

Vencendo o Exclusivismo: Notas de Algumas Contribuições da Teologia de Paul Tillich para a Teologia das Religiões

Fábio Henrique Pinheiro de Abreu¹
[faique_abreu@yahoo.com.br]

Resumo

O artigo visa compreender a possível abertura na reflexão teológica de Paul Tillich em relação às religiões. Buscando fundamentar essa possível abertura, sobretudo a partir de sua clássica Teologia Sistemática, esse artigo tenta evidenciar que a reflexão tillichiana apresenta alguns aspectos que contribuem para a elaboração de uma Teologia das Religiões. A partir da compreensão de categorias tillichianas como o Princípio Protestante e a Presença Espiritual, busca-se evidenciar a sensibilidade dialogal presente na reflexão teológica de Paul Tillich.

Palavras-chave: Paul Tillich, Teologia das Religiões, Princípio Protestante, Substância Católica, Presença Espiritual.

Abstract

The article's aim is to understand the possible opening on Paul Tillich's theological reflection regarding to religions. Searching to substantiate this possible opening, mainly from his classical Systematic Theology, this article tries to demonstrate that Tillich's reflection presents some aspects that contribute to the elaboration of a Theology of Religions. Starting from the understanding of concepts as Protestant Principle and the Spiritual Presence, it searches to evidence the dialogical sensibility present on Paul Tillich's theological reflection.

Keywords: Paul Tillich, Theology of Religions, Protestant Principle, Catholic Substance, Spiritual Presence.

¹ Bacharel em Teologia (CES-ITASA) e mestrando em Ciência da Religião na UFJF.

Introdução

O teólogo teuto-americano Paul Tillich (1886-1965) já dizia que não é possível, na teologia, descuidar do pólo chamado “situação” sem correr o risco de sérias conseqüências². Com isso ele queria dizer que o exercício teológico autêntico deve levar em conta as exigências da existência humana em todas as suas formas sem, contudo, desprezar a mensagem eterna do evangelho. A elaboração teológica de Tillich³ é marcada, com excessivo rigor intelectual e perspicácia acadêmica, por um constante diálogo com as ciências humanas, adentrando, assim, as portas abertas pela teologia para o diálogo com o mundo moderno⁴.

Se, por um lado, a tríade do desenvolvimento do pensamento teológico cristão em relações às outras religiões é já conhecida na clássica seqüência exclusivismo – inclusivismo – pluralismo⁵, torna-se, por outro, difícil enquadrar o

² Paul TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 23. Daqui em diante indicada pela sigla TS.

³ Como aponta Berger, “a teologia de Tillich tornou-se um elemento aglutinador, especialmente para jovens teólogos desiludidos com a neo-ortodoxia tanto nos Estados Unidos, quanto, um pouco depois, na Europa” (Peter L. BERGER, *O Dossel sagrado*, p. 174).

⁴ Entende-se aqui, de acordo com Peter Berger, que a teologia de Tillich representou um esforço de “traduzir o cristianismo em termos adequados ao mundo moderno” (Peter L. BERGER, *Rumor de anjos*, p. 34-35). A abertura da teologia para a modernidade é uma iniciativa marcadamente protestante (Peter L. BERGER, *Rumor de anjos*, p. 31-32). Fato é que a teologia liberal representou “a primeira tentativa de harmonização da religião cristã com a consciência cultural do tempo, levando a um duplo resultado: um amplo acolhimento do espírito da época e uma interpretação do cristianismo como expressão da religiosidade do homem. O pensamento protestante esteve sempre em sintonia com o espírito da modernidade” (Faustino TEIXEIRA, *Teologia das religiões*, p. 19-20). A própria acolhida da temática da secularização na teologia, como um aspecto positivo, pode ser notada em teólogos protestantes (ambos luteranos) como Dietrich Bonhoeffer e, de um modo ainda mais veemente, Friedrich Gogarten (cf. Peter L. BERGER, *O dossel sagrado*, p. 174). A teologia católica, por sua vez, é marcadamente sacramental, sendo Deus mediado por instituições. Como ressalta Berger, “o catolicismo encarou o mundo moderno com muito mais suspeita desde o começo” (Peter L. BERGER, *Rumor de anjos*, p. 35). Diferentemente da teologia protestante que polarizou a realidade entre “uma divindade radicalmente transcendente e uma humanidade radicalmente ‘decaída’ que, ipso facto, está desprovida de qualidades sagradas” (Peter L. BERGER, *O dossel sagrado*, p. 124), a teologia católica representa uma forma de “reencantamento do mundo” (como pode ser notado pelo conceito de *analogia entis* – tão combatido pelo totalmente outro barthiano!), ou ainda, uma “remitologização”. (Para uma discussão maior: cf. Peter L. BERGER, *O dossel sagrado*, p.117-138; sobre teologia natural, ver o antigo e ainda atual teólogo Rudolf BULTMANN, *Crer e compreender*, p. 146-164). O diálogo católico com a modernidade só se dá a partir do Concílio Vaticano II, ainda que se pudessem ouvir eventuais tentativas (“ocultas”, como diria Berger, Peter L. BERGER, *Rumor de anjos*, p. 36) em alguns teólogos anteriores ao Concílio.

⁵ Faustino TEIXEIRA, *Teologia das religiões*, p. 21. Para dois artigos de caráter mais crítico-explicativo, cf., Gottfried BRAKEMEIER, *Fé cristã e pluralidade*, p. 23-47; Hermann BRANDT, *Eu sou o caminho, a verdade e a vida*, p. 5-22. Rudolf von Sinner, citando o cientista da religião Andreas Grün Schloss, aponta ainda para um quarto modelo, o *exotismo*, “que seria a afirmação de que ‘a outra religião é melhor do que a minha’” (Rudolf von SINNER, *Confiança e convivência*, p. 121-122). Essa terminologia se aplicaria, por exemplo, nas versões ocidentalizadas de religiões

complexo pensamento de Tillich em qualquer um destes paradigmas teológicos sem o risco de sérios reducionismos, sobretudo no que diz respeito às transformações ocorridas em seu pensamento que aparecem nas obras mais próximas do fim de sua vida e em textos publicados postumamente⁶.

Não obstante, de uma forma ou de outra, teóricos concordam em que há uma importante abertura em seu pensamento teológico, podendo este ser classificado, de acordo com a terminologia de Reinhold Bernhardt, como hermenêutico-inclusivista⁷. A obra de Tillich *O futuro das religiões*, publicada postumamente em 1966, que trata da questão das religiões e do diálogo inter-religioso, assunto com o qual Tillich se preocupou intensamente em seus últimos dias, revela um pouco da abrangência e da idoneidade de seu pensamento. Tillich, como prova absoluta de sua sensível abertura teológica, em seu último texto publicado tentava elucidar “o significado da história das religiões para o teólogo sistemático”. Como bem colocou Enio Mueller, “Tillich esclarece que se fosse escrever de novo a sua *Teologia Sistemática*, o faria um pouco diferente, levando muito mais em conta a questão das religiões e seu significado para a

orientais, que, por vezes, parecem mais interessantes do que a tradicional religião cristã. Porém, como ressalta Sinner, “ao falar do relacionamento entre religiões, duvido que o ‘exotismo’ seja o modelo adicional, já que quem se sente atraído, desta forma, por outra religião, de fato já saiu de sua religião anterior” (Rudolf von SINNER, *Confiança e convivência*, p. 122).

⁶ Como observa Reinhold Bernhardt, Tillich recebeu “impulsos importantes principalmente de seu diálogo com Shin’ichi Hisamatsu (1957) e de sua viagem ao Japão (1960)” (Reinhold BERNHARDT, *Teologia da trindade como fundamento de uma teologia protestante das religiões*, p. 65).

