer a relação entre um eu e o outro sem que essa relação seja de domínio. Torna-se, assim, uma mediação, uma história, narrativa mediadora.<sup>1528</sup> Essa mediação de maneira alguma é um lugar livre de tensão, mas exatamente o lugar, ou melhor, o entre-lugar, para usar o termo de Bhabha, onde se

---

<sup>1523</sup> SCHAPER, 1998, p. 326.

<sup>1524</sup> SCHAPER, 1998, p. 329.

<sup>1525</sup> SCHAPER, 1998, p. 421.

<sup>1526</sup> SCHAPER, 1998, p. 429.

<sup>1527</sup> SCHAPER, 1998, p. 430.

<sup>1528</sup> WESTHELLE, 2018, p. 110-111.

dá o encontro e também o conflito entre sujeitos e culturas diferentes.<sup>1529</sup> Como um “entre-lugar”, isto é, não sendo o lugar apossado por nenhuma das partes, torna a mediação possível. É nesse “entre-lugar” que os sujeitos antes invisibilizados e dominados podem emergir, em outras palavras, abre o espaço para a emergência do não-pertencente a nenhum dos “lugares”, o que a alteridade havia sido apagada. Abre, assim, para um novo espaço que possibilita uma convivência sem a destruição do outro nem o esquecimento do eu, mas permite a companhia.<sup>1530</sup> Nesse sentido, os símbolos são de crucial importância. Eles permitem que seres humanos superem sua própria contradição e cooperem entre si. Dessa forma, a transformação da relacionalidade humana, bem como da humanidade com a natureza e/ou a transcendência, passa pela transformação de símbolos.<sup>1531</sup> Dada essa potencialidade dos símbolos, não surpreende que no processo exploratório do capitalismo, esse precise ir além da economia. O capitalismo, assim, para se efetuar eficientemente precisa dessimbolar a consciência de classe dos trabalhadores, e acrescenta-se colonizados. Precisa atingir diretamente a identidade desse sujeito.<sup>1532</sup> Destroi, portanto, os laços de solidariedade, confiança e significado que são fundamentais para a articulação política.<sup>1533</sup> A dessimbolarização atinge, então, além da economia também a política. A sobrevivência e a saúde de uma democracia dependem menos de qualquer institucionalidade republicana e mais de um conjunto de símbolos comuns que se elevem acima e contra qualquer mercadorização.<sup>1534</sup> A forma como o capitalismo espolia os símbolos e os transforma em mercadoria é pela colonização da cultura e do tempo, mais particularmente, do tempo livre, do ócio, do prazer, da gratuidade da vida. A espoliação do tempo de qualidade empobrece qualquer apreciação cultural, mas impacta de maneira especial a articulação de sujeitos pela participação na vida pública, na coisa comum.<sup>1535</sup> O resultado inevitável é o desgaste da democracia e, por fim, sua corrosão.<sup>1536</sup> Retornar ao símbolo é retornar a relacionalidade inerente a ele, a forma como pode transformar as relações de grupos

---

<sup>1529</sup> BHABHA, 2005, p. 20-21.

<sup>1530</sup> WESTHELLE, 2017, p. 159.

<sup>1531</sup> HARARI, Yuval Noah. **Sapiens: Uma breve história da humanidade**. 7. ed. Porto Alegre: L&PM, 2015. p. 41.

<sup>1532</sup> STANDING, Guy. **O precariado: a nova classe perigosa**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. p. 37.

<sup>1533</sup> CASARA, Rubens R. R. **Estado pós-democrático: neo-obscurantismo e gestão dos indesejáveis**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017. p. 37.

<sup>1534</sup> SAFATLE, Vladimir. **A esquerda que não teme dizer seu nome**. São Paulo: Três Estrelas, 2018. p. 15.

<sup>1535</sup> STANDING, 2017, p. 195-196.

<sup>1536</sup> STANDING, 2017, p. 222.

inteiros. “Ressimbolizar o mundo” é o desafio que o jurista Rubens Casara entende como urgente. Essa “ressimbolização” é contra o desencantamento do mundo, através da desmercantilização da vida.<sup>1537</sup> Nenhum desafio conseguiria exprimir a correlação entre o socialismo e a fé de maneira mais eloquente do que esse. O símbolo é graça, é gratuidade e é assim porque não pode nem ser comprado e nem vendido. O seu valor não pode ser calculado, mas está sob o controle da racionalidade moderna. O valor do símbolo não está nele mesmo, mas naquilo de que é transparente.

Fica claro que o protestantismo não pode se esquivar de uma teologia sacramental frente a essa realidade.<sup>1538</sup> A teologia protestante não pode ser puro protesto, mas precisa concretizar-se sacramentalmente. Ao mesmo tempo, o protestantismo, pela força de seu princípio não pode se reduzir a uma teologia e/ou uma religião sacramentalista, ou como Tillich a chama, “sacramentalismo mágico”.<sup>1539</sup> O protestantismo não pode aceitar nenhum objeto finito como possuidor de um poder sacramental, não importa o quão belo ou precioso seja. Ao contrário, a teologia protestante apenas pode aceitá-lo como um “*portador* de poder sacramental”.<sup>1540</sup> A participação do protesto do protestantismo na estrutura divina da graça, na *Gestalt* da graça não se confunde, portanto, com nenhum tipo de sacramentalismo e nisso se distingue do catolicismo, por exemplo. Para a teologia protestante no sacramento não se trata de transmutar a forma finita na forma divina, na transubstanciação da natureza, do ser humano, da história, etc. Segundo Tillich, “o protestantismo entende que a graça aparece *por meio* de uma *Gestalt* viva que permanece sendo o que sempre fôra [*sic*]. Não há, portanto, transmutação das formas. Aqui: “As formas de graça são sempre finitas, levando-nos para além delas”.<sup>1541</sup> A estrutura finita, bem como sua autonomia, não é destruída, mas aceita e acolhida pela graça como tal. Nenhuma estrutura finita torna-se sagrada, pois o sagrado é um outro em relação a ela, mas essa estrutura, enquanto aceita pelo sagrado, ainda que não seja sagrada pode comunicá-lo, como uma transparência. Nas palavras de Tillich: “A *Gestalt* da graça é transparente. Há algo que ela irradia que é mais do que ela. A Igreja só é Igreja porque se faz transparente à *Gestalt* da graça. O santo não é santo por ser

---

<sup>1537</sup> CASARA, 2017, p. 228.

<sup>1538</sup> TILLICH, 1992, p. 121.

<sup>1539</sup> TILLICH, 1992, p. 134-135.

<sup>1540</sup> TILLICH, 1992, p. 135-136.

