

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

André Yuri Gomes Abijaudi

**RELIGIÃO E NAZISMO:
O SOCIALISMO RELIGIOSO COMO DENÚNCIA E OPOSIÇÃO AO
TOTALITARISMO EM PAUL TILLICH**



Juiz de Fora
2023

André Yuri Gomes Abijaudi

**RELIGIÃO E NAZISMO:
O SOCIALISMO RELIGIOSO COMO DENÚNCIA E OPOSIÇÃO AO
TOTALITARISMO EM PAUL TILLICH**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor. Área de concentração: Filosofia da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Frederico Pieper



Juiz de Fora
2023

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Abijaudi, André Yuri Gomes.

Religião e Nazismo: o socialismo religioso como denúncia e oposição ao totalitarismo em Paul Tillich / André Yuri Gomes Abijaudi. -- 2023.

241 p.

Orientador: Frederico Pieper

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2023.

1. Paul Tillich. 2. Socialismo Religioso. 3. Nazismo. 4. Totalitarismo. 5. Religião e política. I. Pieper, Frederico, orient. II. Título.

André Yuri Gomes Abijaudi

**RELIGIÃO E NAZISMO: O SOCIALISMO RELIGIOSO COMO DENÚNCIA E OPOSIÇÃO AO
TOTALITARISMO EM PAUL TILlich**

Tese apresentada ao
Programa de Pós-
graduação em
Ciência da Religião
da Universidade
Federal de Juiz de
Fora como requisito
parcial à obtenção do
título de Doutor em
Ciência da Religião.
Área de
concentração:
Filosofia da Religião.

Aprovada em 13 de Novembro de 2023.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Frederico Pieper - Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Cláudio de Oliveira Ribeiro
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Edson Fernando de Almeida
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Antonio Carlos Melo Magalhães
Universidade Estadual da Paraíba

Prof. Dr. Etienne Higuët
Université Catholique de Louvain

Juiz de Fora, 02/02/2024.



Documento assinado eletronicamente por **ETIENNE ALFRED HIGUET, Usuário Externo**, em 02/02/2024, às 15:58, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Frederico Pieper Pires, Professor(a)**, em 07/02/2024, às 14:28, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Claudio de Oliveira Ribeiro, Usuário Externo**, em 07/02/2024, às 15:28, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Edson Fernando de Almeida, Professor(a)**, em 07/02/2024, às 16:09, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Antonio Carlos de Me, Usuário Externo**, em 07/02/2024, às 16:40, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Uffj (www2.ufjf.br/SEI) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **1691535** e o código CRC **258C9358**.

*Para Rose Mary Gomes,
por sempre acreditar na educação e me ensinar a fazer o mesmo.*

AGRADECIMENTOS

Quem é o ser humano sem as dádivas da amizade, do amor e do companheirismo? É impossível viver só. Estamos rodeados de pessoas que nos atravessam a todo tempo e deixam suas marcas, quer positivas ou negativas – quase nunca de neutralidade. Assim, faz bem agradecer a quem nos motiva, anima, conforta, consola, incentiva... a quem acalenta o coração nos dias tenebrosos e a quem consegue sorrir conosco e compartilhar das alegrias e conquistas que vez ou outra a vida nos proporciona.

Assim, agradeço primeiro às pessoas que sempre estiveram comigo: minha mãe, Rose, sempre tão exigente com a educação de seus filhos e insistentemente nos incentivando na busca pelo conhecimento, sempre com uma dose de liberdade e responsabilidade. Ao Bruno, que é não apenas meu irmão, mas também meu melhor amigo e a quem devo muito por ser a pessoa que sou. À Fernanda, minha irmã mais velha, sempre tão carinhosa e dedicada em nos manter próximos e unidos. À Gabi, minha caçulinha, amiga, confidente e uma das pessoas mais humanas que já tive o prazer de conhecer; é um privilégio poder chamar cada um de vocês de família. Igualmente agradeço ao Nilton (sempre presente) e à Naty (sempre querida) por agregarem tanto em nossa casa.

Agradeço ao Fred que, ao longo dos últimos oito anos, foi muito mais do que orientador e professor. Foi amigo e companheiro de jornada. Obrigado por toda dedicação, paciência, compreensão e humanidade com que me orientou nesses anos todos. É impossível descrever em palavras o quanto você me agregou.

Ao professor Claudio Ribeiro, o primeiro a acreditar em minha vocação acadêmica e a me orientar nos primeiros passos para a pesquisa. Obrigado por toda a humanidade e humildade que você sempre transmitiu. Sua vida e seu legado inspiram.

Agradeço ao grupo de pesquisa ETER e, em especial, aos amigos Danilo, Elainy, Rondinele e Felipe, que foram sempre grandes incentivadores e apoiadores de minha pesquisa, estando presentes nos momentos mais importantes.

De forma especial, agradeço ao meu casal, Rachel e Conrado, pela amizade, apoio e paciência dedicada a mim, especialmente nos momentos mais difíceis. Obrigado por estarem tão presentes em minha vida!

À Larissa, cuja amizade foi um dos melhores presentes que recebi em 2022. Companheira pra tudo. Meu *kairos* pessoal.

À Isabella, por todo cuidado e carinho nos últimos tempos e por acreditar tanto em mim.

À Raylla, por ser tão presente e persistente, sempre demonstrando não abrir mão da minha companhia diária.

À Thais, minha melhor e mais antiga amiga. Obrigado por tudo (e por tanto).

À Pedrita, a melhor terapeuta. Gratidão por toda ajuda no autoconhecimento, amadurecimento e crescimento. Se hoje sou uma pessoa melhor, devo muito a você.

Ao amigo Moisés, pelo imenso coração e pela inspiração na vocação.

Ao amigo Wesley, em especial pelos livros emprestados.

Ao amigo Lucas, por todo compartilhamento e incentivo.

Por último, agradeço à CAPES pelo financiamento desta pesquisa e que, mesmo em tempos sombrios e de ataques contra as universidades e a ciência no Brasil, permaneceu de pé, possibilitando a concretização desta tese de doutorado.

Em todos os lugares, de todas as maneiras possíveis, nós, como indivíduos, devemos lutar contra as forças da destruição. Primeiro, em nós mesmos, depois, em nível de grupo. Devemos trabalhar por qualquer coisa que una as pessoas – mas em encontros onde o amor e a justiça se tornem criativamente um.

Paul Tillich

RESUMO

De forma geral, esta tese se objetiva a analisar a relação entre religião e política no pensamento de Paul Tillich, um dos mais renomados teólogos do século vinte. A obra de Tillich é caracterizada por construir-se nas fronteiras, como a teologia e a filosofia, elaborando um método próprio que busca correlacionar duas realidades distintas. De forma mais específica, a pesquisa se construiu em torno da compreensão do socialismo religioso, movimento do qual Tillich fez parte durante a década de 1920 na Alemanha, e para o qual contribuiu sistematicamente em sua elaboração conceitual. Contudo, a tese parte da hipótese, defendida no primeiro capítulo, que o socialismo construído por Tillich não é construído apenas por um amontoado de conceitos e teorias – embora tais conceitos sejam resultado de trabalho árduo e reflexão e leitura –, mas é também fruto das experiências, traumas e situações que vivenciou – em especial seu serviço como capelão do exército alemão na Primeira Guerra. Neste primeiro momento, a análise do conceito *kairos* como princípio de interpretação da história foi fundamental para análise do contexto alemão e da própria vida de Tillich. Em segundo lugar, buscamos analisar a obra *A Decisão Socialista*, publicada em 1933, e que foi o motivo formal da demissão de Tillich da cadeira professoral que ocupava na Universidade de Frankfurt. O livro teve sua circulação proibida pelo governo nazista e foi queimado em praça pública, resultando no exílio de Tillich para os EUA. Buscamos discutir os conceitos centrais da formulação socialista de Tillich, sua relação com o profetismo judaico, e o resgate do jovem Marx, a quem ele atribui significado maior do que o próprio marxismo. Em terceiro momento, procuramos analisar a relação entre religião e nazismo, observando a elaboração do conceito de religião de Tillich como *preocupação última* e procurando demonstrar como, do ponto de vista normativo, a religião deve ser compreendida como a apreensão do ser humano pelo incondicional. Por isso, a tese defende a ideia de que o nacionalismo religioso, de forma geral, mas tomando como exemplo o nazismo, é uma deturpação do sagrado, enquadrando-se na definição de idolatria como a usurpação do infinito por parte daquilo que é finito. O nazismo, como todo nacionalismo religioso idolátrico, traz consigo a perversão do sagrado e, por isso, resulta sempre em caos e destruição como consequências demoníacas. A partir disso, procuramos apontar novos caminhos para a superação dos projetos totalitários – quer políticos ou religiosos – procurando, também, evidenciar os desafios que se colocam no horizonte atual de toda decisão verdadeiramente socialista.

Palavras-chave: Paul Tillich. Socialismo Religioso. Nazismo. Totalitarismo. *Kairos*. Religião e política.

ABSTRACT

In general, this thesis aims to analyze the relationship between religion and politics in the thinking of Paul Tillich, one of the most renowned theologians of the twentieth century. Tillich's work is characterized by being built on borders, such as theology and philosophy, developing his own method that seeks to correlate two distinct realities. More specifically, this research was built around the understanding of religious socialism, a movement of which Tillich was part during the 1920s in Germany, and to which he systematically contributed in its conceptual elaboration. However, the thesis is based on the hypothesis, defended in the first chapter, that the socialism constructed by Tillich is not just a mere pile of concepts and theories, but is the result of the experiences, traumas, and situations he experienced – especially his service as a chaplain in the German army in the First War. At this first moment, the analysis of the *kairos* concept as a principle for interpreting history was fundamental for analyzing the German context and Tillich's own life. Secondly, we seek to analyze the book *The Socialist Decision*, published in 1933, which was the formal reason for Tillich's dismissal from the professorial chair he occupied at the University of Frankfurt. The book was banned from circulation by the Nazi government and was burned in public, resulting in Tillich's exile to USA. We seek to discuss the central concepts of Tillich's socialist formulation, his relationship with Jewish prophetism, and the rescue of the young Marx, to whom he attributes greater significance than Marxism itself. Thirdly, we seek to analyze precisely the relationship between religion and Nazism, observing the elaboration of Tillich's concept of religion as *ultimate concern* and seeking to demonstrate how, from a normative point of view, religion should be understood as the apprehension of the human being by the unconditional. Therefore, the thesis defends the idea that religious nationalism, in general, but taking Nazism as an example, is a distortion of the sacred, fitting the definition of idolatry as the usurpation of the infinite by that which is finite. Nazism, like all idolatrous religious nationalism, brings with it the perversion of the sacred and, therefore, always results in chaos and destruction as demonic consequences. From this, we seek to point out new ways to overcome totalitarian projects – whether political or religious – also seeking to highlight the challenges that arise on the current horizon of any truly socialist decision.

Keywords: Paul Tillich. Religious Socialism. Nazism. Totalitarianism. *Kairos*. Religion and politics.

LISTA DE ABREVIATURAS

ABR: Autobiographical Reflections of Paul Tillich / Reflexões autobiográficas de Paul Tillich

AEP: A Era Protestante (Introdução)

AIP: A ideia e o ideal de personalidade

ATR: Against the Third Reich / Contra o Terceiro Reich

BEH: Die Theologie des Kairos und die gegenwärtige geistige Lage (Offener Brief an Emanuel Hirsch vom 1. 10. 1934)

CBP: Christian Basis of a Just and Durable Peace / Base Cristã de uma Paz Justa e Duradoura

CM: Cristianity and Marxism / Cristianismo e Marxismo

CS: A Coragem de Ser

CT: A consciência transmoral

CWR: Christianity and the Encounter of the World Religions

DD: Das Dämonische Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte /

O Demônico: uma contribuição para o significado da História

DF: Dynamics of Faith / Dinâmica da Fé

DS: Die Sozialistische Entscheidung / A Decisão Socialista

DSK: Der Sozialismus al Kirchenfrage / O Socialismo como Questão da Igreja

EC: Existentialism and Christian Theology / Existencialismo e Teologia Cristã

FD: Filosofia e Destino

GSR: Grundlinien des Religiös[en] Sozialismus / Princípios Básicos do Socialismo Religioso

HB: The Hydrogen Bomb

HPC: História do Pensamento Cristão

IHN: Interpretações históricas e não-históricas da história: uma comparação

KA: Kairos (1922)

KG: Kairos: Ideen zur Geisteslage der Gegenwart / Kairos: ideias sobre o estado de espírito do presente

LPJ: Love, Power, and, Justice / Amor, Poder e Justiça

MB: Morality and Beyond / Moralidade e Além

MSA: My search for Absolutes / Minha busca por Absolutos

MSC: Marxismo e socialismo cristão

NB: The New Being / O Novo Ser

NPS: Die neue politische Sicht

OAA: On Art and Architecture

OB: On the Boundaries / Na Fronteira

PER: Problemas espirituais da reconstrução pós-guerra

PPP: O princípio protestante e a situação do proletariado

PTP: Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX

PU: The Political Meaning of Utopia / O Significado Político de Utopia

RCS: Religião e cultura secular

RF: Realismo e Fé

RLG: Die Religiöse Lage der Gegenwart / A Situação Religiosa do Presente

RP: Religionsphilosophie

RS: Religiöser Sozialismus II / Socialismo Religioso II

SK: Symbol and Knowledge / Símbolo e Conhecimento

TC: Theology Of Culture / Teologia da Cultura

TIH: The Interpretation of History / A Interpretação da História

TMA: The Meaning of Anti-Semitism / O Significado do Antissemitismo

TNE: Tempestades de nossa época

TS: Teologia Sistemática

TSC: The Totalitarian State and the claims of the Church / O Estado Totalitário e as reivindicações da Igreja

UGB: Über gläubigen Realismus

UWG: „Um was es geht“, Antwort Paul Tillichs an Emanuel Hirsch (1935).