⁷ Faustino Teixeira ressalta que Tillich e outros teólogos “manifestam uma nova sensibilidade em face do mundo religioso ‘não-cristão’, indicando o seu significado positivo para a teologia cristã, mas ressaltam com muita firmeza o papel de Jesus Cristo como ‘ontologicamente e epistemologicamente necessário para a salvação’. Esta nova perspectiva, também denominada teologia de centro ou ‘Mainline’, busca uma posição equidistante entre a estreiteza de visão exclusivista de Barth e a excessiva largueza da teologia liberal e, na prática, aproxima-se de correntes inclusivistas do pensamento teológico católico” (Faustino TEIXEIRA, *Teologia das religiões*, p. 24-25). Rudolf von Sinner indica que a reflexão teológica de Tillich, no que diz respeito a uma posição positiva às religiões, seria uma exceção no meio protestante, o qual, “já trabalhando a correlação da cultura com a religião cristã, abriu-se mais e mais para o conhecimento de e o diálogo com outras religiões” (Rudolf von SINNER, *Confiança e convivência*, p. 120). Rudolf von Sinner, portanto, indica uma posição positiva da parte de Tillich, sem, contudo, maiores classificações. Optamos, aqui, no entanto, pela nomenclatura de Bernhardt (Reinhold BERNHARDT, *Teologia da trindade como fundamento de uma teologia protestante das religiões*, p. 68; Reinhold BERNHARDT, *La pretensión de absolutez del cristianismo*, p. 161) que designa a posição teológica de Tillich em relação à teologia das religiões como hermenêutico-inclusivista, muito próxima da posição de Karl Rahner. Remeto também a Jacques DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 260-261, que o classifica entre os pluralistas de cristologia normativa.

teologia cristã⁸”. Mesmo a própria *Teologia Sistemática* indica sua sensibilidade dinâmica e dialógica na qual observa que “uma teologia cristã que não é capaz de dialogar criativamente com o pensamento teológico de outras religiões perde uma oportunidade histórica e permanece provinciana⁹”.

Feitas essas considerações iniciais sobre a problemática da complexidade e metamorfose do pensamento de Tillich, tentar-se-á evidenciar sobre quais aspectos de sua reflexão pode-se arriscar uma aproximação com a teologia das religiões, isto é, características no pensamento de Tillich que possibilitem uma avaliação positiva das religiões enquanto fenômeno humano. Essa tentativa não tem um caráter inédito e, portanto, também não pretende esgotar o assunto. Não apenas uma aproximação de Tillich com a teologia das religiões, diversos trabalhos acadêmicos trazem em seu ímpeto a audaciosa tentativa de uma aproximação também com as teologias latino-americanas da libertação. Fato é que a influência de sua reflexão, sobretudo em conhecidos teólogos brasileiros como Rubem Alves¹⁰, por exemplo, contribuiu de forma decisiva para a gestação de uma nova forma de se pensar a teologia a partir da própria cultura latino-americana. Como bem coloca Vítor Westhelle, Tillich, provavelmente, foi o teólogo do século XX “que causou o maior impacto *tanto* sobre a teologia *como* sobre a vida cultural do mundo ocidental¹¹”.

Desta forma, extrapolaria a temática do presente trabalho evidenciar, ou ainda pormenorizar, toda a abertura do sistema de Tillich rumo a uma teologia pluralista das religiões¹². O presente trabalho é muito mais modesto. Cabe aqui demonstrar, sobretudo, a partir de sua clássica *Teologia Sistemática*, alguns aspectos que possam contribuir para a elaboração de um pensamento teológico aberto à diversidade religiosa. Tendo em vista a possibilidade desse intento, torna-se importante não ir além do caminho trilhado pelo próprio autor, muito embora não seja demasiado difícil cometer esse erro. Essa tentativa se dará em dois momentos: num primeiro momento, tentar-se-á evidenciar como o conceito

⁸ Enio R. MUELLER, *Paul Tillich: vida e obra*, p. 38.

⁹ Paul TILLICH. *TS*, p. 472.

¹⁰ Veja, por exemplo, o livro *Protestantismo e repressão*, sobretudo p. 37-49.

¹¹ Vítor WESTHELLE, *O Deus escandaloso*, p. 153.

¹² Alguns passos neste sentido, por exemplo, foram dados por Reinhold Bernhardt, que pleiteia os potenciais contidos na teoria da trindade de Tillich como marco teórico para a elaboração de uma teologia das religiões (cf. Reinhold BERNHARDT, *Teologia da trindade como fundamento de uma teologia protestante das religiões*, p. 58-72).

de *Presença Espiritual*, correlacionado¹³ com o *princípio protestante* e a *substância católica*, pode fornecer uma relativização das estruturas eclesiais como crítica a toda forma de absolutismo; por último, analisar-se-á a dinâmica da automanifestação de Deus em Jesus como o Cristo e em que sentido essa revelação pode romper com o exclusivismo cristocêntrico, favorecendo, desta forma, uma abertura positiva para o diálogo com outras religiões.

1. Presença Espiritual para além da religião: a crítica do espírito protestante

Paul Tillich define o seu conceito de *Comunidade Espiritual* como “aquele elemento no conceito de igreja que o Novo Testamento chama de ‘corpo de Cristo’, e a Reforma de ‘igreja invisível’ ou ‘Espiritual’¹⁴”. Não se trata de um grupo ao lado de outros grupos, “mas um poder e uma estrutura inerentes e efetivos nestes grupos, isto é, nas comunidades religiosas¹⁵”. Para Tillich, a Comunidade Espiritual não se esgota nas igrejas ou grupos religiosos, mas está ocultamente presente em todo grupo que é determinado por uma *preocupação última*¹⁶. Essa preocupação última diz respeito a todo ser humano, posto que, enquanto humano, esteja preocupado de forma última com seu ser e sentido¹⁷. Com o conceito

¹³ Este é um método (correlação) que está presente em toda a reflexão de Tillich. Sobre o assunto: Paul TILLICH, *TS*, p. 74-79; Rosino GIBELLINI, *A teologia do século XX*, p. 94. Como ressalta Berger, “Tillich entendeu a função da teologia como a de ‘correlação’ pela qual queria significar uma ajustagem intelectual da tradição cristã à verdade filosófica” (Peter L. BERGER, *Rumor de anjos*, p. 34).

¹⁴ Paul TILLICH, *TS*, p. 614.

¹⁵ Id.

¹⁶ Aqui em estreita relação com a própria definição de fé apresentada por Tillich que se refere a uma relação do homem a um conteúdo que o “preocupa incondicionalmente” (Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 5-7). Na Teologia Sistemática, Tillich define fé “como o estado de ser possuído pela Presença Espiritual e, através dela, pela união transcendente da vida-sem-ambigüidade” (Paul TILLICH, *TS*, p. 599). É interessante ainda notar que o conceito tillichiano “preocupação última” está em uma relação muito próxima do que foi chamado por Friedrich Schleiermacher de “sentimento de dependência absoluta”, isto é, a essência da religião. Para Schleiermacher, a essência da religião “não é pensamento nem ação, senão intuição e sentimento” (Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER, *Sobre a religião*, p. 33). Como aponta Hugh Mackintosh, “o sentimento de dependência incondicional ou absoluta é, segundo Schleiermacher, a ‘essência da piedade, idêntica consigo mesma’; e a consciência do ser absolutamente dependente é exatamente o mesmo que a consciência de estar em relação com Deus” (Hugh R. MACKINTOSH, *Teologia moderna*, p. 71-72). O próprio Tillich aponta para essa proximidade: “o ‘sentimento de dependência absoluta’ de Schleiermacher estava bastante próximo daquilo que denomino neste presente sistema de ‘preocupação última como o fundamento e sentido de nosso ser’” (Paul TILLICH, *TS*, p. 57).