<sup>1541</sup> TILLICH, 1992, p. 228-229

‘bom’, mas porque é transparente a algo fora dele”.<sup>1542</sup> Essa transparência é o que Tillich define como realismo crente e nesse há dois movimentos que se completam. Primeiramente há “a volta para a realidade”, encarnando profundamente na estrutura da história e da concretude e, em segundo lugar, há a busca de “seu sentido último”, a busca do seu significado que transcende a concretude, naquilo que está transparente nela, pela qual se vai além da realidade presente.<sup>1543</sup> Teonomia para Tillich, finalmente, é a “relação ‘dialética’ entre o mundo secular e a Gestalt da graça”. A palavra da graça não é uma coisa “ao lado ou acima do mundo secular, nem contra ele”, antes, é expressão representativa “de seu fundamento e de sua mais alta aspiração”.<sup>1544</sup>

Essa é a epistemologia de Tillich, conforme também elabora o teólogo luterano brasileiro Eduardo Gross:

Para Tillich, a compreensão da realidade não depende apenas do uso de instrumentos lógicos ou metodológicos corretos. Ela só pode ser compreendida quando se penetra nos seus fundamentos estruturais – ou seja, no seu fundamento transcendente. Não se trata de fugir da realidade ou de buscar um outro mundo além do existente, mas de, a partir da realidade dada, descobrir o seu Ser através do risco e da fé. Esse duplo caráter de afirmação da realidade e de sua transcendência pelo risco da fé é que faz Tillich chamar essa sua epistemologia de *realismo crente* ou *realismo autotranscendente*. Essa epistemologia, por sua vez, também dá espaço para o caráter revelatório do conhecimento da realidade.<sup>1545</sup>

A epistemologia teológica Tillich, que parte da compreensão da irrupção de um novo, um *kairós* para dentro de uma sociedade falida pelo seu encerramento autossuficiente, que abre a racionalidade para uma nova relacionalidade, um novo encontro, um novo preenchimento de sentido, e que justamente por isso edifica alternativas a um modo de estruturação social, política e econômica marcada pela exploração, o capitalismo, é a grande contribuição da teologia de Tillich para a teologia protestante brasileira contemporânea. Trata-se de uma epistemologia teológica da graça no lugar da lei objetificante, uma epistemologia do encontro no lugar da separação, uma epistemologia da correlação no lugar da dicotomia. Se Caetano e Gil, através da voz da Gal Costa, podiam dizer que “tudo é divino, maravilhoso”,<sup>1546</sup> e

<sup>1542</sup> TILLICH, 1992, p. 229.

<sup>1543</sup> TILLICH, 1992, p. 233.

<sup>1544</sup> TILLICH, 1992, p. 236-237.

<sup>1545</sup> GROSS, Eduardo. **A concepção de fé de Juan Luis Segundo**. São Leopoldo: Sinodal; EST; IEPG, 2000. p. 222.

<sup>1546</sup> Referência à canção “Divino Maravilhoso” interpretada por Gal Costa no álbum “Gal Costa” de 1969. Composição de Caetano Veloso e Gilberto Gil.

Belchior, ao contrário e em resposta, dizia que “nada é divino (...) nada é maravilhoso”,<sup>1547</sup> a epistemologia tillichiana, conhecendo graça e pecado, conhecendo a dialética e a ambiguidade própria da teologia protestante, especialmente luterana, é capaz de afirmar ambos: tudo é transparente ao divino e ao maravilhoso, mas nada se identifica plenamente com o divino e o maravilhoso.

### 5.3 SÍNTESE FINAL

Este foi um capítulo conclusivo que retomou diversos pontos pelos quais trilhamos nossa reflexão nos capítulos anteriores. Há pouco o que se escrever aqui em termos de resumo do capítulo, uma vez que sua primeira parte, buscando nos textos que já havíamos refletido, especialmente no segundo capítulo, argumenta a respeito da correlação entre a teologia da cultura e socialismo religioso em termos que ambos parte de uma irrupção histórica frente a sociedade burguesa e capitalista do século XIX. A irrupção da teonomia contra a autonomia autossuficiente, exploratória e do desencantamento do mundo e das relações abre o surgimento de uma nova comunidade que constrói uma sociedade significativa. Ou seja, o grande objeto da teologia da cultura, a teonomia, é o fundamento do socialismo religioso. O empreendimento na análise dessa correlação é importante de forma a compreendermos o pensamento de Tillich, cuja grande tarefa é superar uma forma de racionalidade dicotômica em direção a uma racionalidade abrangedora de onde advém a consequência de materializar-se em uma sociedade que supera as mazelas da modernidade, uma sociedade socialista religiosa. O desafio em ressimbolizar o mundo só pode ser cumprido pela correlação desses dois elementos, a teonomia significa da racionalidade, que por sua vez edifica uma nova relacionalidade significativa. A sobrevivência de uma democracia abrangedora, desde todos os seres humanos, por mais invisibilizados que sejam, até todos os seres, a Terra como um todo e todas as dimensões da vida, incluindo-se toda a subjetividade e espiritualidade, e que funda alicerces resistentes de comunhão, é uma tarefa especial para a teologia e qualquer teologia que queira chamar-se protestante precisa levantar seu protesto contra as forças que obstruem essa comunhão, ao mesmo tempo em que deixe transparecer tais símbolos.

---

<sup>1547</sup> Trecho da canção “Apenas Um Rapaz Latino-Americano” composta e interpreta por Belchior no álbum “Alucinação” de 1976.

Na reflexão do capítulo anterior sobre a relação do protestantismo com a cultura havíamos chegado ao problema da escatologia e epistemologia de um Deus que vem de fora do mundo, em uma atitude puramente negativa. Nossa reflexão nesse capítulo a respeito do *kairós* procurou apontar caminhos para o desenvolvimento de uma teologia escatológica que “vem de dentro”. A ideia de um Deus de fora, sem nenhuma relação com o mundo e que rejeita o mundo deve ser sumariamente rejeitada. Isso, contudo, não significa afirmar que Deus se identifique com o mundo e seja um produto desse mundo. A relação entre Deus e o mundo é dialética, sua aparição no mundo não destrói a autonomia do mundo, não destrói a estrutura da realidade, não alucina a finitude com compreensão humana. Sua sobrenaturalidade não é uma antinaturalidade. A aparição, a irrupção, a presença de Deus na imanência se dá totalmente dentro das condições da finitude e da existência. Deus, por um lado, esvazia-se da transcendência ao tornar-se imanente, de modo que sua aparição não pode ser triunfalista, mas é frágil. Por outro lado, para fazer-se presente nas condições da finitude, Deus não precisa mutilar-se. Sua presença, por mais que esteja dentro das condições finitas, é totalmente significativa e transparente à infinitude. Só possível essa relação de estar totalmente presente sem, contudo, destruir as condições dadas, porque sua presença é graça. Ao mesmo tempo que não destrói as condições da finitude, a irrupção do poder divino na realidade a leva além, faz com que a realidade se transcenda, a condução a outro modo de significado, mais pleno, embora nunca absoluta.