WIR: What Is Religion / O que é religião

WMP: WILHELM & MARION PAUCK. Paul Tillich: his life & thought.

ZT: Zehn Thesen / Dez Teses

SUMÁRIO

Introdução	15
1. Paul Tillich: do idealismo ao socialismo e sua noção de <i>kairos</i>	24
1.1 O <i>kairos</i> como conceito chave e princípio geral de interpretação da história	26
1.2 Nas fronteiras: Paul Tillich e as bases de sua formação	34
1.3 O socialismo religioso em pauta (1919-1929)	50
1.4 O amadurecimento socialista: a Universidade de Frankfurt (1929-1933)	70
1.5 O encontro com a tirania	74
2. Por uma decisão [religiosamente] socialista	83
2.1 A Decisão Socialista: uma antropologia religiosa e política	84
2.2 O <i>princípio socialista</i> e os poderes de origem	97
2.3 O símbolo da <i>expectativa</i> e a Tradição Profética	115
2.4 Um profeta chamado Karl Marx	122
2.5 Os objetivos do Socialismo e sua <i>expectativa</i> para o futuro	137
3. As dimensões demoníaco-religiosas do nazismo	147
3.1 Religião, Idolatria e Fé	149
3.2 O nacionalismo religioso nazista como expressão de fé idólatra	156
3.3 Cristianismos na Alemanha nazista	169
3.4 A controvérsia com Emanuel Hirsch	180
3.5 Contra o Terceiro Reich: uma luta pela paz	202
Poslúdio: o socialismo religioso em perspectiva decolonial	210
Conclusão	226
Referências Bibliográficas	235

INTRODUÇÃO

O religioso e o político não têm por que se excluírem. Como a história mostra, o religioso costuma ser motivação poderosa para o político e o verdadeiramente religioso do reino de Deus não faz mais do que reforçar sua dimensão política.
Jon Sobrino

“O que tem a ver religião e socialismo?” parece uma boa pergunta para introduzir uma tese que adota o *Socialismo Religioso* em seu título. Isso porque a religião – especialmente a institucionalizada – sempre teve um olhar desconfiado sobre o socialismo como um movimento ateu que se posiciona categoricamente contra qualquer manifestação religiosa e que, em última instância, exige até mesmo a abolição e o fim desta. Muito disso, obviamente, se deve às afirmações de Karl Marx de que a religião deveria ser interpretada como ópio místico, na medida em que contribui para a alienação das massas e suavização dos sofrimentos e da violência advindos da opressão e da objetificação próprias da *luta de classes* na sociedade burguesa. Por isso, da mesma forma que a religião desconfia do socialismo pela crítica marxista às suas formas institucionalizadas, é evidente, pelas mesmas críticas, que o próprio socialismo de tradição marxista se entenda como incompatível com as realidades e manifestações religiosas.

Mas a religião não acabou, como esperava Marx em sua interpretação do destino histórico, acreditando ser este um passo essencial para a vitória do proletariado. Ela também não parece próxima de um fim. A religião continua se reinventando e se adaptando às diferentes questões e demandas que a ela se apresentam, sob novas formas e realidades, populares e institucionais, pois ela é a substância que concede sentido e profundidade a todas as formas e expressões culturais. Tampouco a luta socialista encontrou seu fim. É verdade que desde o começo dos anos 1990, com a queda do muro de Berlim que separava a Alemanha em dois blocos políticos e econômicos distintos¹, e a dissolução da União Soviética, em 1991, o movimento socialista se viu enfraquecido em um âmbito geral, com perda de expressão política e econômica na geografia mundial. Por outro lado, o socialismo deve ser considerado como a revelação e a manifestação da própria realidade do proletariado. Por isso, se o proletariado ainda existe como classe explorada na sociedade burguesa, o socialismo também resiste de forma autônoma como expressão desta realidade.

¹ Embora a queda do muro de Berlim tenha se dado em 6 de novembro de 1989, seus efeitos práticos e a reunificação da Alemanha só puderam ser percebidos em meados de 1990.

Para além disso, os mais recentes anos do século vinte e um experimentaram um avanço do conservadorismo associado a um fundamentalismo religioso que nasceu no solo de uma interpretação reacionária da fé cristã. Em todo o globo se testemunhou o renascimento de projetos fascistas e autoritários, de vieses totalitários, e que apresentaram, em comum, a busca pela sacramentalização da nação, do sentimento patriótico e da manutenção do poder dos grupos dominantes, ao mesmo tempo em que objetivaram o silenciamento e a opressão dos grupos politicamente minoritários. Renasceu, assim, o sentimento próprio do nacionalismo religioso em uma usurpação idolátrica do infinito e do incondicional, em múltiplas formas e expressões, de acordo com as particularidades de cada geografia e cultura, mas com o mesmo pano de fundo que descredibiliza as lutas populares, a ciência e os direitos humanos universais. Com isso, apesar dos esforços empregados nas últimas décadas, como a teologia latino-americana da libertação, a tensão entre o socialismo e a religião ainda não foi plenamente superada. Pelo contrário. Ela parece ter sido renovada nos últimos anos através deste levante reacionário de grupos ultraconservadores que, em um profundo esvaziamento da linguagem, passaram a empregar palavras como “comunismo” e “socialismo” com conotações pejorativas, como sinônimos de xingamentos, visando atingir tudo o que fosse destoante de seus próprios valores e visão de mundo. Paralelo a isso, não é de se assustar que, em pleno século vinte e um, igrejas e instituições cristãs das mais variadas tradições estejam, uma vez mais na história, aliando-se a projetos neofascistas a fim de consumir seus próprios projetos de poder. Trata-se de uma verdadeira repetição cíclica da história. Por isso, um olhar para o passado, onde o fascismo se manifestava e se declarava abertamente como realidade divina em resposta aos anseios do povo, pode contribuir para que, no presente, sejam identificadas as apropriações de elementos religiosos por parte de governos totalitários. Além disso, buscar inspiração na luta profética desempenhada pelos movimentos socialistas do passado pode ser um caminho de esperança que ilumine a luta pela intenção de se conter o autoritarismo e as inúmeras violências cometidas contra as individualidades humanas na contemporaneidade.

Este foi o sentimento que suscitou o nascimento desta pesquisa, desenvolvida em um difícil cenário político, econômico e social – em especial no Brasil dos últimos sete anos –, que experimentou o levante de um projeto de vocação fascista, que se apropriou de elementos profundamente religiosos, ao mesmo tempo em que manteve diálogo e buscou estabelecer alianças com instituições religiosas, como igrejas e suas lideranças. Entretanto, embora o cenário brasileiro atual não apareça como tema objetivo deste trabalho, o incômodo que a realidade em específico gerou no pesquisador, culminou em que, uma pesquisa que

inicialmente se dedicava ao estudo das repercussões do pensamento de Lutero em Tillich, fosse transformada desde sua gênese, especialmente pela consideração e substancialidade que o pensamento de Tillich apresentou – e apresenta – contra o nazismo alemão em sua terra natal. Pode parecer pouco usual que a realidade objetiva – especialmente uma que ainda está se desenvolvendo historicamente – se entrelace com o tema de uma tese de doutorado, principalmente de uma que se encontra sob a linha de pesquisa da *Filosofia da Religião*. Contudo, há de se considerar que a reflexão acadêmica não está dissociada de quem a produz. Por isso, a simbiose entre a realidade objetiva da vida, e a teoria, como conhecimento subjetivo, acaba, muitas vezes, por tornar-se inevitável. Assim sucedeu também na vida e no pensamento de Paul Tillich que, juntos, em sua estrutura sistemática, formam um conteúdo único e inseparável.

Tillich é um pensador moderno voltado à reflexão teológica, mas cujas ideias dialogam profundamente com outras áreas de conhecimento como a filosofia e a política. Mais do que isso, Tillich buscou, durante toda a sua vida e obra, dialogar com os movimentos políticos, sociais, filosóficos, científicos e artísticos de sua época, sempre em busca da dimensão religiosa presente nas expressões culturais. O impacto de Tillich na teologia norte-americana e nos estudos de religião no século vinte é imensurável. Contudo, as conexões entre sua teologia e suas convicções e experiências políticas são menos conhecidas, embora, por mais de meio século, ele tenha se dedicado a descrever a relação entre religião e sociedade. Tillich tem seu prestígio e reconhecimento acadêmico muito em parte pelo desenvolvimento teórico de seu pensamento no período norte-americano (sobretudo pela estreita relação entre teologia e filosofia), onde, inclusive, escreveu sua obra mais conhecida e utilizada por pesquisadores, a *Teologia Sistemática*. Assim, seu papel como filósofo social na Alemanha, desenvolvido principalmente durante a primeira metade do século vinte, permanece desconhecido por grande parte dos estudiosos de seu pensamento, especialmente no Brasil. Muitas de suas obras escritas em alemão permanecem sem tradução para a língua portuguesa e são consequentemente desconhecidas mesmo para os estudantes em teologia e ciência da religião. Poucos conhecem a radicalidade política presente no pensamento do jovem Tillich² e sua oposição profética contra o nazifascismo e suas manifestações demoníacas no século vinte. Assim, nesta tese, serão priorizados os textos de Tillich em seu período alemão, e aqueles

² Pela expressão “jovem Tillich” queremos nos referenciar ao Tillich de 1925 a 1933, que não deve ser entendido como sinônimo de imaturo ou incompleto. Mas, principalmente, ao Tillich autor de *A Decisão Socialista*, cujas críticas políticas continuaram até 1945, centrando-se em questões das potências europeias e norte-americanas durante a Segunda Guerra Mundial e na reconstrução do pós-guerra.

escritos no período norte-americano que se conectam diretamente com o contexto da ascensão nazista e da Segunda Guerra Mundial. Por isso, os demais textos geralmente considerados como fontes primárias para o entendimento do pensamento sistemático do autor, aparecem, aqui, como textos complementares que possam auxiliar na elucidação das ideias e compreensões desenvolvidas por Tillich.

Em seu esboço autobiográfico intitulado *Na Fronteira*³, Tillich declara compreender a si mesmo estando em um lugar entre teoria e prática. Assim, embora tenha se tornado conhecido por sua contribuição no campo teórico, e não pela história de sua vida em si, toda a profundidade de seu pensamento não teria tido seu desenvolvimento possível sem as marcas deixadas por suas experiências e seus encontros com o mundo. O elemento político, por exemplo, apenas foi suscitado no pensamento de Tillich após sua trágica experiência como capelão na Primeira Guerra Mundial, quando já havia concluído seus estudos teológicos e alcançado o grau de doutor. A ideia de uma nova igreja cristã que passou a defender após o colapso da antiga igreja vinculada ao Estado, era de uma igreja que mantivesse verdadeira e profunda conexão com as bases do povo alemão, valorizando os princípios democráticos da nova República de Weimar e que afirmasse os ideais do socialismo. Em uma circular escrita para seus amigos, em setembro de 1919, ele afirmou que, o que desejava, era “uma nova ordem social nascida do espírito do amor cristão e do socialismo, na qual o capitalismo e o nacionalismo tenham sido fundamentalmente superados”⁴ (Tillich, NPS, p. 144). Para ele, se o questionamento dogmático havia movido as igrejas até então, no novo mundo democrático suscitado pela crise ética e pelas convulsões sociais do pós-guerra, deveria ser o princípio ético a conduzir teoria e prática na ação da igreja. Desta forma, ele mantinha a ideia de que um novo período de unidade se iniciava, onde o socialismo formaria a base econômica e social, e o cristianismo seria o responsável por conceder os poderes morais e religiosos para apoiar o desenvolvimento socialista e preparar o caminho para uma nova síntese entre a religião e a cultura social (Tillich, DSK, p. 35).

Diante destas colocações, das preocupações que motivaram esta pesquisa e das inquietações sentidas por Tillich que o levaram à elaboração de sua filosofia social, a presente tese se propõe a analisar a teoria política concebida por Tillich, especialmente a partir do conceito de “socialismo religioso”. Tillich entendia que o termo “socialismo religioso” sugere

³ On the Boundary. (Tradução Nossa).