¹⁷ Id., p. 31-32. Tillich, mais uma vez, parece estar de acordo com Schleiermacher, visto que para este “o homem nasce com a disposição para a religião como, igualmente, para qualquer outra

preocupação última, Paul Tillich entende aquilo que determina o ser ou não-ser do humano, apontando para o caráter existencial da experiência religiosa. É aquela preocupação incondicional, total e infinita que “despoja todas as outras preocupações de uma significação última¹⁸”. Ela é a *essência Espiritual* das igrejas visíveis que atua nelas “através de seu poder, de sua estrutura e de sua luta contra as ambigüidades delas¹⁹”. Se, por um lado, a Comunidade Espiritual é a essência mais profunda das igrejas e dos grupos religiosos, aquela que ressalta neles a preocupação última, por outro, ela implica uma distinção clara entre a realidade essencial das igrejas e dos grupos e suas realidades existenciais.

Fugindo de um dualismo platônico e do indiferentismo entre essas duas realidades, isto é, a Comunidade Espiritual como uma realidade invisível para além da realidade visível das igrejas e dos grupos religiosos, Tillich aborda, prediletivamente, através de uma linguagem epistemológica, os aspectos sociológico e teológico das igrejas²⁰. Com isso ele quer dizer que, apesar das igrejas reclamarem para si o status de Comunidade Espiritual e, portanto, uma realidade invisível e metafísica, elas também são uma realidade sociológica, estando, dessa forma, “sujeitas às leis que determinam a vida de grupos sociais com todas as suas ambigüidades²¹”. Esse paradoxo entre igrejas (grupos religiosos) e a Comunidade Espiritual impede, definitivamente, a confusão exclusivista de se igualar objetivamente a realidade de uma determinada instituição ou grupo social à realidade e revelação divinas. Essa realidade da Comunidade Espiritual como crítica a todas as formas de absolutez está

coisa, e só não sendo seu sentido reprimido violentamente, só não sendo impedida nem obstaculizada toda comunidade entre ele e o Universo [...] deveria também desenvolver-se indefectivelmente em cada um, segundo seu próprio estilo” (Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER, *Sobre a religião*, p. 84).

¹⁸ Paul TILLICH, *TS*, p. 29.

¹⁹ Id., *Ibid.*, p. 615.

²⁰ Talvez, seja importante aqui lembrar que a definição da Reforma para igreja visível (*ecclesia visibilis*) e invisível (*ecclesia invisibilis*) não diz respeito a duas igrejas distintas. A idéia de duas igrejas, embora tidas como uma única, uma invisível, perfeitamente cristã, e outra visível, como uma forma humana dada a uma realidade divina, é totalmente impossível quando comparada à realidade neotestamentária. O próprio Tillich atenta para os perigos inerentes às interpretações dessa natureza: “se, contudo, estes termos forem abusados no sentido de sugerir duas igrejas distintas, o resultado é ou uma desvalorização da igreja empírica aqui e agora, ou uma rejeição da igreja invisível como ideal irrelevante. Ambas as conseqüências se fizeram sentir em várias fases da história do protestantismo. A primeira conseqüência se manifestou em certos movimentos pneumáticos, a segunda no protestantismo liberal” (Id., *Ibid.*, p. 617). Sobre esse assunto: Hans KÜNG, *A igreja*, p. 10-18. v. 2; Emil BRUNNER. *O equívoco sobre a igreja*, p. 13-22.

²¹ Paul TILLICH, *TS*, p. 615.

diretamente relacionada com a essência do protestantismo que, como ressalta Richard Shaull, foi expressa com exatidão através de uma frase latina por algumas igrejas da tradição calvinista: *ecclesia reformata semper reformanda*. Richard Shaull observa que:

qualquer igreja que é produto da Reforma merece esse nome somente se é capaz de vencer o impulso inerente a todas as instituições humanas, para a auto-preservação, e somente se ousar reformar-se de tempos em tempos, a fim de responder criativamente aos desafios apresentados por novas situações históricas²².

A Reforma Protestante possui um caráter essencialmente secular. Segundo Peter Berger, ela polarizou a realidade entre “uma divindade radicalmente transcendente e uma humanidade radicalmente ‘decaída’ que, ipso facto, está desprovida de qualidades sagradas²³”. Berger afirma que pela primeira vez na história, as legitimações religiosas do mundo perderam sua plausibilidade não apenas para uns poucos intelectuais e outros indivíduos marginais, mas para amplas massas de sociedades inteiras²⁴. As instituições, segundo a essência do protestantismo, perdem a sua aura sagrada, já não podem pretender ser eternas e por isso podem ser criticadas²⁵. Pela Reforma ter traçado uma divindade radicalmente transcendente, isto é, o Deus que não habita as instituições e os espaços sagrados, ela fez com que setores da sociedade e da cultura fossem subtraídos do domínio das instituições e dos símbolos religiosos²⁶. Como coloca Rubem Alves:

O sagrado e a verdade não habitam as instituições, mas invadem nosso mundo através da consciência. Isso é subversão. Lutero colocou o mundo de cabeça para baixo. Se o Espírito de Deus não é monopólio de instituições, não é gerenciado por organizações, não é distribuído

²² Richard SHAULL, *A Reforma protestante e a teologia da libertação*, p. 87.

²³ Peter L. BERGER, *O dossel sagrado*, p. 124.

²⁴ Id., *Ibid.*, p. 137.

²⁵ Rubem ALVES, *Dogmatismo e tolerância*, p. 24; Rubem ALVES, *Protestantismo e repressão*, p. 40-41; Hans KÜNG, *A igreja*, 122-123.

²⁶ Essa é a definição usada por Peter Berger para "secularização" (Peter L. BERGER, *O dossel sagrado*, p. 119).

por burocracias, todas elas perdem a sua aura sagrada. Não podem mais pretender ser eternas²⁷.

Isso faz com que a eclesiologia protestante seja totalmente distinta da eclesiologia católica: na eclesiologia católica Deus é mediado pelo "espaço", pela instituição; a igreja é entendida como *sacramento*. Na eclesiologia protestante, porém, Deus está na história e não é mediado por nenhuma instituição humana, isto é, Deus é totalmente transcendente²⁸ e, para usar expoentes protestantes como Kierkegaard, Rudolf Otto e Karl Barth, Deus é o "totalmente outro". Desta forma, a eclesiologia protestante pode ser descrita como uma eclesiologia histórica²⁹, ou seja, a instituição é sempre um produto da história rumo à construção do Reino de Deus. Como ressalta Tillich:

Este é exatamente o ponto em que o abismo entre o protestantismo e o catolicismo romano parece intransponível. A Igreja Romana aceita (pelo menos em princípio) a crítica a qualquer um de seus membros, inclusive ao "vigário de Cristo", o próprio papa, mas não aceita uma crítica a si mesma como instituição, a suas decisões doutrinárias, a suas tradições rituais, a seus princípios morais e a sua estrutura hierárquica. Ela julga à base de sua perfeição institucional, mas esta base em si não é julgada. O protestantismo não pode aceitar a reivindicação de santidade para suas igrejas, se santidade equivaler a perfeição institucional. A

²⁷ Rubem ALVES, *Dogmatismo e tolerância*, p. 24.