Podemos, finalmente, ilustrar essa estrutura da graça como a grande contribuição de Tillich à teologia protestante brasileira contemporânea, que retoma a importância e centralidade de uma teologia sacramental como epistemologia que reconcilia Deus e natureza, ao mesmo tempo que não abdique de sua estrutura teológica protestante, através do caso do culto cristão e os breves comentários de Tillich sobre o tema. A teologia do culto é algo que sempre levanta problemas no protestantismo e a prática do culto revela diferenças profundas entre os movimentos teológicos de maneira visível a qualquer pessoa, mesmo sem que tenha qualquer familiaridade com seus sistemas teológicos. Há um claro déficit litúrgico no mundo protestante pela sua desconfiança de que elementos litúrgicos pudessem levar à “identificação da graça com alguma de suas expressões especiais”, isto é, de que a

realização de determinada litúrgica pudesse ter um efeito *ex opere operato*.<sup>1548</sup> Tal desconfiança levou amplos setores do protestantismo a uma priorização da pregação da Palavra em detrimento das expressões estéticas da liturgia. Tillich chama isso de desvinculação da Palavra à *Gestalt da graça*, que degenera Palavra à doutrina e moralidade, conforme já vimos no capítulo anterior.<sup>1549</sup> Isso de forma alguma se reduz a uma apologia a uma tradição litúrgica. O ponto aqui é que no culto torna-se evento uma diferença profunda e gritante de duas epistemologias protestantes. A primeira, quando reduz Palavra a doutrina e moralidade, na verdade parte de uma compreensão teológica de que Deus sempre vem de fora para instruir seu povo, através do pregador, a uma forma de vida que não é a forma de vida que viveriam, não fosse a pregação. Em outras palavras, é lei. Essa compreensão teológica de Deus o contrapõe ao mundo e o mundo não pode ser acolhido. No lugar disso, é julgado. Expressões culturais, revoluções sociais e a dinâmica histórica não têm qualquer significado religioso. Significado religioso possui apenas a palavra externa.

A segunda forma, é a teologia tillichiana. Ela não identifica Deus com o mundo, pois tal identificação passaria muito longe de ser protestante. Mas parte de uma compreensão de Deus a partir da graça, mediante a qual o mundo pode sim ser acolhido e que as expressões culturais, revoluções sociais e a dinâmica histórica têm um significado religioso, embora oculto, pois Deus revela-se em todas as coisas, ainda que se mantenha distinto de todas elas, transcendendo-as ao mesmo tempo em que a preenche de significado, as transfigura continuamente. Para a teologia tillichiana, o significado culto é, portanto, o seguinte:

As atividades religiosas – ou culto – como o conhecimento religioso, devem criar as próprias formas a partir das experiências da vida diária e das situações em que vive o povo. O culto dá à vida diária o seu mais alto sentido. Não é tão importante a produção de novas liturgias, mas, acima de tudo, entrar nas profundezas do que acontece no dia-a-dia, no trabalho e na indústria, no casamento e nas amizades, nas relações sociais e na recriação, na meditação e na tranquilidade, e na vida tanto consciente como inconsciente. A função mais importante do culto consiste em elevar todas as coisas à luz do eterno e não a mera reformulação tradicional da tradição. Trata-se de tarefa infinita, que exige ousadia, coragem e visão, especialmente em épocas de transformações radicais como a nossa. A tradição litúrgica poderá se tornar poderosa e contemporânea na medida em que o protestantismo conseguir realizar esta tarefa.<sup>1550</sup>

---

<sup>1548</sup> TILLICH, 1992, p. 234-235.

<sup>1549</sup> TILLICH, 1992, p. 237.

<sup>1550</sup> TILLICH, 1992, p. 235.

Agora vamos reformular essas palavras, parafraseá-las, à epistemologia teológica: A epistemologia teológica da graça deve criar sua própria racionalidade a partir das experiências da vida diária e das situações cotidianas do povo. Essa epistemologia da graça dá à vida diária o seu mais alto sentido. Não é que ela faça uma nova revolução copernicana da razão e escreva novos volumes de críticas à razão, agora submetida à religião. Sua tarefa é entrar nas profundezas do que acontece no dia-a-dia, abraçar todas as dimensões da vida econômica, política, social e cultural. A tarefa mais importante dessa epistemologia da graça consiste em elevar todos os mínimos cantos, fragmentos e objetos da vida humana e planetária à luz do eterno, do transcendente, e não a elaboração de uma nova doutrina religiosa. É graça, e deve permanecer graça, agora a graça colocada no centro da razão e, dessa forma, como o centro da vida.



## 6 CONCLUSÃO

Esta tese é fruto de um processo muito maior do que quatro anos de pesquisa. É fruto de um desenvolvimento de vida pessoal e acadêmica, fruto de decisões, de *kairoi*, de caos criativo. O processo de escrita da tese passou por muitos momentos carregados de sentido que modificavam o olhar para o objeto. Hipóteses e expectativas iniciais foram ganhando forma a cada novo passo que se dava. A construção dessa tese seguiu sua estrutura e, por isso, cada novo capítulo acrescenta uma novidade na compreensão do pensamento de Paul Tillich e suas contribuições ao nosso contexto. Nossa meta era entender a teologia tillichiana em seu fundamento epistemológico, de modo a não simplesmente revisar seus conceitos para nossa realidade, mas aprender a teologar com Tillich e assim traçar tarefas para o desenvolvimento da teologia protestante brasileira. Chegado ao final dessa tese é salutar que revisitemos seu conjunto novamente. Para isso podemos resumir os seus capítulos abaixo.

No primeiro capítulo nós nos debruçamos para a situação história a partir da qual Tillich desenvolveu seu pensamento. Vimos a história da formação do Império Alemão o que nos ajudou a entender a situação política e social daquele país que culminaria na Primeira Guerra Mundial, com a derrota do Império e o seu fim. Não se tratava simplesmente de uma transição de regime político, se tratava de uma transição social. As instituições precisavam se reorganizar, especialmente as igrejas protestantes. A igreja, ainda apegada ao passado imperial, se confrontava com a vida em um país democrático e que havia vivido uma convulsão social, liderada pelos socialistas e comunistas, que postulava uma nova situação social, um mundo que não estava mais sob a tutela do Estado imperial ou da igreja. De um lado, era uma sociedade autônoma ainda sem precedente na Alemanha, de outro, o otimismo burguês do século XIX, que se sustentava no espírito autônomo autossuficiente, havia sido gravemente ferido na guerra e na revolução. Esse é o pano de fundo daquilo que Tillich chamava de *kairós*. O *kairós* daqueles anos vinte weimarianos irrompia sob uma situação política, social, econômica, cultural e religiosa. Pode-se chamar com segurança essa convulsionada transição não só de fronteira, mas de trincheira. Não se tratava de um tempo oportuno, *kairós*, cheio de otimismo com a novidade, mas de

muita tensão e morte – veja-se o assassinato de Rosa Luxemburgo e tantos outros. Ao mesmo tempo havia profunda criatividade tanto política como artística, solo fértil para a elaboração do pensamento tillichiano. Tentar compreender a teologia de Paul Tillich sem uma séria consideração de sua situação histórica corre o risco de perder a emergência do socialismo religioso para esse pensador, de perder como lhe afetava o tema da ansiedade, de perder o sentido da ambiguidade, de perder o que lhe tocava ao falar de um tempo carregado de *kairós*. Quando não se leva suficientemente a sério sua situação histórica e social e que Tillich não era um simples espectador de todos esses processos, mas parte ativa, pastor de trincheira, teólogo socialista, homem que vivia a intensidade da vida cultural berlinense, então, diz-se que Tillich seria apenas um teólogo abstrato, com formulações teológicas um tanto complexas, e embora tenha um pensamento muito sofisticado, sem muito a oferecer para o nosso contexto de tensão social, de luta permanente, de contradições sem fim. Esse, afirma-se com segurança ao final dessa tese, definitivamente não é o caso.