⁴ (...) eine neue aus dem Geist der christlichen Liebe und des Sozialismus geborene Gesellschaftsordnung, in der Kapitalismus und Nationalismus grundsätzlich überwunden sind. (Tradução Nossa).

a ideia de uma síntese entre religião e sociedade. Ele era profundamente crítico ao marxismo de caráter mais dogmático, e acreditava que o verdadeiro socialismo era anterior a Marx, embora o interpretasse como um grande profeta e existencialista, responsável por sistematizar o socialismo como o sentimento que expressa a realidade do proletariado. Contudo, o desenvolvimento do socialismo como compreendido por Tillich não se estabelece como um amontado de conceitos e desenvolvimentos puramente teóricos, mas, sua vida e obra se sobrepõe uma à outra, de tal forma que, analisá-las a partir de uma articulação dialógica, acaba sendo uma tarefa fundamental e indispensável a fim de que se possa apreender toda a substancialidade que elas têm a oferecer e de se descobrir, em particular, o profundo significado do socialismo religioso. O compromisso teórico precisa, assim, receber cuidado equivalente com a vida do autor, tão marcada por posicionamentos e engajamentos, bem como pela consciência e mobilização política que desempenhou, especialmente contra o nazismo. Assim, a presente tese busca pelo entendimento do significado do socialismo religioso, a partir do já mencionado problema que resulta da tensão entre socialismo e religião, buscando entender, em que medida, há uma realidade verdadeiramente religiosa no socialismo como Tillich propõe. Além disso, o problema se estende ao fato de que há também a presença de elementos religiosos nos projetos totalitários, como o fascismo e o nazismo. Por isso, de forma geral, a hipótese norteadora nesta pesquisa sugere que o significado religioso do socialismo é de natureza substancialmente antagônica ao uso e à instrumentalização da religião por parte das ideologias totalitárias, como foi o caso do nazismo na Alemanha. Assim, justifica-se a necessidade de análise do socialismo religioso bem como das dimensões religiosas presentes no projeto nazista como realidades de natureza profundamente opostas. Também, os demais problemas e hipóteses específicos discutidos em cada capítulo estão pontuados abaixo.

O *primeiro capítulo* da presente tese se dedica a analisar a história e os eventos que transformaram o próprio Tillich, anteriormente um conservador de vida pequena burguesa, em um socialista convicto – convicção esta que permaneceu até o fim de sua vida, mesmo após sua mudança para os Estados Unidos. A primeira tarefa da pesquisa está na análise do conceito *kairos* desenvolvido por Tillich, como a irrupção do divino na história e o próprio critério de interpretação de todo o processo histórico. Discutir essa noção, antes de qualquer outra análise, é importante, uma vez que o capítulo se objetiva a utilizar o *kairos* não apenas como critério de análise da história da Alemanha na ascensão nazista, mas, também, como critério para a interpretação da própria vida de Tillich, tanto nos processos criativos que experimentou, como nas rupturas e traumas pelos quais passou e que tiveram grande impacto

em sua trajetória. Estas experiências deixaram marcas permanentes em sua vida que acabaram por refletir nas ideias e nas estruturas de seu pensamento. Nos últimos anos de sua vida, o próprio Tillich interpretou os anos 1920 como seu *kairos* particular, especialmente o período no Círculo Kairos onde desenvolveu as bases teóricas do socialismo religioso. Com isso, assim se constitui a hipótese defendida neste primeiro capítulo: em Tillich, vida e obra se sobrepõem de tal maneira que não é possível distinguir uma sem passar pela análise objetiva da outra. Qualquer pessoa que se dedique a estudar Tillich com seriedade e profundidade, acabará se deparando com a indispensável necessidade de passar pelos eventos que marcaram sua vida e seu pensamento. Este é um caminho inevitável. Além disso, o texto defende, também, que uma verdadeira decisão socialista, compromissada com a justiça social e os direitos humanos, resulta, necessariamente, do impacto gerado pelas vivências e experiências de vida pelas quais passa o ser humano como indivíduo.

Assim, na análise desenvolvida no primeiro capítulo, estão contidos não apenas elementos particulares ou detalhes da vida de Tillich, mas especialmente aqueles que foram considerados como impactantes para o desenvolvimento de sua [trans]formação como um socialista e na consequente elaboração teórica de seu socialismo religioso, especialmente do conceito *kairos*, tão vital para a compreensão da relação entre teologia e história como ele propõe. Desta forma, o recorte biográfico se inicia na passagem de Tillich como capelão do exército alemão na Primeira Guerra, e se encerra com sua demissão formal da Universidade de Frankfurt, seu exílio para os Estados Unidos, e os eventos que culminaram em seu enfrentamento ao nazismo mesmo após sua partida da Alemanha. Além disso, na medida em que a análise histórica da biografia de Tillich se alinha com o surgimento e primeiros desenvolvimentos de seus conceitos, eles passam a ser explanados e discutidos no decorrer do capítulo. Contudo, não se pretende, aqui, discutir todos os conceitos elaborados por Tillich, mas sim aqueles que são fundamentais para sua análise política e sua interpretação da história, tais como *idolatria*, *princípio protestante*, *teonomia* e *demônico*.

O *segundo capítulo* se dedica à análise e entendimento da compreensão de Tillich acerca do socialismo, especialmente na obra *A Decisão Socialista*⁵, publicada em 1933, e apontada como o motivo formal para sua demissão do cargo professoral que ocupava na Universidade de Frankfurt, onde foi considerado *persona non grata* em seu próprio país e alguém não digno de confiança pelo novo governo nazista que havia se instaurado. O capítulo considera que a obra representa o ápice da teoria política concebida por Tillich, sendo uma

⁵ Die Sozialistische Entscheidung. (Tradução Nossa).

reflexão sistemática que permanece extremamente relevante e coerente com todo o restante de sua obra, mesmo após seu exílio para os Estados Unidos. Assim, a presente tese defende que não existem duas compreensões de Tillich sobre o socialismo, como se houvesse um socialismo dedicado à pura análise social e outro que considere sua dimensão religiosa. Há apenas um socialismo defendido por Tillich que deve, essencialmente, estar unido à sua profundidade religiosa a fim de revelar todo seu poder de transformação histórica e social. Por isso, mesmo que os aspectos religiosos e teológicos apareçam na obra de forma mais implícita e subjetiva do que nos textos próprios do socialismo religioso, eles continuam presentes e são vitais para a compreensão de toda a discussão proposta por Tillich.

Com isso, o capítulo se apresenta não em uma proposta de resumo do livro, mas se dedica a discutir o entendimento de Tillich sobre o socialismo, dialogando com outras obras do autor e de seus intérpretes, buscando, ao mesmo tempo, apontar os conceitos e elementos centrais considerados por ele como indispensáveis para o entendimento do socialismo. Toda a crítica que Tillich estabelece ao marxismo dogmático, bem como a importante tarefa que ele emprega na intenção de resgatar o jovem Marx e sua conexão com o profetismo bíblico também são apresentados no capítulo, na medida em que se procura observar pontos de convergência e divergência entre ambos. É importante ressaltar, também, que o capítulo apresenta a crítica exposta por Tillich contra o nazismo, especificamente por sua indevida apropriação do termo “socialista” na nomenclatura do partido.

Por fim, é importante o destaque de que o capítulo tem como fio condutor a apresentação da elaboração conceitual do *princípio socialista* como proposto por Tillich. O *princípio socialista* é o impulso que nasce do próprio socialismo e que intenta transcender e superar suas internas discussões e contradições, ao mesmo tempo em que propõe uma recriação do socialismo a partir da união com seu fundamento religioso e profético. “Qual é o verdadeiro significado do socialismo?” é, assim, a pergunta que este capítulo procura responder.

Por sua vez, o *terceiro capítulo* se dedica a analisar os elementos religiosos presentes no nazismo, especialmente por sua perversão demoníaca dos poderes de origem, bem como da adoção de um caráter religioso muito bem construído em diálogo com as igrejas alemãs. Para essa discussão, uma tarefa de fundamental importância é o resgate da elaboração de Tillich para o conceito de religião em contraste ao seu conceito de idolatria. De modo sucinto, a religião, para Tillich, trata-se de uma apreensão da consciência humana pela realidade do incondicional, e é violada sempre que o ser humano eleva realidades finitas à condição da infinitude. Essa deturpação da religião como realidade incondicional resulta em

idolatria, isto é, na perversão do sagrado que traz, consigo, consequências demoníacas. Assim, o capítulo procura demonstrar a relação entre a ambiguidade da religião, especialmente a partir de sua perversão idolátrica, com a manifestação do demônico na história que, como discutido no *primeiro capítulo*, apresenta uma possibilidade criativa para adquirir poder e, só então, manifesta sua verdadeira intenção de gerar destruição e desintegração em massa.

O capítulo parte da hipótese de que esta foi a realidade do nazismo no solo alemão que, diante das crises políticas e sociais vivenciadas durante o período da República de Weimar, na década de 1920, começou a apresentar-se como proposta e solução para os problemas experimentados pelo povo. Desta forma, o texto aqui apresentado procura evidenciar não apenas aspectos demoníaco-religiosos do nazismo, mas, também, um recorte histórico que expõe suas diferentes relações com as religiões institucionalizadas, como a tentativa de unificação das igrejas protestantes em uma *Igreja Nacional do Reich*; a elaboração de uma compreensão cristã própria, expressada no cristianismo positivo que, dentre diversas características, propunha a rejeição de tudo o que fosse considerado herança do judaísmo; e a relação própria com o paganismo e o resgate de elementos das antigas religiões nórdicas e das figuras heroicas presentes nos mitos religiosos em uma associação à força do povo alemão e sua luta contra os inimigos do governo nazista. Além disso, o capítulo apresenta também a controversa discussão ocorrida em 1934 entre Tillich e seu antigo amigo, o também teólogo alemão Emanuel Hirsch, que havia se tornado grande entusiasta do nazismo. Por fim, o capítulo procura apresentar outros enfrentamentos de Tillich à tirania nazista, discutindo outros textos em que ele se opõe ao fascismo e ao próprio capitalismo, embora estivesse residindo nos Estados Unidos – onde permaneceu até sua morte em 1965.

Desta forma, a presente tese se apresenta como um resgate da radicalidade política presente no pensamento de Tillich, que, por muitas vezes, acaba sendo tratada como de menor importância diante das tantas discussões teológico-filosóficas que ele desenvolveu, especialmente em seu período norte-americano. Mais do que tudo, a tese se objetiva a recuperar a discussão proposta pelo socialismo religioso, a partir de sua legítima dimensão profética como expressão do proletariado em um mundo que permanece sob a divisão das classes e o domínio da burguesia. Estas realidades próprias do sistema capitalista continuam proporcionando experiências trágicas e consequentes fragmentações e desintegrações, especialmente para as camadas mais marginalizadas da sociedade. Como defendido neste texto, o socialismo religioso, em sua dimensão profética, se apresenta como a oposição contra todo autoritarismo, toda reivindicação totalitária, toda deformação idolátrica que surge como usurpação da religião e distorção do elemento de ultimidade necessário ao ser humano e,

especialmente, contra a tirania e qualquer manifestação religiosa ou secular que dela resulte. Por fim, esperamos, com este texto, propor não um mero debate teológico, mas uma discussão que verdadeiramente contribua para os estudos em Ciência da Religião a partir de um legítimo resgate da intrínseca relação entre a religião e a política, tão banalizada e distorcida ao longo da história. Paul Tillich oferece, aqui, não o fechamento de questões, mas um caminho de reflexão possível que evidencie uma possível outra relação entre política e religião que não surja da manipulação advinda dos levantes reacionários ultraconservadores que de forma cíclica se alinham historicamente aos interesses burgueses. Mas sim da religião como a realidade do incondicional que apreende o ser humano lhe concedendo o poder de autotranscendência contra as ambiguidades e desintegrações em que está inserido. Essa é a discussão e a reflexão que queremos propor aqui.

1 PAUL TILLICH: DO IDEALISMO AO SOCIALISMO E SUA NOÇÃO DE *KAIROS*

Esperar e acolher o Reino de vida implica em questionar radicalmente uma realidade política de opressão e justiça.
Gustavo Gutiérrez

Qualquer pessoa que se dedique a estudar as obras e o pensamento de Tillich, inevitavelmente aprenderá algo sobre o próprio Tillich. Não é aleatório que em 1936 o próprio Tillich tenha escrito um esboço autobiográfico intelectual, onde procurou definir *as fronteiras* presentes em seu pensamento demonstrando sua incessante busca por equilíbrio. Também não é ocasional que diversas outras pessoas, interessadas nas interfaces do pensamento de Tillich, tenham se tornado biógrafas do autor. O ser humano Paul Tillich atravessa sua própria obra, pois o pensamento de Tillich não se desenvolveu nos limites dos escritórios e bibliotecas. Embora tenha sido um grande acadêmico, apaixonado pela leitura e produção de textos, o pensamento de Tillich se desenvolve, essencialmente, a partir de suas próprias experiências com outros seres humanos e com o mundo (Schübler, 2009, p. 14). Essas experiências encontram expressão em suas obras.