²⁸ Como observa Tillich, "o princípio protestante da distância infinita entre o divino e o humano solapa a reivindicação absoluta de qualquer expressão doutrinária do Novo Ser" (Paul TILLICH, *TS*, p. 627), o que, na verdade, é idêntico à tão conhecida insistência kierkegaardiana de Karl Barth na "infinita diferença qualitativa entre Deus e o ser humano". Aqui cabe, ainda que de passagem, um voto favorável a Karl Barth, que tem sido alvo de apressadas interpretações reducionistas. Embora possa ser enquadrado como representante de uma posição exclusivista, ele o é de uma "forma mais aberta do que em geral se pensa" (Rudolf von SINNER, *Confiança e convivência*, p. 121). É totalmente exequível uma visão mais positiva da teologia barthiana, a qual representou um protesto profético (portanto libertador!) contra o caráter religioso do nacional-socialismo. Não é possível compreendê-lo, isto é, fazer justiça a seu pensamento e à sua reflexão teológica, sem antes entender o contexto social em que se dá o seu denodado testemunho "contra um Estado que, sendo totalitário, não podia reconhecer outra tarefa, proclamação e ordem senão a sua própria, outro deus senão a si mesmo; que, quanto mais se desenvolvia esse Estado, tanto mais passava à opressão da igreja como tal, à eliminação de todo direito humano e de toda liberdade humana de todas as áreas" (Karl BARTH, *How My Mind Has Changed*, p. 413).

²⁹ Paul Tillich afirma que, apesar do protestantismo ter nascido da luta pela liberdade profética da autocrítica, ele acabou perdendo essa liberdade no período da ortodoxia teológica, embora sempre de novo a tenha recobrado (Paul TILLICH, *TS*, p. 627).

igreja santa é a igreja distorcida, e isto significa qualquer igreja no tempo e no espaço³⁰.

Uma outra categoria, em perfeita harmonia com o conceito de Comunidade Espiritual de Tillich, é a elaboração do já conhecido *princípio protestante*. Para Tillich, “o princípio protestante é a reafirmação do princípio profético em seu ataque contra uma igreja que se considerava absoluta e que, por isso, se encontrava demoniacamente deformada³¹”. O princípio protestante é exatamente aquele elemento que se contrapõe a qualquer tentativa de elevação de uma realidade condicionada a um caráter incondicional³². Por princípio, Tillich entende a representação de um elemento dinamizador da realidade histórica³³. Assim, a teologia protestante, em nome do princípio protestante, protesta contra a identificação da preocupação última do ser humano com qualquer criação da igreja, na medida em que essas criações também são expressões condicionadas³⁴.

Rubem Alves aponta que o Protestantismo, isto é, o princípio protestante³⁵, no seu momento original, foi a “explosão de um grito reprimido de liberdade³⁶”. Contudo, Alves ressalta, assim como Paul Tillich e Max Weber, que a história do protestantismo tem sido uma permanente traição ao princípio protestante. A liberdade íntima, isto é, o individualismo protestante, torna desnecessário e impossível o protesto profético, dirigido contra as estruturas³⁷. Trata-se do conformismo com a situação proletária e a ideologização do próprio princípio protestante. Isto é, para estes, a Reforma, com toda sua ênfase no indivíduo, acabou por ensejar um conformismo que, no nível social, funcionaria como um mascaramento e justificação da situação de repressão³⁸. É a partir

³⁰ Paul TILLICH, *TS*, p. 619.

³¹ Id. *Ibid.*, p. 234.

³² Eduardo Gross observa que a “elevação da realidade finita a uma pretensa infinitude é chamada por Tillich de *hybris*, e representa por excelência o objeto da crítica efetuada pelo princípio protestante” (Eduardo GROSS, *A concepção de fé de Juan Luis Segundo*, p. 211). Remeto aqui para Paul TILLICH, *TS*, p. 343-345, onde o conceito é abordado pelo próprio autor.

³³ Eduardo GROSS, *A concepção de fé de Juan Luis Segundo*, p. 209.

³⁴ Paul TILLICH, *TS*, p. 53.

³⁵ Obviamente, o *princípio protestante* não é uma elaboração teológica de Alves, mas do próprio Tillich.

³⁶ Rubem ALVES, *Protestantismo e repressão*, p. 41.

³⁷ Id., *Ibid.*, p. 48.

³⁸ Se por um lado, como aponta Tillich, o princípio protestante representou um “grito reprimido de liberdade”, por outro, destacando, por exemplo, toda a contribuição da sociologia de Max Weber, o

dessa perspectiva que Alves define o ser humano como um ser histórico³⁹. Como um ser que se constrói na história, a linguagem criada por esse ser também é histórica. Ela contém “a interpretação da mensagem e do desafio que este lança ao mundo, as suas possibilidades, a sua direção e a sua função no mundo⁴⁰”. A característica dessa linguagem, assim como o princípio protestante, é a negação, o protesto e, desta forma, a esperança. Rubem Alves fala da necessidade da construção de uma nova linguagem que ofereça recursos para o trabalho de libertação do homem⁴¹, assim como da desideologização da teologia, o que está em estreita relação com aquilo que foi chamado por Juan Luis Segundo de “libertação da teologia⁴²”.

A definição de Tillich de Comunidade Espiritual e de princípio protestante fornece bases para a não identificação da realidade última, isto é, o Sagrado, com qualquer instituição que, por mais que reclame para si participar dessa realidade, participa também, como instituição social, de todas as ambigüidades da vida humana. Como ele mesmo diz, “a *falsa religio* não é idêntica a determinadas religiões históricas, mas às tentativas de auto-salvação em cada religião, inclusive no cristianismo⁴³”. Perfeitamente associada com o princípio protestante, a Comunidade Espiritual de Tillich implica, contra toda absolutização, uma crítica fundamental pela qual o caráter sempre dinâmico da realidade eclesial deve servir como um elemento restritivo de uma realidade estática, conformista e legitimadora do *status quo*. Portanto, não somente permite uma abertura favorável às outras religiões como também favorece uma prática que tem sido o eixo hermenêutico da teologia latino-americana reconhecida em sua expressão libertadora⁴⁴. O que

individualismo protestante termina por ensejar uma compreensão alienada do mundo, onde as forças que dominam a sociedade ganham o *status* de instituídas por Deus (Rubem ALVES, *Protestantismo e repressão*, p. 47-48).

³⁹ Rubem ALVES, *Da esperança*, p. 45.

⁴⁰ Id., *Ibid.*, p. 46.

⁴¹ Id., *Ibid.*, p. 80.

⁴² Como bem coloca Juan Luis Segundo: “parece, portanto, elementar que o círculo hermenêutico de uma teologia libertada e libertadora deva passar pela suspeita sistemática de que tanto a teologia vivida, como sua expressão acadêmica, têm sido desviadas para finalidades massivas, com sua correspondente distorção de conteúdos. Pareceria, também, que, operativamente falando, uma teologia da libertação deveria ter como tarefa devolver, quanto possível, à fé cristã sua autenticidade, já que essa fé foi convertida hoje, pelas tendências mencionadas, ou infantilismo e submissão à ordem estabelecida” (Juan L. SEGUNDO, *Libertação da teologia*, p. 252).

⁴³ Paul TILLICH, *TS*, p. 378.