O primeiro capítulo, portanto, não é apenas uma etapa formal da pesquisa em situar contextualmente o pensamento do autor que investigamos, mas parte necessária de compreender mais que o que ele afirmava, mas porque ele assim o afirmava. Para resolver essa equação, o segundo passo, desenvolvido no segundo capítulo, era atentar-se para a formação do pensamento de Tillich a partir da análise de suas influências teológicas e filosóficas, e observar, mediante textos-chave, a evolução de seu pensamento sobre os temas que nos dedicamos. A reflexão de Tillich sobre o tema da ambiguidade é possível graças à influência que o romantismo alemão teve na formação de seu pensamento. É esse também seu referencial para a crítica ao capitalismo e à sociedade burguesa. Tillich elaborou suas duas teses de doutoramento sobre o filósofo alemão e luterano Friedrich Schelling, cuja tese em teologia, *Mística e Consciência de Culpa no Desenvolvimento Filosófico de Schelling*, nós fizemos o estudo no capítulo dois de nossa tese. Ali a tensão estava entre uma filosofia da natureza, que traçava a identidade do sujeito com o mundo, uma forma de racionalidade não-objetificante, mas que resolvia todas as contradições como apenas uma percepção distorcida de uma unidade maior, e, portanto, insuficiente por não levar profundamente a sério a contradição histórica, e uma filosofia da história, que superava o quietismo místico da filosofia da natureza. Ora, a identidade que a filosofia da natureza postula é um amor absoluto, pois acolhe todas as coisas, a experiência

da contradição da vida diária, por outro lado, é resolvida historicamente, quando esse amor entra em choque com a contradição do ódio, do egoísmo, e conduz a um novo vínculo, uma nova consciência. Ou seja, partindo de Schelling, Tillich compreende a história como o lugar onde o amor, ou graça, supera o egoísmo, ou pecado. Percebe-se aqui os alicerces para a dialética que ele elaboraria sete anos depois, com a guerra nesse ínterim, entre a teonomia e a autonomia. O que Tillich pretende em sua tese não é elaborar uma teologia mística, embora galope a importância da mística contra o moralismo da filosofia e teologia do século XIX. Não se tratava de “identidade imediata”, mas “contradição superada”.<sup>1551</sup> Não era uma teologia da dissolução mística da contradição, mas uma teologia protestante da graça.

É a partir dessa referência que Tillich pode elaborar sua teologia da cultura, cujo escrito programático foi a palestra *Sobre a Ideia de uma Teologia da Cultura*. Dois aspectos devem ser levados em conta, a situação social da Alemanha de reorganização da vida, que tratamos no primeiro capítulo, e sua formação schellinguiana que analisamos antes no segundo capítulo. Seu objetivo nesse escrito era demonstrar como a igreja, ou a teologia, poderia formular uma ética para uma comunidade cultural com vida própria, democrática, além da tutela imperial e eclesiástica. A teologia da cultura é uma ética, pois para formular qualquer tipo de ética teológica para um mundo autônomo, essa ética precisava aprofundar-se em uma teologia da cultura, já que, se assim não o fizesse, correria o risco de ser uma ética feita do alto, ou de fora, da torre de marfim religiosa, para submeter a vida cultural, secular, pode-se dizer até laica, dos indivíduos e da sociedade, em outras palavras, heteronomia. Ao mesmo tempo, Tillich pretende romper com a dicotomia entre igreja e sociedade através dessa teologia da cultura, pretende demonstrar como a igreja pode lidar com temas abrangentes e não apenas céu, pecado, etc. Isso não significa que a igreja perca seu papel próprio dentro dessa sociedade, ela é testemunha do sagrado, isto é, da teonomia, frente à profanação que a sociedade autônoma procura realizar. Fica claro como sua teologia da cultura lida com o ambiente da República de Weimar, ainda mais quando lemos outro escrito, de sete anos mais tarde, *A Situação Religiosa do Presente*. Nesse livro, Tillich reflete de maneira profunda sobre seu entendimento de sociedade burguesa, caracterizada pela autonomia autocentrada, ou

---

<sup>1551</sup> TILLICH, Paul. **Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung**. p. 11-108. *Gesammelte Werke: Frühe Hauptwerke*. Band I. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1959. p. 108.

“espírito de finitude”, e que se fecha à transcendência, à alteridade, e, assim, precariza a relacionalidade humana. A teonomia, nesse cenário, vai muito além de verificar o significado religioso presente na vida cultura, mas é um ideal, que aponta para uma sociedade distinta daquela burguesa e encerrada na finitude, aponta para uma sociedade que se sustente em uma nova relacionalidade, aberta. Tal sociedade era o objeto da profecia do socialismo religioso. Esse é o ponto onde se unem teologia da cultura e socialismo religioso, o significado ético da teonomia. E nesse ponto essa tese se distancia da interpretação da teologia da cultura como um método teológico interessado tão somente em produções artísticas. Nossa interpretação da teologia da cultura é socialista religiosa, é teologia de interpretação do fenômeno cultural como fenômeno social e que analisa o significado da transformação em direção a uma nova sociedade.

A segunda parte do segundo capítulo, partindo desse ponto, debruça-se sobre os escritos de Tillich sobre o socialismo religioso. Não é necessário aqui repetir a discussão sobre a diferença de seu socialismo com aquele de Barth. Cabe, contudo, novamente frisar para o significado dessa diferença. Tillich não era o único socialista religioso daquela década, mas era o teólogo da cultura socialista religioso e que, por isso, não elaborava um socialismo como uma ética contra o capitalismo ou a autonomia burguesa, como se falasse de fora ou do alto, mas mergulhava em sua ambiguidade. O socialismo religioso de Tillich era uma atitude positiva em relação ao mundo, em relação aos problemas da vida. Santificação da vida cultural – um de seus motes do socialismo religioso<sup>1552</sup> – reafirma seu compromisso na teologia da cultura de acolher a vida secular, externa à igreja, e de entender todas as dimensões da vida como possibilidades de expressão da teonomia, da graça. Através dessa santificação da vida cultural, que é o princípio reformatório do sacerdócio geral e da valorização do trabalho como vocação tanto quanto a vida religiosa, a igreja, e a teologia, podem se afastar de seu cativeiro em um transcendentalismo e realizar historicamente o seu conteúdo evangélico, da graça, do amor e da reconciliação. *Kairós*, portanto, significa realização histórica, não em uma constante que pudesse fazer imaginar a igreja como uma instituição e objeto sacros, mas como irrupções escatológicas da teonomia para dentro de uma história autônoma. Retorna aqui, aquilo que já havia sido semeado em

---

<sup>1552</sup> TILLICH, Paul. **Christentum und Sozialismus (I)**. p. 21-28. Gesammelte Werke: Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum Religiösen Sozialismus. Band II. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1962. p. 27.

sua tese schellinguiana, de que a irrupção do incondicional na história superaria o egoísmo.<sup>1553</sup> Igualmente importante para Tillich é formular uma teologia da história onde a irrupção do incondicional não destruísse o condicional, o absoluto não destruísse o relativo, onde a teonomia não significasse a destruição da autonomia, já que isso significaria uma heteronomia, mas realizaria a autonomia em direção ao seu sentido. É por isso que, no socialismo religioso de Tillich, não basta a atitude profética frente ao espírito da finitude da sociedade burguesa, que rompe a relação entre as pessoas e o mundo, pois essa finitude precisa ser preenchida de sentido, de significado. É preciso, portanto, que o socialismo religioso una a atitude profética com um espírito sacerdotal, a testemunha da presença da plenitude na realidade finita.