Desta forma, o presente capítulo se dedica, primeiramente, a entender os critérios de interpretação da história propostos nas estruturas do pensamento de Tillich. Na primeira parte, será analisada e discutida especialmente sua noção de *kairos*, como a irrupção do eterno na história, e a chave para compreensão e interpretação de sua noção histórica. Compreender o conceito do *kairos* é de fundamental importância para a discussão acerca de todo o significado histórico que Tillich atribui aos principais eventos que resultaram em transformações e mudanças no curso da humanidade. Além disso, o *kairos*, como critério de interpretação da história, certamente contribui para a análise e interpretação da própria biografia de Tillich, bem como dos eventos que, para ele, foram de significativa importância em sua formação pessoal e intelectual.

Assim, após a discussão em torno do *kairos*, será possível analisar a história pessoal de Tillich do período de sua formação como teólogo e filósofo, até o ano de 1933, que se encerra com sua mudança da Alemanha para os Estados Unidos. Esse recorte histórico é de fundamental importância para toda a discussão acerca do socialismo religioso e a interpretação dos elementos religiosos presentes no nazismo, pois foi neste período que Tillich desenvolveu os conceitos e noções que permaneceriam presentes em toda sua obra, mesmo aquelas produzidas no período norte-americano. Com isso, o foco do capítulo estará em demonstrar como a produção intelectual de Tillich não é mero resultado da leitura e estudo

de meros conceitos teóricos, mas sim que, seus próprios conceitos e seu próprio sistema de pensamento são formulados a partir de suas experiências e vivências, mesmo aquelas que lhe produziram traumas mais profundos. Albrecht, editor das *Obras Seleccionadas*⁶ de Tillich, afirmou que Tillich nunca escreveu nada no qual suas experiências pessoais não desenvolvessem algum papel, mesmo em um trabalho de caráter mais abstrato, como a *Teologia Sistemática* (Schübler, 2009, p. 14).

O principal referencial biográfico será a biografia escrita e organizada por Wilhelm e Marion Pauck, por se tratar de uma obra autorizada pelo próprio Tillich – embora outras obras e recortes biográficos como os de Hannah, sua esposa, e Rollo May, seu amigo pessoal, sejam utilizados como material de apoio. Com isso, será importante observar sua experiência como capelão do exército alemão na Primeira Guerra Mundial e os eventos trágicos que se sucederam e lhe deixaram marcas profundas e irreparáveis que permaneceram ao longo de toda sua vida. Posteriormente a essa experiência devastadora, Tillich deixou o ministério ordenado e passou a dedicar-se à vida acadêmica e à produção de textos. Todas as diferentes universidades pelas quais passou e serviu como professor deixaram suas marcas e contribuições em seu pensamento. O tempo vivido na cidade de Berlim tem especial importância pela formação do Círculo Kairos, grupo do qual Tillich participava e que discutia as bases teóricas do socialismo religioso, elaboração esta que se deu a partir de encontros e conversas entre amigos por quem nutria grande estima, respeito e consideração.

Também a Universidade de Frankfurt será de fundamental importância para o amadurecimento político-social de Tillich, especialmente por marcar o período de seu encontro – e confronto – com o movimento nazista que começou a ganhar força e densidade na segunda metade da década de 1920 na Alemanha. Neste período, Tillich encarnou toda a dimensão profética que acreditava ser fundamental para o entendimento do socialismo em toda sua profundidade religiosa. Este engajamento pessoal demonstra, uma vez mais, que o socialismo para Tillich não era mero amontoado de conceitos, mas uma questão vocacional que exige posicionamento político e compromisso com a realidade na denúncia da tirania, da opressão e das diferentes injustiças sociais que se apresentam de forma heterônoma em diferentes formas e diferentes contextos.

Desta forma, a tese defendida neste capítulo é que Tillich só se tornou um convicto socialista por conta de suas experiências pessoais que estão somadas à toda sua produção intelectual e que, toda a obra de Tillich é uma expressão imediata de sua própria pessoa. Por

⁶ *Gesammelte Werke*, no alemão.

isso, ao longo do recorte biográfico proposto aqui, serão discutidos também outros conceitos fundamentais para o entendimento da teoria política de Tillich, como demônico⁷, *princípio protestante* e teonomia, para citar apenas alguns exemplos. Acima de tudo, o que se buscará aqui é demonstrar como as vivências e trajetórias pessoais são de fundamental importância para a formação política e o desenvolvimento intelectual de qualquer ser humano. O socialista Tillich foi gerado nas trincheiras da guerra, amadurecido nas universidades e posto à prova diante da tirania nazista, onde não hesitou em colocar-se na linha de frente contra as deformações políticas e religiosas que se apresentaram. O socialismo religioso é, como Tillich demonstrou em obra e vida, a encarnação da voz profética fundamentada no solo de um mundo autônomo. O socialismo é um contramovimento à sociedade burguesa e às formas de tirania, injustiça, opressão e abuso de poder. É uma demanda religiosamente suscitada pelo *kairos* que exige, como resposta do ser humano, verdadeiro comprometimento com a justiça. É uma luta pela verdadeira liberdade.

1.1 O *kairos* como conceito chave e princípio geral de interpretação da história

Em 1922, Paul Tillich elaborou um dos conceitos que se tornaria dos mais centrais de seu pensamento e de sua compreensão sobre a história. Trata-se da noção de *kairos*, que ele definiu como uma interpretação consciente da história ou “de uma consciência da história enraizada nas profundezas do incondicional” (Tillich, KA, p. 63). Embora o termo *kairos* tenha sempre figurado no vocabulário teológico – sempre associado ao sentido escatológico de *plenitude dos tempos* – Tillich traz a ele um sentido próprio e lhe concede o papel de iluminar muitos outros conceitos. Isso porque a ideia de *kairos* como uma profunda consciência da história acaba abrindo possibilidades de interpretação da própria história de forma a lhe conceder um sentido que lhe seja próprio, único e incondicional. Assim, *kairos* se coloca como o critério de interpretação de grandes acontecimentos da história apresentando o próprio tempo e dividindo a própria história, em direção, periodização e diferenças qualitativas.

⁷ É importante ressaltar que tanto no alemão (*dämonisch*) quanto no inglês (*demonic*), há apenas uma palavra para designar o conceito de demônico/demoníaco. Nas línguas neolatinas, como o português, as palavras possuem sentido pouco diferente. Assim, no presente texto, optamos por distinguir entre o uso do termo como substantivo (demônico) e como adjetivo (demoníaco). Além disso, o demônico refere-se à ambiguidade do sagrado e da dimensão religiosa e, por isso, apresenta um elemento criador. O demoníaco, por outro lado, é um princípio do mal, puramente destruidor. Ele remete ao mal radical e à consequência plenamente destrutiva proveniente da manifestação do demônico. (Cf. Tillich, 2014, p. 6; Richard, 1990, p. 20).

Ao se apropriar do *kairos*, reformulando-o em um conceito que visa estabelecer uma interpretação consciente da história, Tillich apresenta sua crítica para a ausência de consciência histórica, onde vê-se as coisas temporais como se fossem imagens do eterno. Essa realidade se configuraria exatamente pela ausência de uma consciência crítica e interpretativa da história, isto é, por uma inconsciência histórica ou mesmo uma inconsciência naturalista da história, que persiste no aprisionamento do curso da natureza às prerrogativas divinas, por meio de cultos e sacerdotes (Tillich, KA, p. 65).

Tais interpretações, que se configuram pela ausência de uma perspectiva crítica, se apresentam de formas problemáticas justamente porque carecem de sentido e de ultimidade, demonstrando-se fechadas ao incondicional⁸ e sem domínio da consciência histórica. É também neste sentido que se estabelece uma das críticas de Tillich ao marxismo no apontamento de uma contradição interna que ele denomina de uma “interpretação materialista da história” (Tillich, KA, p. 65). Neste sentido, um marxismo orientado pela lógica materialista excluiria toda possibilidade de sentido da história, se contentando em afirmar que a história se constitui em um processo natural e sem sentido, como uma mera interpretação econômica que se compromete simplesmente a protestar contra o materialismo burguês. É a partir desta crítica que Tillich começa a demonstrar a necessidade de construção de um socialismo que considere a presença do incondicional na história – ou pelo menos de reinterpretar as bases do socialismo. Um socialismo consciente da história que deixe evidente o *kairos* e revele sua crença nos poderes criativos da vida.

Pensar na história como aberta ao incondicional não significa, essencialmente, que ela é determinada por eventos supra-históricos ou pela luta do bem contra o mal. Aliás, deve-se destacar que não só a cosmovisão judaico-cristã se apropria desta interpretação dualista, mas a expectativa moderna de que a ciência vencerá, trazendo o triunfo definitivo da razão sobre a ignorância, também o faz. Embora a forma em que se apresentam mude, a base revolucionária de ambas as interpretações se configura do mesmo modo: na existência de duas forças conflitantes em todas as épocas da história.

É possível pensar no *kairos* nestes termos para se construir uma interpretação teológica, como na afirmativa do próximo e vindouro *Reino de Deus*. Contudo, pensar no *kairos* em termos universais, sem limitar-se a tradições religiosas específicas – ou em eventos históricos onde tenham existido supostas interferências divinas – possibilita elevar o próprio

⁸ O termo “incondicional” empregado por Tillich refere-se ao elemento presente em qualquer experiência religiosa responsável pelo caráter religioso dessa experiência. Não se trata de um ser, mas de uma qualidade.

conceito à categoria de um princípio geral da história que também seja relevante para o tempo presente. O próprio Tillich, quando procurou articular a manifestação do *kairos* em termos práticos, evidenciou que:

Os impulsos sectários revolucionários se têm oposto, muitas vezes, à mentalidade eclesiástica conservadora tanto em termos religiosos como seculares. A consciência do *kairos* manifesta-se forte e igualmente incondicional tanto nas grandes revoluções vindas pela ação exclusiva de Deus, quanto preparadas pela ação humana, criadas pelo espírito humano ou por meio de estratégia política; manifesta-se, também nas utopias baseadas nas ideias de lei natural, por meio de democracia, socialismo e anarquismo (forças herdeiras das utopias religiosas), ou dependentes de mitos transcendentais. Mas, contrastando com a interpretação conservadora, o *kairos*, neste caso, dá-se no presente: “O Reino está próximo”. (Tillich, KA, p. 67).

Nesta afirmativa fica evidente que Tillich entende o *kairos* como a manifestação do incondicional no tempo presente. Mas, mais do que isso, observa-se que não somente a prerrogativa divina, mas também a ação humana são fontes criadoras que possibilitam a manifestação *kairótica*. Isso porque a manifestação do *kairos* na história é simbólica. Para Tillich, os símbolos são elementos ou dimensões da realidade (imagens, coisas, representações, palavras, pessoas, grupos etc.) que remetem a outros elementos ou dimensões da realidade (Cf. TILLICH, DF, p. 41-54). No cristianismo, por exemplo, o Cristo se apresenta como o ápice da revelação divina e doador de sentido da história; é uma imagem, um símbolo, que cumpre uma função de mediação entre as três dimensões do tempo e da história: passado, presente e futuro. O *kairos*, como símbolo universal, aponta para determinados momentos existenciais em que são tomadas importantes decisões que possibilitam o início de novos movimentos históricos.

É interessante observar também que a história biográfica de Tillich foi marcada por grandes eventos que mudaram os rumos de toda a história ocidental. Ele foi capelão do exército alemão na Primeira Guerra Mundial, o que lhe deixou marcas profundas, e também foi fortemente impactado pelo poder destrutivo que a ascensão nazifascista manifestou na Europa bem como pela consequente Segunda Guerra Mundial – o que fez dele um alemão que empregou forças contra a Alemanha governada pelo regime nazista de Hitler⁹. Por outro

⁹ É importante destacar que, embora a oposição de Tillich ao regime nazista tenha sido contundente, ele entendia que sua postura era um ato de lealdade à Alemanha em si. Em sua concepção, ele jamais empregou forças contra seu país natal, mas contra um regime que demonicamente se impôs de forma absoluta no poder. A distinção entre a Alemanha e o regime nazista era muito clara em sua mente (Cf. WMP, p. 153).

lado, Tillich sempre procurou fazer de sua própria vida (e biografia) uma história aberta ao incondicional e à possibilidade de experimentar, ainda que fragmentariamente, as manifestações do divino na história.

Ao analisar a história a partir da perspectiva pessoal de Tillich, observa-se que ele sempre atribuiu um significado religioso para os grandes eventos históricos, sejam estes positivos ou negativos. O conceito de religião que se emprega nessa análise não é apenas o de um “conjunto de crenças, doutrinas e ritos”, mas da religião como *preocupação última*¹⁰, como o próprio Tillich a definiu. Assim, aquilo que é “último” só se dá a si mesmo na atitude de *preocupação última*. É o correlato de uma preocupação incondicional, mas não se trata de “alguma coisa superior” chamada “o absoluto” ou “o incondicionado”, sobre o qual se pudesse argumentar com fria objetividade. Tillich considera que o último é o objeto de uma entrega total, exigindo também, enquanto se olha para ele, a entrega da subjetividade humana. Por isso, nesse sentido, a *preocupação última* não necessariamente precisa se identificar com Deus, mas sim com aquilo que é de caráter supremo e absoluto e que pode se tornar um *deus* para o ser humano.