⁴⁴ Interessante é a leitura feita por Eduardo Gross, que procura aproximar a reflexão teológica de Juan Luis Segundo com o pensamento de Paul Tillich (Eduardo GROSS, *A concepção de fé de*

Tillich propõe com isso, além do que se tem discutido até aqui, é a superação da religião pela Presença Espiritual através do princípio protestante e, conseqüentemente, “a vitória sobre as ambigüidades da religião, sua profanização e demonização⁴⁵”. Aqui, torna-se necessário, no entanto, esclarecer o que Tillich entende por Presença Espiritual⁴⁶. Com a elaboração deste conceito Tillich quer designar o primeiro símbolo a expressar a vida sem ambigüidade que está em correlação direta com as ambigüidades da vida sob a dimensão do espírito, embora, por causa da unidade multidimensional da vida, se refira indiretamente a todos os âmbitos. A Presença Espiritual é a criadora da Comunidade Espiritual no mundo⁴⁷. O espírito, por sua vez, designa aquela função da vida que caracteriza o ser humano como humano e que se torna efetiva na moralidade, na cultura e na religião. Ele é uma dimensão da vida que “une o poder de ser com o sentido de ser⁴⁸”. A Presença Espiritual é, portanto, o conceito utilizado por Tillich para designar o Espírito de Deus, a presença da vida divina na criatura. Como ele mesmo afirma, “o Espírito divino é o ‘Deus presente’⁴⁹”. Ora, a corporificação concreta da Presença Espiritual é chamada por Tillich de *substância católica*⁵⁰. Aqui entra a relação estreita existente entre o princípio protestante e a substância católica. A substância católica representa a institucionalização de um espírito vivo, enquanto que o princípio protestante impede a metamorfose dessa substância católica numa realidade absoluta em si⁵¹. Portanto, a fim de não se incorrer no

Juan Luis Segundo, p. 176-244). Para Tillich, a igreja, enquanto Comunidade Espiritual, plenamente identificada como uma comunidade de amor, ainda que dentro das ambigüidades da vida, dirige sua palavra profética a todas as formas de desumanidade e injustiça, ajudando as vítimas de uma estrutura social distorcida, de doenças e catástrofes naturais a experienciar a comunidade de amor e a obter os bens materiais que sustentem suas potencialidades humanas (Paul TILLICH, *TS*, p. 628-629), pois “todo ato de amor é, ao mesmo tempo, um juízo contra aquilo que nega o amor” (Id., *Ibid.*, p. 629). Assim, o princípio protestante é instrumento de libertação não somente de situações limites extrínsecas à realidade das igrejas, como também (e talvez principalmente) de situações limites intrínsecas à realidade delas.

⁴⁵ Id., *Ibid.*, p. 687. Assim como explicita Tillich, a reivindicação de ser o próprio sagrado é o que torna as religiões demoníacas (Id., *Ibid.*, p. 561).

⁴⁶ É importante destacar ainda que Tillich emprega a palavra “presença” numa conotação arcaica, apontando para o lugar em que se encontra um soberano ou um grupo de altos dignitários. Ao empregar esta palavra ele o faz indicando que ela deve expressar a presença divina na vida da criatura (Id., *Ibid.*, p. 564).

⁴⁷ Enio R. MUELLER, *O sistema teológico*, p. 90.

⁴⁸ Paul TILLICH. *TS*, p. 567.

⁴⁹ Id., *Ibid.*, p. 564.

⁵⁰ Id., *Ibid.*, p. 687-688.

⁵¹ Cf., por exemplo, a argumentação de Eduardo Gross acerca deste assunto (Eduardo GROSS, *Religião, ontologia e política na obra inicial de Paul Tillich*, p. 165-187).

risco de uma demonização da própria substância católica, ela precisa estar conjugada e correlacionada com o princípio protestante⁵².

O princípio protestante, bem como a busca da vida sem ambigüidade, isto é, a busca pela Presença Espiritual, se dirige, portanto, contra a ambigüidade do sagrado e do demoníaco no âmbito religioso⁵³. Ora, se as religiões não podem ser o aprisionamento do sagrado nem uma pretensa reivindicação de um caráter absoluto, então todas elas precisam levar no cerne de seus discursos a crítica fundamental do princípio protestante. Obviamente, o princípio protestante não se restringe às igrejas da Reforma, apesar de Tillich entender o protestantismo como a concretização histórica especial de um princípio universalmente significativo⁵⁴. Pelo contrário, ele se estende a todas as religiões de transcendência que de alguma forma são tocadas por uma preocupação última. Ainda que com isso se possa incorrer no risco de dar um passo além do dado pelo próprio Tillich em sua *Teologia Sistemática*, este princípio, correlacionado com a substância católica, leva a uma relativização da própria estrutura religiosa enquanto ambígua. Não se pode mais pretender a apologia de uma estrutura com caráter absoluto. Pelo contrário, o princípio protestante implica a denúncia de toda a forma de *hybris* e de toda alienação humana que tende a “engaiolar⁵⁵” o absoluto em estruturas humanas. Ora, esta relativização, tão indispensável para qualquer aspiração de diálogo onde o outro deve ser considerado como elemento interlocutor, é já um enorme passo, tendo em vista a patologia cristã de se considerar normativamente absoluto⁵⁶.

2. A automanifestação de Deus em Jesus como o Cristo: abertura para a revelação de Deus em outras religiões

Tillich observa que a busca pelo *Novo Ser* é universal e pode ser encontrada em todas as religiões, porque a condição humana e a vitória ambígua sobre ela são universais. Obviamente, essa busca pelo Novo Ser é diferente,

⁵² Paul TILLICH, *TS*, p. 472.

⁵³ Id., *Ibid.*, p. 559.

⁵⁴ Cf., por exemplo, Eduardo GROSS, *A concepção de fé de Juan Luis Segundo*, p. 215.

⁵⁵ Lembrando aqui de Rubem Alves, “fato é que a história do cristianismo está cheia de gaiolas” (Rubem ALVES, *Dogmatismo e tolerância*, p. 11).

⁵⁶ Sobre essa patologia absolutista ou, na linguagem tillichiana, *demonização* (Paul TILLICH, *TS*, p. 559-563), é sempre bom lembrar o controvertido teólogo John Hick (cf., por exemplo, John HICK, *O caráter não-absoluto do cristianismo*, p. 11-43).

mutatis mutandis, de religião para religião e de cultura para cultura. Afirma que, correlativamente, o Novo Ser pode ser buscado de duas formas: acima da história, isto é, através de uma busca de caráter não histórico, ou pode ser entendido como alvo da história, ou seja, como uma busca de caráter histórico⁵⁷.

O cristianismo, que caracterizou uma busca pelo Novo Ser de caráter histórico, é aquele que aponta para o Cristo como o Novo Ser, isto é, Cristo como “aquele que aporta o novo estado de coisas⁵⁸”. O próprio título *Cristo* não deixa dúvida a esse respeito, pois ele designa aquele que traz o novo *éon*. O símbolo Cristo se direciona para o Reino de Deus, ou seja, de modo fragmentário e por antecipação ele representa toda expectativa escatológica (*já*), embora sob as condições da situação existencial (*ainda não*)⁵⁹. É importante indicar aqui que o termo *ser*, para Tillich, é designado como aquilo que é determinado por uma preocupação última, incondicional, total e infinita:

O termo “ser”, nesse contexto, não designa existência no tempo e no espaço. A existência é continuamente ameaçada e salva por coisas e eventos que não são de preocupação última para nós. O termo “ser” significa a totalidade da realidade humana, a estrutura, o sentido e a finalidade da existência⁶⁰.

Para Tillich, o Novo Ser diz respeito a um ser essencial que supera as ambigüidades da vida e que rompe o abismo entre essência e existência. O Novo Ser é aquele que “vence a alienação da existência efetiva e concreta⁶¹”. Obviamente, Tillich identifica o Novo Ser com o Cristo, isto é, Cristo como o ser que possui a qualidade do Novo Ser para além da ruptura entre o ser essencial e o ser existencial, vencendo, desta forma, toda alienação que pertence às ambigüidades da vida humana⁶². Porém, Jesus como o Cristo não diz respeito à unidade pessoal de uma natureza divina e uma natureza humana, unidade esta

⁵⁷ Paul TILLICH, *TS*, p. 378.

⁵⁸ Id., *Ibid.*, p. 388. Cf., por exemplo, a abordagem de Eduardo Gross (Eduardo GROSS, *A concepção de fé de Juan Luis Segundo*, p. 224-227).

⁵⁹ Paul TILLICH, *TS*, p. 407-408.