Essa tensão entre a presença do absoluto sem romper com a fragilidade do relativo está presente no importantíssimo conceito de Tillich de *demônico*. Com esse conceito Tillich procura abarcar a ambiguidade de qualquer reflexão e realização. Não é possível compreender o pensamento tillichiano sem compreender essa ambiguidade, onde não se trata de etapas de uma dialética, nem de uma dicotomia entre o bem e o mal, mas uma condição de simultaneidade típica da teologia luterana. A ambiguidade é uma condição da natureza finita e isso impede que, aqui, seja superada radicalmente a profanação do sagrado, por exemplo. O *demônico*, em Tillich, tem, de um lado, um caráter de possessão, isto é, de destruição da autonomia e, de outro, de profanação pela qual o sagrado é expulso do mundo. O *demônico* destrói a relação entre o ser humano e Deus, entre o relativo e o absoluto, entre o condicional e o incondicional, pois destrói a confiança do ser humano em Deus, vendo-o como juiz e carrasco. É por isso que o poder do *demônico* só pode ser vencido pelo poder da graça, uma vez que restaura essa relação. Aqui se reafirma a importância do espírito sacerdotal ao lado do espírito profético. Conforme elaboraria mais tarde, em sua última obra na Alemanha, *A Decisão Socialista*, exigência pura, caso não exigisse aquilo que está contido no próprio poder da vida, não teria condições de ser cumprida. O sagrado para o qual a profecia aponta e chama, se faz presente na estrutura da realidade, não como sacralização da realidade, mas como presença de graça. O conceito do *demônico*, e da *graça* invariavelmente ao lado dele, é de suma

---

<sup>1553</sup> TILLICH, Paul. **Kairos I**. p. 9-28. *Gesammelte Werke: Der Widerstreit von Raum und Zeit. Schriften zur Geschichtsphilosophie. Band VI*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1963. p. 21.

importância quando pensamos nas contribuições da teologia de Tillich para a teologia protestante contemporânea do Brasil.

No terceiro capítulo nós analisamos o espírito do protestantismo brasileiro, mediante a análise de sua formação, enquanto perseguíamos o tema de sua relação com a cultura. É possível visualizar no seu espírito uma contradição com a cultura, condenada e rejeitada em nome da formação de uma sociedade cristã e protestante. Embora essa contradição entre o protestantismo e a cultura seja visível no protestantismo de origem missionária, as comunidades de imigrantes também se colocavam em uma relação de oposição à cultura circundante. Seriam necessários estudos mais profundos sobre esse ponto, o que fica como um desafio de continuidade da pesquisa, mas coloca-se como possível conclusão a intuição de que a tensão da relação entre fé e cultura, entre religião e sociedade, é parte fundante e que ainda atravessa o protestantismo, no que também se coloca a emergência de uma contribuição tillichiana à teologia protestante brasileira. O problema é tão presente que na base da formação da Teologia da Libertação está o problema da distinção de planos, tanto moral como epistemológica, em favor de uma vocação única de uma graça toda abrangedora. Nessa procura pela superação da distinção entre um transcendentalismo e uma imanência encerrada em si, aproxima-se da busca realizada pelo círculo *kairós* de Tillich, na década de vinte em Berlim. A teologia de Tillich pode ajudar qualquer teologia que tenha a escatologia como um tema importante, especialmente porque na teologia da escatologia de Tillich, não se trata de algo vindo de fora do mundo, contra o mundo, mas sim entranhado no mundo, na história. A tensão entre protestantismo e cultura também se expressa no tema da *conversão*, que para além de seu caráter moral, de mudança de vida e atitude, tem a ver com um caráter epistemológico, de encontro com uma certeza, de fé, contra o que se imaginava conhecer antes. Como tem um caráter epistemológico dogmático, que nega e rejeita o conhecimento tanto anterior como contraditório, o crente, sob essa teologia, bem como a cultura, não participa da fé de outra forma que não pela obediência. Certamente essa teologia gera uma obsessão pela verdade que não reconhece a ambiguidade do conhecimento e que toda reflexão teológica é realizada sob essa condição. É uma teologia dualista e dicotômica.

Pelo *princípio protestante* é possível refletir que também o protestantismo histórico, concreto, institucional, é uma realização finita e ambígua de seu princípio,

também ele está sujeito à contradição e que também a ele se dirige o protesto protestante. É preciso vencer a tentação em estabelecer uma heteronomia tanto quanto em abandonar-se em uma autonomia sem significado, o que se vence pela presença da graça, pela prática da solidariedade e pela experiência da comunhão. No caso brasileiro e latino-americano, o que emerge como chamado à graça, a solidariedade e a comunhão é a situação dos pobres, dos povos indígenas, da população favelada, LGBT, dos negros, das mulheres, etc. O socialismo religioso de Tillich precisa aqui ser refletido novamente para nossa própria situação social e histórica, como país colonizado, na periferia do capitalismo. Para realizar uma teologia da cultura em nosso contexto é preciso compreender o papel da cultura como projeto imperialista, de submissão das massas e dissolução da diferença. Cultura aqui, porém, também é a arma mais eficaz de resistência dos oprimidos. Novamente é preciso afirmar, cultura não é um campo de reflexão sobre o refinamento artístico como se nada tivesse a ver com as disputas e tensões políticas, sociais e mesmo econômicas. Cultura é o campo de batalha onde essas tensões são travadas, onde se mata, seja línguas, pensamentos e expressões, onde se rouba e também onde se mente pelo falseamento ideológico. Elaboramos, então, na segunda parte de nosso terceiro capítulo, o levantamento do problema sob dois olhares. O primeiro, da solidão acarretada pelo desencantamento do mundo, sua profanização, que espolia a possibilidade de relação do ser humano com o outro, com o mundo e com o transcendente. Essa solidão é estruturada em uma forma de racionalidade de cálculo e controle que só pode ser superada por uma nova racionalidade, baseada no amor e gratuidade. O segundo, da conquista acarretada pela dominação cultural, sua possessão, que destrói o “entre-espaço” que permite aquela relação de existir. Essa conquista é estruturada em uma forma de comunicação violenta e diante da qual emerge o desafio que o jurista brasileiro Rubens Casara apresenta: “ressimbolizar o mundo”, que significa, “desmercantilizar a vida”.<sup>1554</sup>

A tarefa teológica em ressimbolizar o mundo tem em vista as consequências do capitalismo em precarizar não só as condições de trabalho, mas as condições de vida, da relacionalidade, que por efeito afeta a qualidade democrática de uma sociedade por meio da mercadorização de todos os símbolos. São os símbolos que