Esse destaque é importante para evidenciar que, ao atribuir um sentido religioso aos eventos históricos, Tillich não está declarando ou apontando que tudo ocorre por uma prerrogativa divina como se “os deuses estivessem jogando dados com os seres humanos”. Mas sim que os eventos históricos estão carregados de sentido, de ultimidade, de poder de transcendência ou de destruição. Para corroborar essa ideia, ele mesmo afirmou que “os poderes que lutam uns contra os outros na história, podem ser denominados de acordo com os diferentes pontos de vista, como demoníacos, divinos, humanos; ou como sacramentais, proféticos e profanos; ou como heteronomia, teonomia e autonomia”¹¹ (Tillich, TIH, p. 59). É neste sentido que se pode qualificar, por exemplo, as duas grandes guerras, tão marcadas pelo impacto de forças destrutivas, pela sua própria definição de demônico¹². Por outro lado,

¹⁰ No alemão, a expressão é formulada por Tillich é *das, was uns unbedingt angeht*, que em tradução literal significaria “aquilo que nos preocupa incondicionalmente”. Já em seu período norte-americano, o termo foi traduzido para o inglês como *Ultimate Concern*. Voltaremos a discutir sobre esta formulação com mais profundidade no capítulo 3. De toda forma, no presente texto, optamos por utilizar a expressão *preocupação última* por uma questão metodológica, uma vez que se trata da tradução mais utilizada nas versões de suas obras e de seus intérpretes na língua portuguesa, evidenciando uma maior aceitação acadêmica.

¹¹ The powers which struggle with one another in history may be termed according to the different points of view, as either the demonic, the divine, or the human; or as the sacramental, the prophetic, and the profane; or as heteronomy, theonomy, and autonomy.

¹² Importante ressaltar também, que o termo “demônico” remete à ambiguidade da dimensão religiosa, sempre entre positivo e negativo, sendo o negativo uma perversão do positivo, sem o qual não pode existir. Significa um princípio ambíguo, que contém um elemento criador e um elemento destruidor. É

as dimensões marcadas pelas forças criativas são também identificadas à luz da vida pessoal de Tillich. Ele próprio destaca que, após o fim da Primeira Guerra, o grupo que discutia o socialismo religioso do qual fez parte (não por coincidência chamado de Kairos), percebeu que uma nova possibilidade se abria para a história do povo alemão e que, pessoalmente, eles mesmos acreditavam que se tratava da manifestação do *kairos*, isto é, da possibilidade de uma manifestação de caráter incondicional que evidenciasse um novo horizonte criativo ao povo alemão, isto é, da irrupção da eternidade no tempo, que possibilitaria o experimento e a análise das forças integradoras da vida (Cf. Tillich, AEP, p. 19-22). O próprio Tillich entende a possibilidade do *kairos* como um momento de maturidade num desenvolvimento religioso ou cultural particular, embora não de forma específica. Interpretando o conceito do *kairos*, Adams afirma que “a chave, isto é, a ação histórica, é encontrada por alguns na vida de uma nação, por outros na identificação com um determinado grupo classista, e ainda por outros em um grupo que vise transcender a nação e a classe”¹³. Isto é, a busca por uma interpretação é idêntica à busca do grupo no qual o sentido da história se manifesta. Pessoalmente, para Tillich, esse grupo foi o Círculo Kairos.

A questão para ele se estabelece a partir do julgamento divino sobre tudo o que é finito, de forma a preservar o ímpeto criativo do ser humano. A criatividade do ser humano poderia ser reduzida à falta de significado? Em torno dessa pergunta é que se desenvolve seu conceito de *Gestalt da graça*, isto é, o incondicional se transforma no condicional, ou numa forma estrutural que possibilita a compreensão do incondicional a partir de expressões condicionadas (Cf. Siegfried, 1982, p. 107-108). Não é uma realidade ao lado de outras realidades, não é uma coisa que pode ser vista e apreendida; mas é manifesto pela intuição da fé na natureza e na história, no fundo da alma das pessoas e nas estruturas da vida social. A participação na *Gestalt da graça* torna possível a ação criativa, pois a forma precede a crítica, dando-lhe norma e força. Além disso, a *Gestalt* depende sempre da valoração dos traços particulares e das manifestações criativas na história.

Em suas próprias palavras, “o *kairos* sempre aparece quando as formas temporais precisam de transformação e onde um significado eterno é iminente, esperando para irromper

a face obscura do fundamento abissal; é o lado tenebroso do divino, como o experimentou Lutero. Pode-se dizer também que é a perversão do sagrado, ou o sagrado com um sinal negativo.

¹³ The key, namely, historical action, is found by some in the life of a nation, by others in a class group, by still others in a group that aims to transcend both nation and class. **(Todas as traduções realizadas no decorrer do texto são nossas, salvo se indicado de forma contrária).**

na realização temporal”¹⁴ (Tillich, RS, p. 172). Essa afirmativa pode ser mais bem compreendida à luz da associação que Tillich faz da palavra *kairos* unida ao significado da irrupção do incondicional no tempo:

Usamos a palavra “*kairos*” para nos referir à visão profética da história. Ela significa o momento do tempo preenchido com significado e exigência incondicionais. Ela não contém uma previsão do futuro, seja próximo ou distante; mas na medida em que ela o envolve, o mântico une a profecia e a possibilidade de erro à certeza incondicional. Mas o *kairos* também não significa uma mera exigência ou ideal vazio. Na medida em que se estabelece, é discernido ou como uma tendência momentânea que não é realidade, ou como utopia. *Kairos* é o momento do tempo realizado em que o presente e o futuro, o sagrado que é dado e o sagrado que é exigido se encontram, e de cujas tensões concretas emerge a nova criação, na qual o conteúdo sagrado se concretiza na forma necessária. O profetismo é a consciência de *kairos* no sentido das palavras: “Arrependam-se; o tempo (*kairos*) está cumprido e o reino de Deus está próximo”. Assim, as atitudes sacramentais e críticas se unem na consciência do *kairos*, no espírito do profetismo.¹⁵ (Tillich, GSR, p. 108).

Neste sentido, Tillich demonstra que o *kairos* não pode simplesmente ser aplicado a qualquer realidade, mas é percebido nas realizações em que, a partir da união do presente e do futuro, o incondicional irrompe no tempo para manifestar os poderes criativos da vida.

Isso evidencia também que, em sua perspectiva, a manifestação do *kairos* não ocorre de forma aleatória, mas em tempos de necessidade, quando, por exemplo, um determinado povo ou grupo esgota suas possibilidades criativas e se vê em um período de estagnação cultural ou mesmo de experiências autodestrutivas. Um modelo de manifestação do *kairos*, neste sentido, seria a Reforma Protestante que estabeleceu uma ruptura com a religião católica romana e possibilitou o surgimento do protestantismo como uma nova religião baseada no relacionamento entre o ser humano e Deus por meio exclusivo da fé. Embora destaque também inúmeras críticas às decisões históricas do protestantismo, Tillich evidencia que seu

¹⁴ Kairos ist immer, wo zeitliche Formen sich wandeln sollen und der ewige Sinn in zeitlicher Erfüllung neu durchbrechen will.

¹⁵ Wir haben für den Inhalt der profetischen Geschichtsschau das Wort „Kairos“ gebraucht. Es bedeutet den mit unbedingtem Gehalt und unbedingter Forderung erfüllten Zeitmoment. Es enthält keine Weissagung auf eine neihere oder fernere Zukunft; soweit es derartiges mitschwingen läßt, gesellt sich Mantik zur Profetie und Irrtumsmöglichkeit zur unbedingten Gewißheit. Aber Kairos bedeutet auch nicht eine bloße Forderung, ein bloßes Ideal. So weit derartiges mitschwingt, ist es entweder als Blickrichtung gemeint, nicht als Wirklichkeit, oder es ist Utopie. Kairos ist der erfüllte Zeitmoment, in dem das Gegenwärtige und Zukünftige; das gegebene und das geforderte Heilige sich berühren, und aus dessen konkreten Spannungen die neue Schöpfung hervorgeht, in der heiliger Gehalt sich verwirklicht in der gesollten Form. Profetie ist Bewußtsein des Kairos im Sinne des Wortes: μετανοείτε, πεπληρωται ηο καιροσ και ηγγικεν η βασιλεια του Θεου. So einigen sich sakramentale und kritische Haltung im Bewußtsein des Kairos, im Geist der Profetie.

significado possui uma importância em toda a existência histórica (Tillich, AEP, p. 13). Para isso, é necessário compreender o protestantismo não só como denominação cristã, mas principalmente como um princípio universal que atua em todos os ciclos históricos, pois o *princípio protestante* se define como a expressão da relação divino-humana que atua em todos os períodos da história. Trata-se do critério de oposição a tudo que é finito e reivindica para si o caráter do infinito, ou tudo o que é condicionado e reivindica uma manifestação incondicional, ou ainda de tudo o que é falível, mas assume um caráter absoluto, tal qual a igreja romana nos tempos de Lutero. Tillich afirmou que:

O princípio protestante não é uma ideia particular, religiosa ou cultural; não se submete às variações da história; não depende do aumento ou da diminuição da experiência religiosa ou do poder espiritual. Trata-se do critério absoluto de julgamento de todas as religiões e de todas as experiências espirituais; situa-se nas suas bases, tenham ou não consciência dele. Este princípio expressa-se, realiza-se, aplica-se e se relaciona com outros lados da relação divino-humana de maneiras diferentes em diferentes lugares e tempos, grupos e indivíduos. O protestantismo enquanto princípio é eterno; é um critério permanente em face de todas as coisas temporais. O protestantismo, na dimensão histórica, é um fenômeno temporal sujeito ao princípio protestante eterno. É julgado pelo seu próprio princípio, e tal julgamento pode ser negativo. (Tillich, AEP, p. 14).

Neste sentido, o que qualificou o protestantismo como manifestação do *kairos* não é o simples surgimento de uma nova denominação cristã, mas a crítica à reivindicação do caráter absoluto do catolicismo romano e a ruptura com um sistema destrutivo que possibilitou o surgimento de uma nova força criativa na história. Além disso, fica evidente que o *princípio protestante* supera e transcende o próprio protestantismo, qualificando-se como critério universal de julgamento e oposição a tudo o que reivindica critério absoluto, inclusive sujeitando o próprio protestantismo a este critério. Mas, mais do que isso, essa afirmação evidencia que o *princípio protestante* exige um método de interpretação da história capaz de expressar com ênfase a transcendência crítica do divino em oposição às manifestações destrutivas na sociedade e na história. É a partir dessa necessidade que o *kairos* se relaciona com o *princípio protestante*, incentivando a “crítica protestante ao absolutismo histórico católico; [impedindo] a aceitação de qualquer tipo de crença utópica, progressivista ou revolucionária, num futuro perfeito; [superando] o transcendentalismo individualista luterano e [criando] a consciência histórica dinâmica” (Tillich, AEP, p. 21). Isso evidencia que a noção de *kairos* se une ao *princípio protestante* em crítica e criação; ou em oposição e integração.

Este exemplo evidencia também que o *kairos* se estabelece no pensamento de Tillich como uma tentativa de produzir uma filosofia teônoma¹⁶ da história, isto é, uma análise do “tempo histórico” que se estabelece de forma diferente do *chronos* (que se constitui como um tempo mensurável, físico e biológico – “o tempo do relógio”). Isto é, a história possui uma dinâmica autotranscendente que sempre possibilita novas formas de se compreender o sentido da vida e da própria história. Trata-se de uma questão de visão, de perspectiva, e não de um objeto de análise e cálculo – e que não tem o objetivo de excluir ou anular estas dimensões, mas de clarificar e enriquecer a visão que se tem da história. Isto significa também que a manifestação do *kairos* como algo novo aponta para a crise concreta do que é antigo, isto é, de seu julgamento histórico.

Em 1963, na publicação do terceiro volume de sua Teologia Sistemática, Tillich destacou a presença do *kairos* a partir de duas perspectivas diferentes:

Quando se empregou o termo *kairos* para a situação crítica e criativa após a Primeira Guerra Mundial na Europa central, ele não foi usado apenas pelo movimento socialista religioso (que – pelo menos em intenção – se submetia ao critério do grande *kairos*), mas também pelo movimento nacionalista que, na forma do nazismo, atacou o grande *kairos* e tudo o que ele representava. Neste último caso, tratou-se de uma experiência demonicamente distorcida de um *kairos* que levou inevitavelmente à autodestruição. O Espírito reivindicado pelo nazismo era o espírito dos falsos profetas que advogavam um nacionalismo e racismo idólatras. Contra eles, a cruz de Cristo foi e continua a ser o critério absoluto. (Tillich, TS, p. 802).

Nesta afirmação, Tillich evidencia o uso do *kairos* como critério de interpretação dos eventos históricos como uma questão de perspectiva. O movimento nazista liderado pelo Partido Nacional-Socialista na Alemanha¹⁷ e sua reivindicação de uma auto-interpretação religiosa reafirmam essa tese. O que Tillich parece identificar como fundamental para a identificação do *kairos* como presença do incondicional é a possibilidade de surgimento de forças criativas que promovam uma experiência de integração, criação e superação das forças destrutivas de outrora. Exatamente por isso é que o nacionalismo religioso alemão, tal como concebido pelo nazismo, se identificou com tudo o que é oposto ao *kairos*, muito embora tenha reivindicado para si esse critério de interpretação. Ao se apropriar da noção de *kairos*,

¹⁶ A teonomia, como conceito de Tillich, se configura como uma autonomia unida à profundidade do incondicional ou, nas palavras de Tillich, ela “significa a razão autônoma unida à sua própria profundidade” (Tillich, TS, p. 98).