⁶⁰ Id., *Ibid.*, *TS*, p. 31.

⁶¹ Como ele observa: “o Novo Ser pareceu numa vida pessoal e, para a humanidade, não poderia ter aparecido de outra forma, porque as potencialidades do ser só são completamente efetivas numa vida pessoal” (Id., *Ibid.*, p. 409).

⁶² Como ressalta: “tudo isso está implícito no título ‘Cristo’, nome com que o cristianismo designa o portador do Novo Ser em sua manifestação final” (Id., *Ibid.*, p. 380).

muito criticada pelo próprio Tillich, mas à unidade eterna de Deus e ser humano como uma realidade histórica. Trata-se da automanifestação do Novo Ser encarnando-se no homem Jesus e fazendo deste o Cristo⁶³. Tillich quer, com isso, eliminar o conceito das “duas naturezas” de Cristo através da elaboração de conceitos relacionais (“unidade eterna Deus-ser humano” ou “Eterno Deus-humanidade”) que tornam compreensível a imagem dinâmica de Jesus como o Cristo⁶⁴. É essa unidade essencial entre Deus e humanidade que Tillich quer resgatar ao situar o Novo Ser em Cristo. O Novo Ser está presente em Cristo como uma antecipação da expectativa escatológica, ou seja, a realização escatológica, a plenitude e o fim da história⁶⁵. Paul Tillich defende a expressão do Novo Ser em Jesus como o Cristo em três momentos: a) *nas palavras*, isto é, Cristo não é apenas um mestre religioso como o quis a teologia liberal do século XIX. As palavras de Jesus só têm o poder de criar o Novo Ser porque Jesus como o Cristo é a Palavra; b) *nas ações*, pois não são as ações de Jesus propriamente ditas que fazem de Jesus o Cristo, mas o ser do qual procedem estas ações; c) *nos seus sofrimentos*, isto é, como suas palavras e ações, os sofrimentos são expressões do Novo Ser que se manifestam nele⁶⁶. Estes três momentos estão intimamente correlacionados e apontam para um caráter único, isto é, o caráter de que o Cristo, como aquele que aporta o novo estado de coisas, transcende as barreiras da existência terrena do homem Jesus⁶⁷.

Cristo, como o Novo Ser, não é alienado, mas representa a plenitude do ser. Isso implica um sentido objetivo para a salvação⁶⁸ como “cura”, pois o ato

⁶³ Id., Ibid., p. 597.

⁶⁴ Id., Ibid., p. 434. Carl Braaten capta bem essa crítica de Tillich: “em Calcedônia, a Igreja estava certa ao rejeitar as formulações heréticas do eutiquianismo e do nestorianismo, bem como do arianismo e do apolinarismo. Todavia, sua própria fórmula ‘duas naturezas – uma pessoa’, como afirmação positiva, está aberta a sério questionamento. Ela dá forma racional a um mito impossível, que diz que uma pessoa divina vinda do céu se une a uma pessoa terrena. Para Tillich, a essência da encarnação não é esse mito, e sim o paradoxo da aparição divindade-humanidade essencial” (Carl E. BRAATEN, A pessoa de Jesus Cristo. In: Carl E. BRAATEN; Robert W. JENSON. (Ed.), *Dogmática cristã*, p. 499).

⁶⁵ Paul TILLICH. *TS*, p. 408-409.

⁶⁶ Id., Ibid., p. 410-414.

⁶⁷ Assim também ressalta com precisão Reinhold Bernhardt: “Tillich distingue claramente entre o *Logos* como autodespojamento de Deus e sua manifestação histórica em Jesus de Nazaré” (Reinhold BERNHARDT, *Teologia da trindade como fundamento de uma teologia protestante das religiões*, p. 67).

⁶⁸ Como observa Tillich, o conceito salvação, de *salvus*, “curado”, “significa reunir aquilo que está alienado, dar um centro àquilo que está disperso, superar a ruptura entre Deus e o ser humano, entre o ser humano e seu mundo, e no interior do próprio ser humano. A partir desta interpretação

salvífico é exatamente o ato que retira o homem de seu estado de alienação e o coloca em conformidade com o Novo Ser, curando-o das ambigüidades da existência humana⁶⁹. Porém, como já foi explicitado, o Novo Ser não se encontra limitado ao ser, isto é, à existência do homem Jesus. Aqui há uma abertura fantástica, pois Tillich não nega, desta forma, eventos revelatórios paralelos intimamente ligados ao aparecimento de Jesus como o Cristo⁷⁰. A revelação, nas palavras de Tillich, “é a manifestação daquilo que nos diz respeito de forma última, porque é o fundamento de nosso ser⁷¹”. Enquanto manifestação extática do Fundamento do Ser em acontecimentos, pessoas e coisas, a revelação não é, para Tillich, uma informação a respeito de coisas divinas⁷². Essas manifestações “são eventos salvíficos em que está presente o poder do Novo, embora ele só esteja presente de forma preparatória, fragmentária e sempre suscetível à distorção demoníaca⁷³”. Apesar da história da revelação ter como eixo central o evento de Jesus como o Cristo⁷⁴, Tillich não impede o aparecimento de uma *revelação preparatória*, isto é, uma linha que conduz até ele, e de uma *revelação recebida*, uma linha que parte dele⁷⁵. Como ele mesmo ressalta:

Qual é, pois, o caráter peculiar da cura através do Novo Ser em Jesus como o Cristo? Se aceitamos Jesus como o salvador, o que significa a salvação através dele? A resposta não pode limitar-se a dizer que não existe salvação fora dele, mas deve afirmar que Jesus como o Cristo é

de salvação é que se desenvolveu o conceito do Novo Ser. Salvação é a saída do antigo ser e a transferência para o Novo Ser” (Paul TILLICH, *TS*, p. 451).

⁶⁹ Id., *Ibid.*, p. 450-455.

⁷⁰ Esse é um ponto em que Tillich radicalmente diverge da concepção barthiana de que Cristo, enquanto a Palavra eterna de Deus, é a única revelação de Deus ao homem, o único ponto de contato entre o transcendente e o imanente, isto é, o ponto que vence todo o paradoxo entre Deus e o ser humano: “só nele, a Palavra de Deus feita carne, o o verdadeiramente novo penetra a vida humana e não um ponto culminante que aparece em uma linha de desenvolvimento, tampouco a realização suprema de uma potencialidade geral; mas algo novo no sentido estrito, algo até agora desconhecido porque se achava escondido. Jesus Cristo, em quem a revelação se acha presente e ativa, é uma realidade concreta para a qual não existe analogia. A revelação se dá, simples e plenamente, de uma vez por todas” (Hugh R. MACKINTOSH, *Teologia moderna*, p. 292).

⁷¹ Paul TILLICH, *TS*, p. 123.

⁷² Aqui também, não poderia deixar de observar como se torna sumamente relevante para a nossa argumentação a frase de Tillich: “onde está a revelação, está a salvação” (Id., *Ibid.*, p. 451).

⁷³ *Ib.*, *Ibid.*, p. 452.

⁷⁴ Como aponta Paul Tillich: “O cristo tampouco é um evento isolado que ocorreu em certo momento do passado; ele é o poder do Novo Ser que prepara sua manifestação decisiva em Jesus como o Cristo ao longo de toda a história precedente e se efetiva como o Cristo ao longo de toda a história subsequente” (Id., *Ibid.*, p. 464).

⁷⁵ *Ib.*, *Ibid.*, p. 451.

o critério último de todo o processo de cura e salvação [...] Portanto, onde quer que exista um poder salvador na humanidade, deve ser julgado pelo poder salvador em Jesus como o Cristo⁷⁶.