---

<sup>1554</sup> CASARA, Rubens R. R. **Estado pós-democrático**: neo-obscurantismo e gestão dos indesejáveis. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017. p. 228.

possibilitam que seres humanos diferentes entre si possam colaborar e confiar uns nos outros. Assim, a tarefa teológica em superar uma racionalidade do desencantamento em direção a uma racionalidade teônoma, transparente à graça, não é só uma vaidade epistemológica, mas abarca tanto política como economia. Trata-se de pensar em uma racionalidade do amor e uma relacionalidade da graça e nisso se fundamenta o posicionamento socialista dessa pesquisa. É preciso redescobrir a espacialidade de Deus, da escatologia, redescobrir a natureza – também como forma de superar a racionalidade predatória contra o meio ambiente e a emergência climática de nossos dias. A teologia protestante tem um déficit em lidar com a cultura e com a natureza porque tem uma teologia sacramental deficitária. Esse foi o tema do nosso quarto capítulo. Após revisitarmos e refletirmos os principais temas a partir dos quais chegamos a base do pensamento de Paul Tillich, isto é, o método da teologia da cultura, o socialismo religioso e os conceitos de *kairós* e *demônico* chegamos a sua epistemologia teônoma, em outras palavras, a epistemologia da graça. Através dessa epistemologia, Tillich consegue correlacionar história e natureza ou graça e protesto. Tillich elabora uma escatologia que se afasta tanto de um escapismo místico como de um triunfalismo teocrático. Aliás, uma escatologia protestante deve se afastar sumariamente da ideia de um Deus colonizar, que vem de fora para o mundo com a intenção de subjugar a história e os indivíduos. A escatologia tillichiana leva a graça para a história, isto é, pensa a ação de Deus como não-destruidora da autonomia humana. O absoluto concretiza-se nas condições do relativo, o incondicional sem pulverizar o condicional. Deus relaciona-se com o ser humano sem dissolver sua identidade em um todo místico nem por sua submissão teocrática, mas relaciona-se pela graça, aceitação e essa transformadora. Essa escatologia é igualmente possível porque compreende o caráter ambíguo da vida humana e que a disputa não está entre tomar um ou outro lado como se fossem grandezas dimensionais sem relação uma com a outra. O ser humano na teologia protestante é simultaneamente justo e pecador, igualmente o mundo, a natureza, a história. Aqui se vive na linha da fronteira, na interpenetração. Teologia protestante não é nem invasora nem uma reclusa, mas teologia que se sabe na fronteira e permanece nela.

Estes não são temas separados, mas estão profundamente englobados em um sistema, uma epistemologia teológica, ou seja, cujo pensamento, cuja razão

orienta-se pela graça, pela coragem de estar da fronteira, e não pela razão controladora. Imaginamos que uma teologia elaborada a partir desse modo de pensar superaria uma ética moralista, uma leitura fundamentalista da bíblia, um dogmatismo sem contextualização e a desconfiança em relação ao “mundo” e à cultura. Superaria esses problemas sem, contudo, abrir mão de elaborar uma ética teônoma que pretenda uma relacionalidade de solidariedade e comunhão, uma leitura bíblica que extraia dela espírito profético de denúncia do poder demônico bem como uma sabedoria teológica frente a uma racionalidade reduzida ao cálculo, que elabore uma teologia do dogma que expresse, a partir dele, a mensagem religiosa ao mundo através de símbolos, do exercício de tradução da revelação na razão, na cultura do tempo e lugar onde é proclamada e, especialmente, que restabeleça confiança com o mundo e a cultura sem que precise dissolver-se para isso, mas que se entenda como uma integrante digna que se ancora no fundamento de amor e de sentido de toda a cultura. Essa tese, porém, obviamente, não resolve todos esses problemas. Seu papel foi em compreender o pensamento de Tillich, compreender sua epistemologia e com isso descobriu um problema epistemológico na teologia protestante brasileira que poderia muito receber de contribuição da teologia tillichiana e assim repensar-se. Em vez que resolver todos esses problemas, a tese descobre um problema e aponta para pistas pelas quais resolver esse problema. Uma continuação dessa pesquisa deveria envolver-se mais profundamente com a tensão entre o protestantismo e a cultura no desenvolvimento teológico protestante em solo brasileiro, seus posicionamentos políticos e éticos. Invariavelmente também a continuação da pesquisa deveria, uma vez realizada a análise do período alemão de Tillich, lançar sua atenção para sua teologia escrita e publicada nos Estados Unidos da América de maneira a ter um quadro completo do desenvolvimento do seu pensamento e imaginar uma renovada aproximação à sua obra e suas contribuições ao pensamento contemporâneo.

Embora eu seja um teólogo luterano, o que proponho não é de forma alguma que a solução dos problemas da teologia protestante brasileira seja adotar as soluções luteranas. O que a teologia protestante precisa é de protestantismo, um protestantismo que não se furte em ser protesto e em ser teologia da graça. A teologia protestante precisa enfrentar o protesto que vem dela mesma, que rompe com o dogmatismo e o moralismo insossos, precisa enfrentar o protesto contra sua conveniência com o individualismo e com a racionalidade controladora do capitalismo

e da modernidade. Mas a teologia protestante precisa enfrentar, antes de qualquer outro protesto, o protesto da graça, a graça contra a obsessão protestante em não se identificar com nada, rejeitar tudo, pensar-se como um grupo com cidadania celestial e sem responsabilidade com o mundo. A graça, como aceitação, ensina a aceitar o mundo, abraçá-lo e amá-lo. A tarefa da teologia protestante é essa, deve olhar por algum momento para si mesma, para seu próprio modo de pensar e meditar o quão crente na graça ela é.