¹⁷ O nome completo do partido nazista era *Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei* (Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães).

o movimento nacionalista alemão distorceu todo o seu significado e toda possibilidade criativa que havia sido identificada pelo movimento socialista religioso do qual Tillich fazia parte. Em termos concretos, conduziu a Alemanha à autodestruição e total desintegração de um povo que abandonou toda a profundidade e o significado incondicional de sua história para se entregar a uma idolatria¹⁸ profundamente destrutiva e demoníaca. Os nazistas alemães fizeram da nação uma questão de *preocupação última* e, de Hitler, o portador da mensagem e a encarnação desse *kairos* divino-demoníaco.

A possibilidade de se encontrar um significado da história não é possível somente por meio de pesquisas de fatos do passado ou pela análise fria de dados históricos. Tillich não só acreditava que o encontro com a profundidade da história exigia o envolvimento pessoal do historiador, como afirmou com ênfase que “somente o mais pleno envolvimento na ação histórica pode fundamentar a interpretação da história” (Tillich, TS, p. 349). Por isso, uma vez estabelecidos os conceitos fundamentais para uma interpretação da história no período da Alemanha nazista e de seu significado religioso, é fundamental seguir de forma metodológica a própria trajetória biográfica de Tillich para identificar os conceitos inicialmente aqui discutidos.

1.2 Nas fronteiras: Paul Tillich e as bases de sua formação

Paul Johannes Oskar Tillich nasceu em 20 de agosto de 1886, em um pequeno povoado chamado Starzeddel, situado na província de Brandenburg, próximo à Berlim (Calvani, 1995, p. 12). Como todo pensador renomado, Tillich possui inúmeras análises e descrições biográficas que procuram analisar a construção de seu pensamento a partir de suas realidades e de sua vida. Nesta tarefa de realizar não somente um recorte biográfico, mas de compreender sua vida a partir de uma interpretação que tenha significado não somente em sua própria trajetória, mas também que possibilite uma interpretação histórica de todo o contexto no qual esteve inserido, é preciso considerar também o contexto de formação de seu pensamento que deve ser compreendido a partir de vários “lugares”: em termos geográficos, a Alemanha e os Estados Unidos; em termos culturais-históricos, a Primeira Guerra Mundial e a consequente decadência do Império Germânico, a ascensão do nazifascismo na Europa, a cidade de Nova

¹⁸ Tillich entende a idolatria como a elevação de uma preocupação preliminar à ultimidade. Algo que é essencialmente condicionado e passa a ser considerado como incondicional; algo que é essencialmente parcial e é elevado à universalidade; e algo que é essencialmente finito e é revestido de significado infinito. Ele próprio identifica como o melhor exemplo para o conceito de idolatria, o movimento do nacionalismo religioso identificado na Alemanha nazista. Cf. Tillich, TS, p. 30-31.

York dos anos 30, 40 e 50; em termos institucionais, a Igreja Luterana alemã e as Universidades de Breslau, Halle, Berlim, Frankfurt, Union Theological Seminary, Universidade de Chicago e muitas outras (Cf. Taylor, 1991, p. 12-13).

Sua formação como um socialista começa em 1914. Tillich serviu como capelão do exército alemão na Primeira Guerra Mundial, pouco tempo depois de concluir sua formação acadêmica¹⁹, que foi marcada pelo pensamento de Schelling – sempre decisivo para a construção de sua própria reflexão – bem como pela descoberta de Kierkegaard, que o levou a superar a esperança mantida pelo espírito do século dezenove de um advento que sintetizasse cristianismo e humanismo através da filosofia clássica alemã. O ano de 1914 foi decisivo para Tillich por dois motivos principais: foi o ano de sua ordenação como pastor luterano, quando assumiu uma paróquia na periferia de Berlim; e, também, porque foi o ano do advento da Primeira Guerra, que lhe gerou um impacto pessoal e abriu seus olhos para o cenário político-social, onde ele pôde refletir sobre a vida pequeno-burguesa que levava até então. Taylor destaca que “o maior professor de Tillich foi sua jornada de vida; e, começando em 1914, após sua ordenação e primeiros ministérios em Berlim, essa jornada iria trazer-lhe algumas difíceis lições”²⁰ (Taylor, 1991, p. 15).

Como todo jovem cidadão da Alemanha, em 1914 Tillich se alistou para servir ao seu país com um grande fervor nacionalista. Posteriormente, ele afirmou que quando ele e outros soldados alemães chegaram à Primeira Guerra Mundial, “a maioria deles compartilhava da crença popular em um Deus bom que faria tudo dar certo. Na verdade, tudo deu certo para o pior, para a nação e para quase todos nela”²¹ (Tillich, NB, p. 52). No começo do ano de 1915, Tillich era um jovem idealista, quase aristocrata, conservador e um pietista com forte tendência puritana. Sua experiência pessoal trágica não permitiu que muito dessa religiosidade permanecesse, fazendo com que não somente essa crença em uma providência pessoal se desmoronasse, mas também que o êxtase fosse transformado em desespero, e seu Deus em cinzas. Ao final da guerra, ele havia se tornado exatamente o oposto do que era: um pessimista, socialista, boêmio e crítico do teísmo (Calvani, 2015, p. 175).

¹⁹ Tillich ingressou na Universidade de Halle em 1904 onde começou seus estudos em teologia. Depois, se formou como filósofo, recebendo o grau de doutor em Filosofia pela Universidade de Breslau em 1911 e, somente em 1912, defendeu sua tese na Universidade de Halle que lhe concedeu o título de licenciado em Teologia (o mais alto grau no ensino teológico alemão de sua época). Ambas as teses foram desenvolvidas em torno do pensamento de Schelling.

²⁰ (...) Tillich's greatest teacher was his life-journey; and beginning in 1914, after his ordination and early ministries in Berlin, that journey was to bring some hard lessons.

²¹ When the German soldiers went into the First World War most of them shared the popular belief in a nice God who would make everything work out for the best. Actually everything worked out for the worst, for the nation and for almost everyone in it.

A amizade de Tillich com os soldados alemães o fazia sentir-se especialmente necessário, o que lhe permitia também enxergar sentido vocacional no ministério pastoral que desempenhava. A diferença para o ambiente acadêmico com o qual estava acostumado não se resumia apenas ao contraste entre os tempos de guerra ou paz, mas principalmente ao convívio com todo tipo de gente. Se na academia estava acostumado com os círculos acadêmicos marcados pelo debate filosófico de alto nível, neste período Tillich passou a conviver com artistas, farmacêuticos, operários, ferreiros e pessoas das mais diferentes profissões e classes sociais. Esse primeiro impacto de realidade o levou a refletir sobre a vida com a qual estava acostumado e, conseqüentemente, a uma outra reflexão crítica de maior profundidade sobre o cenário político-social, afirmando que “já nas primeiras semanas [como capelão do exército] eu percebi que a unidade era uma ilusão, que a nação estava dividida em classes e que as classes proletárias consideravam a igreja uma inquestionável aliada dos grupos dominantes”²² (Tillich, MSA, p. 39).

A dupla Wilhelm e Marion Pauck, biógrafos autorizados de Tillich, qualificam que, no começo da guerra, ele era não somente um tímido e crescido garoto, mas um verdadeiro “inocente sonhador”, utilizando seu próprio termo para descrever o estado do ser humano antes da queda²³ (WMP, p. 41). Essa descrição evidencia que, além de ser um fervoroso patriota alemão, Tillich também era inocente e imaturo em questões políticas, além de ser um recém-formado teólogo motivado pela pureza e pelo romantismo religioso próprio do cristianismo de sua época – e principalmente pelo romantismo expresso na tentativa de Schelling, seu objeto de pesquisa em ambas as teses que defendeu, de construir uma filosofia da identidade (entre sujeito e objeto, finito e infinito, natureza e consciência) marcada por uma atmosfera luterana de forte tendência pietista (Calvani, 2015, p. 170).

Mais tarde, o próprio Tillich reconheceu que, pelo fato de parte de sua vida pertencer ao século dezenove (que para ele só terminou em 1914, com o advento da Primeira Guerra. Cf. Tillich, MSA, p. 23), lhe possibilitou desenvolver certa resistência aos sistemas desumanos do século vinte a partir da busca de valores como integração, unidade e estabilidade (Calvani, 1995, p. 12).

²² I saw that the unity of the first weeks was an illusion, that the nation was split into classes, and that the industrial masses considered the Church as an unquestioned ally of the ruling groups.

²³ Tillich entende o evento da queda como uma transição interna e universal do ser humano da essência para a existência. O estado da “inocência sonhadora” aparece como uma metáfora que destaca a condição da essência antes da queda. A inocência aponta para a potencialidade não efetivada pois refere-se à condição antes da decisão e da responsabilidade pessoal. Significa também a ausência de culpa moral. Por isso, ao utilizar o termo “inocência sonhadora”, Tillich apresenta as conotações concretas tomadas a partir da experiência humana.

Mas foi de fato em 1915, durante a batalha de Champagne, que sua perspectiva sobre a vida mudou de forma definitiva. A experiência da dor e do sofrimento humano exposta pela trágica realidade da guerra o forçou a reorganizar suas reflexões, sua teologia e sua própria vida, como ele mesmo afirma:

Mas a verdadeira transformação aconteceu durante a batalha de Champagne, em 1915. Houve um ataque noturno, e, durante toda a noite, eu andei entre feridos e moribundos na medida em que eles chegavam – muitos deles eram meus amigos íntimos. Durante toda aquela longa e horrível noite, eu caminhei entre filas de homens morrendo e, grande parte de minha filosofia clássica ruiu aos pedaços naquela noite – a crença de que o homem poderia dominar cognitivamente a essência do seu ser, a crença na identidade entre a essência e a existência... Lembro-me bem de me assentar nas florestas da França lendo *Assim Falou Zaratustra*, de Nietzsche, como faziam muitos outros soldados alemães, em contínuo estado de exaltação. Essa era a última libertação da heteronomia. O niilismo europeu carregava a palavra profética de Nietzsche de que “Deus está morto”. Pois bem, o conceito tradicional de Deus estava morto.²⁴ (Time, 1959, p. 47).

A trágica experiência da guerra forçou o nascimento de um novo Tillich, liberto da heteronomia e com uma perspectiva político-social completamente diferente da que mantinha até então. “Somente nas duras batalhas foi possível para mim romper e afirmar minha autonomia mental e moral”²⁵ (Tillich, TIH, p. 22), ele afirmou anos mais tarde. A importância desta brusca, mas importante transformação, é evidenciada na afirmação de que “o conceito tradicional de Deus estava mesmo morto”, representando que todo o sistema que pessoalmente o sustentava ruiu. Mais uma vez, a dupla Pauck destaca a importância desta mudança em Tillich:

Ele era um patriota alemão, um prussiano orgulhoso, tão ávido por lutar por seu país quanto qualquer outro, mas politicamente ingênuo. Quando retornou para Berlim, quatro anos depois, estava totalmente transformado. O monarquista tradicional tornou-se um socialista religioso, o fiel cristão um pessimista cultural, e o reprimido menino puritano um “homem selvagem”.

²⁴ But the real transformation happened at the Battle of Champagne in 1915. A night attack came, and all night long I moved among the wounded and dying as they were brought in - many of them my close friends. All that horrible, long night I walked along the rows of dying men, and much of my German classical philosophy broke down that night - the belief that man could master cognitively the essence of his being, the belief in the identity of essence and existence... I well remember sitting in the woods in France reading Nietzsche's *Thus Spake Zarathustra*, as many other German soldiers did, in a continuous state of exaltation. This was the final liberation from heteronomy. European nihilism carried Nietzsche's prophetic word that “God is dead.” Well, the traditional concept of God was dead.

²⁵ It was only in severe struggles that it was possible for me to break through to the affirmation of mental and moral autonomy.

Esses anos representaram o ponto de virada na vida de Paul Tillich - o primeiro, o último e o único.²⁶ (WMP, p. 41).

A interpretação de Wilhelm e Marion Pauck enfatiza uma grande e única mudança no pensamento de Tillich em toda sua vida, embora ele tenha continuado a progredir e a desenvolver-se nos anos seguintes. Evidencia-se que essa grande mudança teria, justamente, a Primeira Guerra Mundial como evento central de uma “virada de chave” em sua compreensão de mundo e em sua reflexão. Stone tem uma interpretação diferente do que significou a Primeira Guerra no pensamento de Tillich. Para ele, o pensamento de Tillich é como uma “ponte” que une os séculos dezenove e vinte, profundamente marcada pelas artilharias pesadas da guerra, pelas granadas explosivas, pelo frio entorpecente e pelas incontáveis mortes de seus companheiros de armas (Stone, 1980, p. 32). Assim, ele pontualmente destaca que:

No entanto, a continuidade na vida de Tillich é mais impressionante do que uma mudança. A guerra, como Wilhelm e Marion Pauck afirmaram, não é mais bem compreendida como um ponto de virada, mas como uma ponte. Seu sofrimento desafiou seu idealismo filosófico e sua fé luterana, mas eles não se renderam. No início da guerra, ele era um jovem doutor em filosofia e um pastor; no final da guerra, ele era um capelão de guerra trabalhando em problemas filosóficos. A guerra é a conexão na experiência entre Tillich, o essencialista, e Tillich, o existencialista, e ambos os aspectos devem ser considerados para compreender sua filosofia ética e política, que é uma síntese do pensamento e da experiência dos séculos dezenove e vinte. O século dezenove deu-lhe forças que a guerra, enquanto lhe permitiu sobreviver de corpo e mente, não poderia apagar.²⁷ (Stone, 1980, p. 37-38).