Apesar de ser normativo para o cristianismo, este não pode “reivindicar abranger completamente o alcance ontológico da automanifestação do ser-em-si⁷⁷”. Expondo sobre o caráter tríplice da salvação, Tillich fala de três elementos constitutivos. O primeiro elemento é o da salvação como participação no Novo Ser. Assim, a salvação implica uma conversão da alienação, da *hybris* e da concupiscência. O segundo elemento é a salvação como aceitação do Novo Ser. Aqui entra a discussão de Tillich sobre a problemática da justificação em que Deus aceita como não alienados aqueles que, na verdade, estão alienados e os integra à unidade com ele, que se manifesta no Novo Ser em Cristo. Por fim, o terceiro elemento é o da salvação como transformação pelo Novo Ser, onde tanto o cristão individual quanto a igreja, tanto o âmbito religioso como o secular, são objetos da obra santificadora do Espírito divino, que é a realidade do Novo Ser. Estes três elementos são correlacionados, respectivamente, com os já conhecidos conceitos regeneração, justificação e santificação⁷⁸. Todos os seres humanos, afirma Tillich, “participam, em certa medida, deste poder curativo do Novo Ser⁷⁹”. É por isso mesmo que se pode notar na reflexão de Tillich uma abrangência mais ampla da presença do *Logos* e do Espírito de Deus, isto é, uma abrangência mais ampla da Presença Espiritual para além dos limites do cristianismo. Essa Presença Espiritual, embora deva ser entendida de acordo com o seu eixo central (Cristo), diz respeito não somente à história do cristianismo, mas à própria história da humanidade⁸⁰.

⁷⁶ Ib., *Ibid.*, p. 452-453. Aqui, se nota uma posição claramente inclusivista por parte do autor. Mesmo sabendo das implicações que, por vezes, podem parecer demasiadamente reducionistas, há uma forte possibilidade de enquadramento do pensamento tillichiano num sistema inclusivista que, talvez, esteja muito próximo, *mutatis mutandis*, ao pensamento teológico dos “cristãos anônimos” de Karl Rahner.

⁷⁷ Reinhold BERNHARDT, *Teologia da trindade como fundamento de uma teologia protestante das religiões*, p. 68.

⁷⁸ Paul TILLICH. *TS*, p. 460-464.

⁷⁹ Ib., *Ibid.*, p. 452.

⁸⁰ Como observa Bernhardt: “O Espírito de Deus tem um alcance maior do que a história dos efeitos produzidos pelo *Logos* encarnado. Ele constitui o campo de força que estava criativamente atuante desde o início do processo cósmico, em que Jesus viveu e pelo qual ele estava inspirado, mas que de modo algum está vinculado de maneira exclusivista à sua presentificação” (Reinhold

Toda essa discussão até aqui está harmoniosamente relacionada com o já citado conceito de Reino de Deus, “o símbolo mais importante e mais complexo do pensamento cristão⁸¹”, e, portanto, não pode desprezá-lo. O Reino de Deus tem, conforme a abordagem de Tillich, um caráter duplo: um aspecto intra-histórico e um trans-histórico. Ele está correlacionado com outros dois símbolos, a Presença Espiritual e a Vida Eterna. Enquanto intra-histórico, ele participa da dinâmica da história, manifestando-se através da Presença Espiritual; enquanto trans-histórico, responde às perguntas implícitas nas ambigüidades da dinâmica da história, identificando-se com a Vida Eterna. O Reino de Deus é, portanto, uma resposta à pergunta pelo sentido da história. Sendo uma resposta positiva e adequada ao sentido da história ele é, necessariamente, uma realidade imanente e transcendente⁸². O Reino de Deus, assim como a Presença Espiritual e a Vida Eterna, não se identifica com as igrejas, mas as transpassa indicando sua presença para além de seus limites estabelecidos institucionalmente. O Reino de Deus é um símbolo social, que abarca o destino da vida do universo. Ele atua na história, mas está acima da história⁸³. Ele é, portanto, assim como a Comunidade Espiritual, oculto e manifesto. Como a Comunidade Espiritual é a comunidade do Novo Ser, e a “essência espiritual das igrejas visíveis”, ela transcende substancialmente os limites das igrejas, não sendo idêntica a elas. Ela aponta para a Presença Espiritual, algo como que para além da igreja visivelmente constituída. Desta forma, Tillich faz distinção entre dois tipos de comunidades: *comunidades manifestas* e *comunidades latentes*⁸⁴. As igrejas representam a Comunidade Espiritual numa auto-expressão religiosa manifesta. Já a Comunidade Espiritual latente se dá antes do encontro com a revelação central, isto é, o Cristo como o Novo Ser por excelência⁸⁵. Nas comunidades latentes existe o impacto da Presença Espiritual na fé e no amor, ainda que falte a elas a união transcendente da vida sem ambigüidade tal qual se manifesta na fé e no

BERNHARDT, *Teologia da trindade como fundamento de uma teologia protestante das religiões*, p. 68).

⁸¹ Paul TILLICH. *TS*, p. 790.

⁸² *Ib.*, *Ibid.*, p. 790-793.

⁸³ *Ib.*, *Ibid.*, p. 565.

⁸⁴ Aqui cabe dizer que o próprio Tillich atenta para a diferença entre Comunidade manifesta e latente e a terminologia da Reforma para igreja visível e invisível (Cf. Paul TILLICH. *TS*, p. 615). Sobre o assunto: Reinhold BERNHARDT, *La pretensión de absolutez del cristianismo*, p. 154-162.

⁸⁵ Paul TILLICH, *TS*, p. 605-606.

amor do Cristo⁸⁶. Como bem coloca Gottfried Brakemeier, teólogos como Tillich insistiram em “que Jesus Cristo não é a única revelação de Deus, antes e definitiva e, por isso, normativa⁸⁷”. Segundo Brakemeier, essa foi a razão pela qual Tillich pôde falar numa igreja latente, não coincidente com as fronteiras das igrejas constituídas, ou melhor, uma igreja como que transeclesiástica⁸⁸. Com isso, como ressalta Reinhold Bernhardt, torna-se possível “olhar para as configurações da revelação de Deus em outras religiões⁸⁹”. Isso porque, também nelas, pode haver o impacto da Presença Espiritual, a qual não se restringe de maneira *exclusiva* às igrejas cristãs.

Considerações finais: com Tillich e para além dele

Paul Tillich representa um momento em que a teologia começava a olhar para fora dos limites estabelecidos pela “pretensão de absolutez do cristianismo”. Por vezes torna-se perceptível uma luta constante entre a forma tradicional exclusivista do pensamento teológico cristão e sua sensível, ainda que latente, abertura dialogal para com outras formas construídas de se sentir o sagrado através da Presença Espiritual.

Ainda que aqui se tenha adotado a percepção de Bernhardt acerca de uma classificação para a teologia de Tillich, é sempre perigosa essa tentativa. Porém, é inegável que, como ficou claro no decorrer deste trabalho, há no sistema teológico de Tillich uma abertura positiva em relação às religiões. O caráter profético de sua obra, bem representada através do princípio protestante, implica uma não absolutização de qualquer expressão de religiosidade – e isso não exclui desta crítica a igreja cristã! Tillich rompe com o monopólio da revelação de Deus apenas no evento Cristo abrindo possibilidades de *revelações preparatórias* através da Presença Espiritual. O *Logos* não é mais propriedade da

⁸⁶ *Ib.*, *Ibid.*, p. 606.

⁸⁷ Gottfried BRAKEMEIER, *Fé cristã e pluralidade religiosa*, p. 26. Aqui uma clara divergência entre a visão de Gottfried Brakemeier e a de outros autores citados ao longo deste trabalho, como, por exemplo, o já citado Dupuis (Jacques DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 260-261) que classifica a cristologia de Tillich como normativa. No entanto, não cabe aqui uma discussão mais profunda desta temática, já que extrapolaria os limites propostos para este trabalho. A reflexão de Brakemeier se mostrou relevante porque também parte de uma sensível abertura no pensamento tillichiano.