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento:** fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- ALBANO, Fernando. **O espírito no mundo:** pneumatologia pentecostal em diálogo com Paul Tillich. São Leopoldo, 2017. 209 p. Tese (Doutorado) - Faculdades EST, Programa de Pós-Graduação, São Leopoldo, 2017.
- ALMEIDA, Ronaldo de; TONIOL, Rodrigo (Orgs.). **Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos:** análises conjunturais. Campinas: UNICAMP, 2018.
- ALMEIDA, Jorge de; BADER, Wolfgang (Orgs.). **O pensamento alemão no século XX:** grandes protagonistas e recepção das obras no Brasil. Vol. III. São Paulo: Goethe-Institut; Cosac Naify, 2013.
- ALTMANN, Walter. **Lutero e libertação:** releitura de Lutero em perspectiva latino-americana. 2. ed. rev. e ampl. São Leopoldo: Sinodal, 2016.
- ALVES, Rubem. **Da esperança.** Campinas: Papirus, 1987.
- ALVES, Rubem. **Dogmatismo e tolerância.** São Paulo: Paulinas, 1982.
- ALVES, Rubem. **Protestantismo e repressão.** São Paulo: Ática, 1979.
- AMELUNG, Eberhard. **Die Gestalt der Liebe:** Paul Tillichs Theologie der Kultur. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1972, p. 51-52.
- BARTH, Karl. **Dávida e Louvor:** ensaios teológicos de Karl Barth. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2018.
- BAUMAN, Zygmunt. **A cultura no mundo líquido moderno.** Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- BENJAMIN, Walter. **O capitalismo como religião.** São Paulo: Boitempo, 2013.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura.** 3. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2005.
- BONINO, José Míguez. **Rostos do Protestantismo Latino-Americano.** 2. ed. rev. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2013.
- BRAGA, Ruy. **A rebeldia do precariado:** trabalho e neoliberalismo no Sul global. São Paulo: Boitempo, 2017.
- BRECHT, Bertold. **Epitáfio, 1919.** Trad.: Paulo César de Souza. Disponível em: <<http://www.vermelho.org.br/noticia/228844-11>>. Acesso em: 13 dez.2018.
- BURITY, Joanildo. Ainda uma chance para o “princípio protestante”? Sobre fé, ideologia e muitas histórias pelo meio... e nas margens. p. 69-91. In: REBLIN, Iuri Andréas; SINNER, Rudolf von. **Reforma:** tradição e transformação. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2016.
- CALVANI, Carlos Eduardo. **Entre Tillich e a Teologia da Libertação:** reflexões pastorais na pós-modernidade. In: CORRELATIO, 2009, v. 8 n. 15.
- CALVANI, Carlos Eduardo. **Teologia da arte.** São Paulo: Fonte Editorial, Paulinas 2010.
- CASARA, Rubens R. R. **Estado pós-democrático:** neo-obscurantismo e gestão dos indesejáveis. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- CASTELLS, Manuel. **Ruptura:** a crise da democracia liberal. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.
- CUNHA, Carlos. **Paul Tillich e a Teologia Pública no Brasil:** O contributo do método da correlação de Paul Tillich à epistemologia da teologia pública no Brasil no contexto do pensamento complexo e transdisciplinar. São Paulo: Garimpo Editorial, 2016.
- DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo.** Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

- DREHER, Martin N. **Igreja e Germanidade**. 2. ed. rev. e ampl. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2003.
- DUMER, Pablo Fernando. **O ser humano entre a angústia e a coragem**: uma antropologia teológica para a pós-modernidade. São Leopoldo, 2017. 128 p. Dissertação (Mestrado) - Faculdades EST, Programa de Pós-Graduação, São Leopoldo, 2017.
- DUPEUX, Louis. **História cultural da Alemanha 1919-1960**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1992.
- DUSSEL, Enrique. **1492. O encobrimento do outro**: a origem do mito da modernidade. Conferências de Frankfurt. Petrópolis: Vozes, 1993.
- ELGER, Dietmar. **Expressionism: a Revolution in German Art**. Köln: Benedikt Taschen Verlag, 1994.
- FERRY, Luc. **Homo aestheticus**: a invenção do gosto na era democrática. Lisboa: Edições 70, 2012.
- GAY, Peter. **A Cultura de Weimar**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- GIBELLINI, Rosino. **A Teologia do Século XX**. São Paulo: Loyola, 1998.
- GOTO, Tommy Akira. **O fenômeno religioso**: a fenomenologia em Paul Tillich. São Paulo: Paulus, 2004.
- GROSS, Eduardo. **A concepção de fé de Juan Luis Segundo**. São Leopoldo: Sinodal; EST; IEPG, 2000.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação**: perspectivas. São Paulo: Loyola, 2000.
- HARARI, Yuval Noah. **Sapiens**: Uma breve história da humanidade. 7. ed. Porto Alegre: L&PM, 2015.
- HIGUET, Etienne. **A Teologia de Paul Tillich**: utopia, esperança e socialismo. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.
- HOBSBAWM, Eric. **A Era das Revoluções**: 1789-1848. 2. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1982.
- HOBSBAWM, Eric. **A Era do Capital**: 1848-1875. 8. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.
- HOBSBAWM, Eric. **Era dos Extremos**: o breve século XX 1914-1991. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HOBSBAWM, Eric. **A Era dos Impérios**: 1875-1914. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- HOBSBAWM, Eric. **Tempos interessantes**: uma vida no século XX. 2. Reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- HOFFMANN, Martin; BEROS, Daniel Carlos; MOONEY, Ruth (Orgs.). **Radicalizando a reforma**: outra teologia para outro mundo. São Leopoldo, RS: Sinodal, Faculdades EST, 2017.
- LEAL, Paulo Ronaldo Braga. **Análise da epistemologia-ontológica de Paul Tillich**: o 'princípio de identidade' e implicações para o método e saber teológico. São Bernardo do Campo: 2011. 254 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Metodista de São Paulo, Faculdade de Humanidades e Direito, São Bernardo do Campo, 2011.
- LEAL, Paulo R. B. **Método teológico da libertação e método da correlação**: desenvolvimento da textura das metodologias teológicas em Juan Luís Segundo e Paul Tillich. In: CORRELATIO, 2014, v. 13, n. 26.
- LEMOS, Fabiano. **O ethos luterano e a filosofia do romantismo alemão**. Numen. v. 17, n. 2, p. 285-306, 2014, p. 286. Disponível em: <<https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21985>>. Acesso em: 18 ago. 2020.

- LEVITSKY, Steve; ZIBLATT, Daniel. **Como as democracias morrem**. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.
- LOUREIRO, Isabel Maria. **Rosa Luxemburgo**. Vida e obra. São Paulo: Expressão Popular, 1999.
- LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. **Revolta e melancolia: o romantismo na contramão da modernidade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- KITCHEN, Martin. **História da Alemanha Moderna: de 1800 até aos dias de hoje**. São Paulo: Cultrix, 2013.
- MARCUSE, Herbert. **Cultura e Sociedade**. v. 2. São Paulo: Paz e Terra, 1998.
- MARIANO, Ricardo. **O futuro não será protestante**. p. 89-114. In: Ciências Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, ano 1, n. 1, 1999.
- MARX, Karl. **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1984.
- MENDONÇA, Antônio G.; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1990.
- MIGUEL, Luis Felipe. **Dominação e resistência: desafios para uma política emancipadora**. São Paulo: Boitempo, 2018.
- MOREIRA, Eduardo. **Economia do desejo: a farsa da tese neoliberal**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.
- MUELLER, Enio R.; BEIMS, Robert Walter (Orgs.). **Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar**. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2005.
- MUELLER, Enio R. **Contatos e Afinidades de Paul Tillich com a Escola de Frankfurt**. In: Correlatio: revista eletrônica. São Bernardo do Campo, v. 2, n. 4, p. 54-76, dez. 2003.
- MUSSKOPF, André Sidnei. **Via(da)gens Teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil**. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.
- PAUCK, Wilhelm; PAUCK, Marion. **Paul Tillich: sein Leben und sein Denken**. Band I: Leben. Stuttgart; Frankfurt am Main: Evangelisches Verlagswerk; Verlag Otto Lembeck, 1978.
- PINHEIRO, Jorge. **Teologia Socialista: Os caminhos humanos no pensamento de Tillich e Dussel**. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.
- PUENTE, Fernando Rey. **As concepções antropológicas de Schelling**. São Paulo: Loyola, 1997.
- RICHARD, Lionel. **A República de Weimar, 1919-1933**. São Paulo: Companhia das Letras; Círculo do Livro, 1988.
- RODRIGUES, Luís César Barreto. **A Primeira Guerra Mundial**. 2. ed. São Paulo/Campinas: Atual/Universidade Estadual de Campinas. 1985.
- SAFATLE, Vladimir. **A esquerda que não teme dizer seu nome**. São Paulo: Três Estrelas, 2018.
- SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1995.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Esquerdas do mundo, uni-vos!** São Paulo: Boitempo, 2018.
- SCHAPER, Valério G. **A experiência de Deus como transparência do mundo: o pensar sacramental em Leonardo Boff entre história e cosmologia**. Tese de Doutorado. São Leopoldo: Faculdades EST, 1998.