O argumento de Stone demonstra que ele compreende o significado da guerra como uma ponte que conecta *as fronteiras* sempre presentes no pensamento de Tillich²⁸. Embora

²⁶ He was a German Patriot, a proud Prussian, as eager to fight for his country as anyone else, but politically naïve. When he returned to Berlin four years later he was utterly transformed. The traditional monarchist had become a religious socialist, the Christian believer a cultural pessimist, and the repressed puritanical boy a “wild man”. These years represent *the* turning point in Paul Tillich’s life – the first, last, and only one.

²⁷ Continuity in Tillich's life is more impressive than change, however. The war was not, as Wilhelm and Marion Pauck have asserted, best understood as a turning point; rather, it is a bridge. His suffering challenged his philosophical idealism and his Lutheran faith, but they were not surrendered. At the beginning of the war, he was a young doctor of philosophy and a pastor; at the end of the war, he was a war chaplain working on philosophic problems. The war is the connection in experience between Tillich the essentialist and Tillich the existentialist, and both aspects must be seen to comprehend his ethical political philosophy, which is a synthesis of nineteenth and twentieth century thought and experience. The nineteenth century had given him strengths that the war, as long as it permitted him to survive in body and mind, could not erase.

²⁸ Essa realidade das fronteiras no pensamento de Tillich é mais bem explicada nas páginas 21 e 22.

interpretações diferentes sejam possíveis, o que se pode constatar é que Tillich chegou na guerra como um alemão idealista-imperialista, sendo ele mesmo uma mistura de religião, romantismo e nacionalismo e, após o término da guerra, ele era o exato oposto de tudo isto. Ele entrou na guerra sem nenhuma consciência política, mas, gradualmente, enquanto a guerra continuava, ele se tornava cada vez mais crítico da decadência sucedida na Alemanha que havia sido provocada pelo império.

Nos meses que se seguiram, a morte se tornou uma presença tão constante que, quase diariamente, enfileirava os corpos de seus amigos. No final daquele ano, Tillich tornou-se um genuíno soldado de linha de frente, cujos deveres eram tão árduos e perigosos como de qualquer outro e, embora impactado diante da realidade de morte e sangue, ele continuava dedicado a encorajar e reconfortar seus companheiros. Pouco a pouco, ele começou a perceber que o fim da guerra não estava próximo, pelo contrário, “não deveria se esperar pela paz em um ano ou dois”²⁹ (Tillich, 1917 *apud* WMP, p. 46), escreveu ele ao seu pai.

O Natal daquele ano, celebrado em uma igreja quase completamente destruída, mas secretamente decorada por Tillich, foi marcado pelo seu sermão, recebido de forma unânime pelos soldados como palavra de inspiração e esperança. Embora pessoalmente importante pelo destaque que recebeu, o evento foi marcado por outro aspecto: a percepção de que o que de fato motivava os soldados a continuarem lutando por suas vidas não era a esperança religiosa em si, mas a esperança de uma paz iminente.

O ano de 1916 se iniciou de forma razoavelmente tranquila com o número de batalhas drasticamente reduzido em relação ao ano anterior. Essa situação favoreceu que Tillich aproveitasse o maior tempo livre para amadurecer sua reflexão sobre a exploração do cidadão comum por meios que sempre considerou naturais: a aristocracia latifundiária, o exército e a igreja (WMP, p. 48). As bases estavam lançadas e, talvez, esse tenha sido o pontapé inicial que o transformaria no período pós-guerra em um socialista convicto. Em maio daquele ano a tranquilidade já havia ido embora. Após a vitória alemã na segunda batalha de Champagne – ocorrida no final de 1915 – a divisão de Tillich foi enviada para a batalha de Verdun que ficou conhecida como a segunda maior batalha da Primeira Guerra na Frente Ocidental. “O inferno se enfurece ao nosso redor. É inimaginável”³⁰, Tillich escreveu novamente ao seu pai no mês de junho.

²⁹ Do not expect peace for a year or two.

³⁰ “Hell rages around us. It's unimaginable”.

O segundo semestre seguiu a onda de horror com sua divisão sofrendo inúmeras perdas. Apesar disso, ele aproveitava os intervalos noturnos dos *fronts* de batalha para debater filosofia com outros oficiais da equipe e assim passou todas as noites do verão e outono. Em uma ocasião, a situação se complicou pois ele entrou em confronto direto com o brigadeiro do pelotão, conhecido por ser um homem de personalidade marcante. Antes da guerra, o brigadeiro havia ocupado um cargo importante em Berlim; ele era muito dogmático e favorecido pelas autoridades eclesiásticas. Esse conhecimento já havia gerado no jovem Tillich de pensamento livre um certo receio quanto à sua pessoa. Eles tiveram diferenças de opinião todo o tempo em que estiveram na mesma divisão, mas em uma ocasião a tensão realmente eclodiu. A discussão se fundamentava em torno do “poder da oração”. O general era da opinião de que a oração poderia, de fato, proteger um soldado do fogo inimigo. Tillich argumentou abertamente contra isso, defendendo livre e diretamente seus argumentos ao seu superior militar. Obviamente, o general não tolerou o que considerou uma afronta, pois “como poderia um capelão menosprezar o próprio poder milagroso o qual ele pregava?”, ele argumentou (WMP, p. 50). Como consequência, Tillich foi forçado a mudar de tropa pela primeira vez. Em outubro, ele foi transferido da equipe do Quarto Regimento de Artilharia para a Companhia de Saneamento da Sétima Divisão. Ele permaneceu ligado a essa unidade pelo resto da guerra, fixada no norte da França até o fim, passando pelas ofensivas em Amiens e Aisne-Marne e a derrota final em Champagne.

Por algumas poucas semanas ele pôde desfrutar de uma vida tranquila e relaxante, marcada por jogos de xadrez, festas e a companhia de jovens mulheres. No dia 15 de outubro, juntamente com um grupo de oficiais, ele visitou a cidade de Cambrai onde teve um breve período para recompor os ânimos. A guerra que vinha alternando períodos de paz e de ataques e contra-ataques, no final do ano retornou com muita violência. Mais uma vez, Tillich se encontrou no meio dos conflitos, arrastando corpos e homens feridos das linhas de frente de batalha, relegando sua própria vida e integridade ao segundo plano. Quando seu amigo Bartenstein morreu, ele foi incapaz de falar em seu velório e não conseguiu sequer fazer a leitura da liturgia. Após esse evento, sua preocupação com a própria vida se tornou ainda menor, quando ele passou a dormir longas horas seguidas nas trincheiras de batalha. Seu próprio sofrimento se fundiu em sua consciência à morte de centenas de pessoas à sua vista e aos milhões de mortos na guerra. Foi quando um colapso nervoso o levou ao hospital e lhe deixou uma “sequela espiritual”, experimentada pelo sofrimento de ter de encarar a morte, da qual ele nunca se recuperou completamente.

Este é também um evento importante que parece ter contribuído para a compreensão de Tillich sobre o conceito de angústia, em termos existenciais. Anos mais tarde, ele sintetizou a questão ontológica do ser como intimamente suscitada pelo “choque do não-ser” (Tillich, TS, p. 195). Ele definiu que essa consciência da finitude é a angústia. Por isso, a angústia se apresenta como uma questão ontológica evidenciada pela consciência da finitude. A angústia é ontológica porque expressa a finitude desde “dentro”. Como ele próprio definiu, angústia é a sempre latente consciência de “ter que morrer” (Tillich, CS, p. 28). Essa angústia da dúvida e do sentimento de insignificância, é a angústia do destino e da morte. Embora Schelling tenha exercido maior impacto e influência em seu pensamento, em seus anos de formação acadêmica, mais especificamente entre 1905 e 1907, Tillich afirmou que “todos eles foram fascinados por Kierkegaard” (Tillich, PTP, p. 175), quando ainda prevalecia o espírito do século dezenove. Como síntese dessa leitura sobre Kierkegaard é possível destacar como Tillich compreende a angústia como a consciência da finitude:

Na última década, o termo “angústia” foi associado com a palavra alemã e dinamarquesa *Angst*, que, por sua vez, é derivada da palavra latina *angustiae*, “estreitios”. Graças a Kierkegaard, a palavra *Angst*, se tornou um conceito central do existencialismo. Ela expressa a consciência de ser finito, de ser uma mescla de ser e não-ser ou de ser ameaçado pelo não-ser. Todas as criaturas são compelidas por essa angústia, pois finitude e angústia são a mesma coisa. (Tillich, TS, p. 330).

Embora somente nos anos seguintes esta conceituação tenha sido sistematizada, parece que a experiência de encarar pessoalmente a morte, não somente dos inúmeros amigos e companheiros que perdeu na guerra, mas a possibilidade de sua própria morte tão iminente, suscitou em Tillich um impacto tão profundo que lhe permitiu experimentar intensivamente o conceito de angústia, que conhecia apenas de forma teórica. “Todos os meus amigos estavam entre estes moribundos e mortos. Naquela noite eu me tornei um existencialista”³¹ (May, 1974, p. 18), ele afirmou. A consciência de infinitas mortes individuais e a da morte de toda uma civilização se tornaram paralelas em sua consciência e foram somadas à angústia que ele pessoalmente experimentou. Isso é de extrema significância, pois, o próprio Tillich definiu a Primeira Guerra como o fim de seu período preparatório. Anos mais tarde ele viria descrever este evento como seu “*kairos* pessoal” – iniciado na fatídica noite da batalha de Champagne em 1915 e encontrando seu ponto de culminância neste episódio, como um processo de transformação gradativa (BROWN, 1965, p. 153) –, significando que algo

³¹ All my friends were among these dying and dead. That night I became an existentialist.

realmente novo e inesperado havia irrompido em sua vida em um momento em que ele estava pronto e maduro para ser transformado.

Gradualmente, enquanto experimentava a morte, sua “ressurreição” começou. Ele estava se tornando uma nova pessoa (Stone, 1980, p. 35). Em novembro, enquanto meditava nos intervalos de seus sermões, ele escreveu que o mundo estava em trevas e que o momento demonstrava um significado escatológico. A ideia de que o “fim dos tempos” estaria próximo passou a dominar sua mente e ele alternava entre períodos de tranquilidade e desespero. Foi durante esse período de estadia no norte da França que Tillich encontrou sua libertação final do conceito tradicional de Deus a partir da leitura de Nietzsche. A obra *Assim Falou Zaratustra* e a extática afirmação da existência que ele encontrou no poema o colocaram em um estado de extrema exultação, atraído novamente à paixão pela vida. O que o deixou especificamente atraído por Zaratustra foi a rejeição de Nietzsche à hipocrisia burguesa que encontrou na obra. Stone mais uma vez relata que:

O deus do rei e da pátria morreu nas trincheiras da França. Tillich especulou em uma carta a Maria Klein em dezembro de 1917, que a justificação pela fé poderia levar ao paradoxo da fé sem Deus. Filosoficamente, o velho deus estava morto, mesmo que homileticamente sua morte não fosse anunciada nos sermões às tropas. O argumento de que alguém poderia ser um fiel enquanto duvida ou nega a existência de Deus continuaria como um tema recorrente na filosofia da religião de Tillich. A fé, como estado de estar ultimamente preocupado, não precisava, após a crise da vida em meio à morte no front francês, implicar afirmações cristãs tradicionais sobre Deus. O deus do rei e da pátria também tinha sido o deus de seu pai. Com a morte desse deus, as repressões de uma ordem patriarcal política, social e familiar foram derrubadas, e o elemento dionisíaco de Nietzsche – buscar a vida em ações afirmativas para além da moralidade burguesa – foi, por ele, aceito e vivido.³² (Stone, 1980, p. 36).