⁸⁸ Gottfried BRAKEMEIER, *Fé cristã e pluralidade religiosa*, p. 25-26.

⁸⁹ Reinhold BERNHARDT, *Teologia da trindade como fundamento de uma teologia protestante das religiões*, p. 68.

tradição cristã, mas ele age também fora dos limites do cristianismo. Tillich vence, assim, a luta travada contra o insensível, arrogante e cruel exclusivismo religioso. Como bem ressalta Bernhardt acerca da teologia de Tillich, “o Espírito de Deus tem um alcance maior do que a história dos efeitos produzidos pelo *Logos* encarnado⁹⁰”. Ainda que hoje tal percepção inclusivista seja alvo de não falsas críticas⁹¹, ela representou um primeiro passo para uma “revolução paradigmática⁹²” na teologia em relação às outras religiões. Porém, é preciso que a teologia, enquanto voz profética num mundo individualista e desumano, trilhe caminhos que vá além desse proposto por Tillich. É preciso, portanto, entender o espírito dialógico de Tillich e adentrar por caminhos que o tempo não o permitiu trilhar: com Tillich e para além dele. Como forma de manter sua criatividade e fidelidade ao tão denodado princípio protestante, é preciso que a teologia saiba responder aos desafios dos tempos atuais.

A globalização⁹³ é uma realidade que precisa ser encarada pelas igrejas e pela teologia. É um desafio para a teologia ser global, isto é, ter em vista toda a humanidade e todo o planeta, sem desconsiderar as peculiaridades e diferenças próprias dos diversos mundos subjacentes⁹⁴. Júlio de Santa Ana afirma, já no primeiro capítulo de seu livro *Ecumenismo e Liberação*, que a unidade de todos os seres humanos deve ser sobre a base de uma justiça compartilhada que “permitirá o desenvolvimento de uma sociedade mais humana, mais fraterna e mais disposta a repartir os bens e comungar os ideais⁹⁵”. Ainda que só se possa

⁹⁰ Reinhold BERNHARDT, *Teologia da trindade como fundamento de uma teologia protestante das religiões*, p. 68.

⁹¹ Como ressalta Hans Küng (Hans KÜNG, *Ser cristão*, p. 80), trata-se de uma maneira sutil de encampar o parceiro, de negar-lhe a identidade, de esmagá-lo mediante o abraço fraternal.

⁹² O termo “revolução”, bem como “paradigma”, está sendo usado de acordo com a filosofia da ciência de Thomas Kuhn. Como paradigma Kuhn entende “as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência” (Thomas S. KUHN, *A estrutura das revoluções científicas*, p. 13). O progresso da ciência apresentado por Thomas Kuhn pode ser descrito na seguinte ordem: pré-ciência; ciência normal; crise-revolução; nova ciência normal; nova crise. Uma revolução científica é caracterizada pela superação de um paradigma pelo surgimento de um novo.

⁹³ O termo globalização está aqui entendido conforme a definição de Milton Santos: “a globalização é, de certa forma, o ápice do processo de internacionalização do mundo capitalista” (Milton SANTOS, *Por uma outra globalização*, p. 23).

⁹⁴ Erhard S. GERSTENBERGER, *Teologias no Antigo Testamento*, p. 337.

⁹⁵ Júlio de SANTA ANA, *Ecumenismo e liberação*, p. 14.

falar de uma teologia das religiões em Paul Tillich por meio de “alusões⁹⁶”, na sua obra há mais do que razões suficientes para se romper com todo exclusivismo arrogante e absoluto. A fim de não se incorrer no risco de elaborar uma “teologia provinciana⁹⁷”, permanece o desafio da irrupção de uma fé dialógica que tenha algo a oferecer a um mundo totalmente marcado pelas divisões. Para tanto, os argumentos de Tillich continuam oferecendo formas de se sair do gueto da demonização e razões para se crer que o Sagrado é sempre maior que todas as criações humanas.

Referências bibliográficas

ALVES, Rubem. *Da esperança*. Campinas: Papirus, 1987.

_____. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. *Protestantismo e repressão*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1982.

BARTH, Karl. How my mind has changed. In: _____. *Dádiva e louvor: artigos selecionados*. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2006, p. 407-429.

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. *Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

BERNHARDT, Reinhold. *La pretensión de absolutez del cristianismo: desde la ilustración hasta la teología pluralista de la religión*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.

⁹⁶ Reinhold BERNHARDT, *Teologia da trindade como fundamento de uma teologia protestante das religiões*, p. 68.

⁹⁷ Paul TILLICH, *TS*, p. 472.

_____. Teologia da trindade como fundamento de uma teologia protestante das religiões. In: *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 44, n. 2, p. 58-72, 2004.

BRAATEN, Carl E. A pessoa de Jesus Cristo. In: BRAATEN, Carl E; JENSON, Robert W. (Ed.). In: *Dogmática cristã*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002, p. 455-551.

BRAKEMEIER, Gottfried. Fé cristã e pluralidade religiosa – onde está a verdade? In: *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 42, n. 2, p. 23-47, 2002.

BRANDT, Hermann. “Eu sou o caminho, a verdade e a vida”: a exclusividade do cristianismo e a capacidade para o diálogo com as religiões. In: *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 42, n. 2, p. 5-22, 2002.

BRUNNER, Emil. *O equívoco sobre a igreja*. 2. ed. São Paulo: Novo Século; Fonte Editorial, 2004.

BULTMANN, Rudolf. *Crer e compreender: ensaios selecionados*. São Leopoldo: Sinodal; IEPG, 2001.

DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999.

GERSTENBERGER, Erhard S. *Teologias no Antigo Testamento: pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2007.

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.

GROSS, Eduardo. *A concepção de fé de Juan Luis Segundo*. São Leopoldo: Sinodal, 2000.

_____. Religião, ontologia e política na obra inicial de Paul Tillich. In: *Numen*, Juiz de Fora, v. 1, n. 1, p. 165-187, dez. 1998.

HICK, John. O Caráter Não-Absoluto do Cristianismo. In: *Numen*, Juiz de Fora, v. 1, n. 1, p. 11-43, dez. 1998.

KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

KÜNG, Hans. *A igreja*. Lisboa: Moraes Editores, 1970. v. 2.

_____. *Ser cristão*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

MACKINTOSH, Hugh R. *Teologia Moderna: de Schleiermacher a Bultmann*. São Paulo: Novo Século, 2004.

MUELLER, Enio R; BEIMS, Robert W. (Org.). *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

SANTA ANA, Júlio de. *Ecumenismo e libertação: reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o Reino de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1987.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. 15. ed. Rio de Janeiro: Record, 2008.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Sobre a religião: discursos a seus menosprezadores eruditos*. São Paulo: Novo Século; Fonte Editorial, 2000.

SEGUNDO, Juan Luis. *Libertação da teologia*. São Paulo: Loyola, 1978.

SHAULL, Richard. *A reforma protestante e a teologia da libertação*. São Paulo: Livraria e Editora Pendão Real, 1993.

SINNER, Rudolf von. *Confiança e convivência: reflexões éticas e ecumênicas*. São Leopoldo: sinodal, 2007.

TEIXEIRA, Faustino. *Teologia das religiões: uma visão panorâmica*. São Paulo: Paulinas, 1995.

TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. 2 ed. São Leopoldo: Sinodal, 1980.

_____. *Teologia sistemática*. 5 ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

WESTHELLE, Vítor. *O Deus escandaloso: o uso e abuso da cruz*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2008.