- SCHAPER, Valério G.; WESTHELLE, Vítor; OLIVEIRA, Kathlen L. de; GROSS, Eduardo (Orgs.) **Deuses e Ciências na América Latina**. São Leopoldo: Oikos/EST, 2012.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm. **A essência da liberdade humana: investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e das questões conexas**. Petrópolis: Vozes, 1991.
- SCHÜSSLER, Werner; STURM, Erdmann. **Paul Tillich: Leben, Werk, Wirkung**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007.
- SILVA, Natanael Gabriel da. **Antropologia transcendental e correlação: Karl Rahner e Paul Tillich em diálogo. Uma leitura interconfessional de métodos teológicos a partir da ontologia existencial de Martin Heidegger**. São Bernardo do Campo: 2007.
- SOUZA, Jessé. **A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato**. Rio de Janeiro: Leya, 2017.
- SOUZA, Jessé; GRILLO, André (Orgs.). **A ralé brasileira: quem é e como vive**. Belo Horizonte, MG: UFMG, 2009.
- STANDING, Guy. **O precariado: a nova classe perigosa**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- STEVENSON, David. **1914-1918: A história da Primeira Guerra Mundial – Parte 1: A deflagração**. Barueri: Novo Século, 2016.
- STEVENSON, David. **1914-1918: A história da Primeira Guerra Mundial – Parte 2: A escalada**. Barueri: Novo Século, 2016.
- STEVENSON, David. **1914-1918: A história da Primeira Guerra Mundial – Parte 3: As consequências**. Barueri: Novo Século, 2016.
- STEVENSON, David. **1914-1918: A história da Primeira Guerra Mundial – Parte 4: O legado**. Barueri: Novo Século, 2016.
- STONE, Ronald H. **Paul Tillich's radical social thought**. Atlanta: John Knox Press, 1980.
- STUMME, John R. **Socialism in theological perspective: a study of Paul Tillich, 1918-1933**. Missoula: Scholars Press, 1978.
- THALMANN, Rita. **A República de Weimar**. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- TILLICH, Paul. **A Era Protestante**. São Paulo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1992.
- TILLICH, Paul. **Christentum und Sozialismus (I)**. p. 21-28. *Gesammelte Werke: Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum Religiösen Sozialismus. Band II*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1962.
- TILLICH, Paul. **Christentum und Sozialismus (II)**. p. 29-34. *Gesammelte Werke: Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum Religiösen Sozialismus. Band II*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1962.
- TILLICH, Paul. **Das Dämonische: Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte**. p. 42-71. *Gesammelte Werke: Der Widerstreit von Raum und Zeit. Schriften zur Geschichtsphilosophie. Band VI*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1963.
- TILLICH, Paul. **Der junge Hegel und das Schicksal Deutschlands**. p. 125-150. *Gesammelte Werke: Begegnungen. Paul Tillich über sich selbst und andere. Band XII*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1971.
- TILLICH, Paul. **Der Religionsphilosoph Rudolf Otto**. p. 179-183. *Gesammelte Werke: Begegnungen. Paul Tillich über sich selbst und andere. Band XII*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1971.

- TILLICH, Paul. **Der Sozialismus als Kirchenfrage**. p. 13-20. *Gesammelte Werke: Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum Religiösen Sozialismus. Band II*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1962.
- TILLICH, Paul. **Die Religiöse Lage der Gegenwart (1926)**. p. 9-93. *Gesammelte Werke: Die Religiöse Deutung der Gegenwart: Schriften zur Zeitkritik. Band X*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1968.
- TILLICH, Paul. **Die Sozialistische Entscheidung**. p. 219-365. *Gesammelte Werke: Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum Religiösen Sozialismus. Band II*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1962.
- TILLICH, Paul. **Gläubiger Realismus I**. p. 77-87. *Gesammelte Werke: Philosophie und Schicksal. Schriften zur Erkenntnislehre und Existenzphilosophie. Band IV*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1961.
- TILLICH, Paul. **Gläubiger Realismus II**. p. 88-106. *Gesammelte Werke: Philosophie und Schicksal. Schriften zur Erkenntnislehre und Existenzphilosophie. Band IV*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1961.
- TILLICH, Paul. **Kairos I**. p. 9-28. *Gesammelte Werke: Der Widerstreit von Raum und Zeit. Schriften zur Geschichtsphilosophie. Band VI*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1963.
- TILLICH, Paul. **Kairos II: Ideen zur Geisteslage der Gegenwart**. p. 29-41. *Gesammelte Werke: Der Widerstreit von Raum und Zeit. Schriften zur Geschichtsphilosophie. Band VI*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1963.
- TILLICH, Paul. **Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung**. p. 11-108. *Gesammelte Werke: Frühe Hauptwerke. Band I*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1959.
- TILLICH, Paul. **On the Boundary: an autobiographical sketch**. New York: Charles Scribner's Sons, 1966.
- TILLICH, Paul. **Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX**. 4. ed. São Paulo: ASTE, 2010.
- TILLICH, Paul. **Teologia da Cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.
- TILLICH, Paul. **Über die Idee einer Theologie der Kultur**. p. 13-31. *Gesammelte Werke: Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur. Band IX*. Stuttgart: Evangelisches Verlag, 1967.
- TRABUCO, Zózimo. **À direita de Deus, à esquerda do povo: protestantismos, esquerdas e minorias (1974-1994)**. Salvador: Sagga, 2016.
- WEBER, Max. **A ética protestante e o 'espírito' do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- WESTHELLE, Vítor. **Através do tempo e do espaço: reflexões de uma teologia luterana de alma latino-americana**. São Leopoldo: EST, 2018.
- WESTHELLE, Vítor. **O Deus escandaloso: o uso e abuso da cruz**. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2008.
- WESTHELLE, Vítor. **O evento igreja: chamado e desafio a uma igreja protestante**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2017.
- YIP, Francis Ching-Wah. **Capitalism as religion?: a study of Paul Tillich's interpretation of modernity**. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- ZILSE, Raphaelson Steven. **No limiar da linguagem: a consciência religiosa e o (re)fazer teológico em Friedrich Schleiermacher**. São Leopoldo, 2016. 156 p. Dissertação (Mestrado) - Faculdades EST, Programa de Pós-Graduação, São Leopoldo, 2016.
- ZWETSCH, Roberto E (Org.). **Resgatando a radicalidade da reforma protestante (1517-2017)**. São Leopoldo, RS: CEBI, 2018.