O significado da morte de Deus representou, para Tillich, a desconstrução de toda sua base teológica e filosófica. Embora a situação lhe tenha colocado em um estado de crise pessoal, foi o que lhe proporcionou o amadurecimento de sua reflexão e seu reencontro pela

³² The god of king and fatherland died in the trenches of France. Tillich speculated in a letter to Maria Klein in December, 1917, that justification by faith could lead to the paradox of faith without God. Philosophically the old god was dead even if homiletically his death was not announced in sermons to the troops. The argument that one could be faithful while doubting or denying the existence of God was to continue as a recurring theme of Tillich's philosophy of religion. Faith as the state of being ultimately concerned did not, after the crisis of life in the midst of death at the French front, have to imply traditional Christian affirmations about God. The god of king and fatherland had also been the god of his father. With the death of this god, the repressions of a patriarchal political, social, and familial order were thrown off, and the Dionysian element of Nietzsche— seeking life in affirmative actions beyond bourgeois morality —was accepted and lived.

paixão da vida, ainda que continuasse sofrendo com a fome, o medo e a tragédia da morte. A partir disso, ele encontrou novamente a possibilidade de realização pessoal e se tornou extremamente viciado nas alegrias vívidas da vida enquanto estava de licença. No campo de batalha, ele havia reprimido tudo o que era particularmente importante e que trazia sentido pessoal à sua vida. Durante o período de licença, ele procurou compensar essa privação em todos os sentidos. Sua preocupação com o futuro se misturava com memórias de um passado inocente que parecia para sempre fora de alcance (WMP, p. 52).

O ano de 1917 chegou com o “Inverno dos Nabos”, como ficou conhecido o período de grande fome e dificuldades civis na Alemanha. Os nabos tornaram-se o alimento mais comum nas mesas alemãs e apareciam das mais diversas formas – como sopa, geleia e até mesmo café. Em janeiro, Tillich escreveu ao seu pai descrevendo os talentos de ambos a partir das características que tinham em comum e das diferenças que os definiam. Nesta mesma carta, ele relatou sua crescente sensibilidade para o campo das artes afirmando que, da mesma forma como a música sempre havia tido especial significado para seu pai, as pinturas se estabeleciam para ele. Durante uma de suas licenças, ele aproveitou para visitar o Museu do Kaiser Friederich, em Berlim, e maravilhou-se com o quadro da *Madonna*, de Sandro Boticelli. Esta experiência com as artes também marcou o renascimento de um novo Tillich, descobrindo beleza onde nunca havia procurado e enxergando o que nunca havia visto. Ele comparou essa descoberta à revelação divina experimentada pelos profetas:

Contemplando-a, fui tomado por um estado muito próximo ao êxtase. Na beleza da pintura havia a própria beleza-em-si. Ela brilhava através das cores da pintura como a luz do dia brilha através dos vitrais de uma igreja medieval. Enquanto eu estava lá, banhado pela beleza que o pintor havia imaginado há muito tempo, algo da fonte divina de todas as coisas me alcançou. Eu me afastei abalado. Aquele momento afetou toda a minha vida, dando-me as chaves para a interpretação da existência humana, trazendo-me vitalidade e verdade espiritual. Eu o comparo com o que geralmente é chamado de revelação na linguagem religiosa. Eu sei que nenhuma experiência artística pode se comparar aos momentos em que os profetas foram alcançados pelo poder da Presença Divina, mas acredito que haja uma analogia entre a revelação e o que eu senti. Em ambos os casos, a experiência vai além da maneira como encontramos a realidade em nosso cotidiano. Ela abre profundidades que não podem ser experimentadas de nenhuma outra maneira.³³ (Tillich, OAA, p.235).

³³ Gazing up at it, I felt a state approaching ecstasy. In the beauty of the painting there was Beauty itself. It shone through the colors of the paint as the light of day shines through the stained-glass windows of a medieval church. As I stood there, bathed in the beauty its painter had envisioned so long ago, something of the divine source of all things came through to me. I turned away shaken. That moment has affected my whole life, given me the keys for the interpretation of human existence, brought vital joy and spiritual truth. I compare it with what is usually called revelation in the language of religion. I

Para Tillich, essa descoberta da dimensão religiosa presente nas expressões e movimentos revolucionários artísticos representava princípios religiosos em ação, ainda que ocultos. Aqui também parecem ter sido estabelecidas as bases de algo que viria a ser muito sólido no pensamento de Tillich: a relação que ele estabeleceu entre religião e cultura. Para ele, essa relação pode ser entendida compreendendo a religião, considerada *preocupação última*, como a substância que dá sentido à cultura, e a cultura, por sua vez, como a totalidade das formas que expressam as preocupações básicas da religião (Tillich, TC, p. 83). Não se trata de um dualismo entre religião e cultura, mas da compreensão daquilo que é criado culturalmente com significado e sentido. Em outras palavras, a obra de arte não produz a realidade incondicional, mas a revela.

Outra obra que viria impactar Tillich anos mais tarde é *Guernica* (1937), de Pablo Picasso, sobre a guerra civil espanhola. Esta era, para ele, a expressão por excelência da experiência trágica da destrutividade, horror e absurdo da guerra e da própria vida, um quadro onde a condição humana é totalmente desmascarada (Calvani, 1995, p. 29). Quase uma representação artística do demônico.

Em maio, quando seu pai completou sessenta anos, ele escreveu lembrando-se do jardim que sua mãe cultivava em Berlim, atrás da casa onde viveu grande parte de sua adolescência – “aquele era um mundo – um mundo inteiro de felicidade e inocência intocado pela realidade”³⁴ (Tillich, 1917 *apud* WMP, p. 53). As dúvidas sobre seu futuro na igreja começaram a rondar sua mente ao mesmo tempo em que era tomado pela certeza de que já não era o mesmo de outrora. Descrever seu passado, não tão distante, como marcado pela inocência e felicidade, demonstra muito também de sua visão romântica e religiosa da vida. Neste ponto, esta perspectiva já havia ruído por completo e, agora, ele sabia que a igreja dava seu apoio e suporte ao regime responsável pela guerra interminável da qual ele participava.

Em agosto deste mesmo ano, quando outro capelão foi designado como seu assistente, ele retomou os estudos acadêmicos. Em busca de paz e procurando se desligar – ao menos um pouco – da realidade da guerra, ele começou a preencher a maior lacuna em seu conhecimento lendo obras de filosofia moderna do começo ao fim. Quando ele escreveu ao seu amigo Emanuel Hirsch – com quem anos mais tarde viveria uma dura controvérsia marcada pela adesão de Hirsch ao nazismo e sua interpretação acerca da sacramentalidade da

know that no artistic experience can match the moments in which prophets were grasped in the power of the Divine Presence, but I believe there is an analogy between revelation and what I felt. In both cases, the experience goes beyond the way we encounter reality in our daily lives. It opens up depths experienced in no other way.

³⁴ That was a world – a whole world of bliss and innocence untouched by reality.

nação – ele afirmou que os estudos lhe fizeram tão bem que, agora, ele podia compreender os principais problemas da filosofia moderna, declarando interesse maior por Husserl, Scheler e Ebbinghaus.

Seu estado de espírito frequentemente alternava entre esperança e desespero. A filosofia lhe havia trazido um alento em certa medida, mas, muitas vezes, tornar-se um filósofo lhe parecia uma “grande maldição”, embora ele sentisse que isso era algo inevitável. Cada vez mais ele lutava com a consciência de que seu conceito de um Deus provedor que transformaria todo o mal em bem havia desmoronado no campo de batalha. Ainda que se encontrasse na busca por uma nova definição de Deus e de um novo significado para sua fé pessoal, o sentimento de sepultar seus antigos ideais ainda lhe era muito conflitante.

Em abril de 1918, Tillich teve outro colapso nervoso. Não foi tão terrível como o anterior, mas ele estava convicto de que não suportava mais vivenciar essa situação e decidiu encerrar seu serviço na guerra e voltar para casa, temendo ter uma nova crise psicológica. Ele pediu ao seu pai que verificasse se o consistório poderia chamá-lo de volta a Berlim e dar-lhe um trabalho que não exigisse muito dele, pois ele tinha certeza de que ficaria doente pelos próximos meses. “Corpo e alma estão quebrados e nunca poderão ser inteiramente reparados, mas isso é um pequeno sacrifício em comparação com os milhões que deram suas vidas”³⁵, ele afirmou na carta ao seu pai (Tillich, 1918 *apud* WMP, p. 54). Além disso, ele acreditava já ter visto horror suficiente e se considerava um inútil que estava muito perto da insanidade. Para além da guerra, a vida de Tillich parecia perfeita: ele tinha seu doutorado, sua esposa, um futuro promissor, sua fé pessoal e sua filosofia acadêmica. Ainda assim, a morte o dominou e o deixou sem nenhuma esperança empírica, não havendo nada em que ele pudesse se segurar, destruindo profundamente os alicerces de sua fé e de sua filosofia, ambas idealistas (Stone, 1980, p. 35).

Em maio, ele finalmente solicitou a dispensa do serviço militar. Mas seu pedido foi rejeitado e ele foi forçado a continuar. No final do mês, sua perspectiva mudou completamente e novamente ele escreveu ao seu pai:

Hoje ou amanhã nossas tropas chegarão ao Rio Marne e nós seguiremos seu curso. Os feridos estão de bom humor; tudo está diferente, totalmente diferente e muito, muito melhor do que antes. Nossos regimentos são magníficos e eu agradeço ao chefe dos capelães por me obrigar a participar desta experiência. Esta é a primeira vez na guerra que experimentamos alguma vitória e avançamos. Isso nos faz sentir renovados e alegres

³⁵ Body and soul are broken and can never be entirely repaired, but that is a small sacrifice in comparison with millions who have given their lives.

novamente, apesar de todas as perdas! E apesar das muitas cenas de terror.³⁶ (Tillich, 1918 *apud* WMP, p. 55).

Ainda que por um breve momento, o patriota romântico voltou a manifestar-se no espírito de Tillich ao afirmar uma esperança de que tudo poderia, afinal, terminar bem. O bom humor e a sensação de vitória duraram pouco. Em junho, ele ganhou a Cruz de Ferro de Primeira Classe. Ele estava muito orgulhoso pelo fato de o general Balkmeister, comandante da divisão, ter colocado pessoalmente a medalha em seu uniforme. Em julho, ele voltou para casa por alguns poucos dias de licença. No princípio de agosto, ele foi designado para Spandau, uma base militar no oeste de Berlim, como capelão do exército até o fim da guerra que já se aproximava. Pouco tempo depois, o alto comando alemão entrou com um pedido de trégua e, em 9 de novembro de 1918, a guerra finalmente terminou. No dia 11 do mesmo mês, o término foi declarado de forma oficial com a proclamação de uma nova república liderada pelos sociais-democratas.

A luta havia durado mais de quatro anos e teve o envolvimento de todas as grandes nações daquele tempo. Ao final da guerra, a dívida nacional alemã foi calculada em 44 bilhões de dólares. Ao voltarem derrotadas para sua pátria, as tropas alemãs marcharam clamando por revolução e guerra civil. Uma época de estabilidade, ordem social e segurança começava a dar lugar a um novo e desconhecido mundo. Tillich não testemunhou pessoalmente o colapso final do exército alemão, mas viu a revolução acontecendo em Berlim: havia tiroteios nas ruas durante uma revolta de trabalhadores. Ele sentiu-se mais solidário com a causa deles do que jamais havia imaginado que poderia ser. Ele começou também a perceber que não conseguia mais separar o ser humano vivo, pulsante, comprometido, sofrido e amoroso das dimensões etéreas do pensamento e que, a dignidade humana deveria ser sempre levada em consideração em toda e qualquer reflexão (May, 1974, p. 18).

Estabelecida a República de Weimar, o novo governo alemão convocou um armistício. Neste período, um novo sentimento começou a crescer em Tillich e, pouco a pouco, ele passou a notar que a guerra o havia transformado de forma definitiva. No início, tomado por um sentimento pessimista, ele sentiu que a cultura europeia chegava ao fim. Aos poucos, ele começou a acreditar que esta era uma consequência inevitável do

³⁶ Today or tomorrow our troops will reach the Marne, and we follow behind. The wounded are in good spirits; everything is different, everything entirely different and much, much better than before. Our regiments are magnificent and I am grateful to the chief of chaplains for forcing me to experience this. This is the first time in war that we have experienced something of victory and advance. The result is that we are fresh and joyful again despite all losses! And in spite of many scenes of horror.

desenvolvimento social que culminaria no colapso do capitalismo. O sentimento de pessimismo e derrota transformou-se em raiva contra a sociedade que havia permitido o acontecimento de um conflito mundial de tamanha proporção. Ele também passou a observar não somente a distância entre os oficiais e os soldados comuns, mas principalmente entre os aproveitadores que lucraram com a guerra em contraste às imensas perdas por parte do povo. Durante os últimos meses da guerra, em Berlim, ele havia visto a angústia e o insuportável fardo colocados sobre os ombros do povo por aqueles que estavam no poder. Foi então que ele compreendeu totalmente as consequências do nacionalismo – elas podiam ser vistas ao seu redor. Muitas vezes ele sentia essas consequências dentro de seu próprio ser. Hannah, sua segunda esposa³⁷ que o acompanhou de 1924 até sua morte em 1965, registrou o que provavelmente ouviu do próprio Tillich ao longo dos anos sobre como a experiência da guerra o havia transformado:

A compaixão veio até ele durante a Primeira Guerra Mundial, quando ele participou da morte no campo de batalha como um ministro cuidando dos soldados. Lá ele não experimentou hostilidade. Ele rompeu seus laços nacionalistas e se tornou um cidadão do mundo. Ele encontrou irmãos “de mente” em todos os países e transgrediu todas as fronteiras do espírito e da alma. Ele passou a estar sempre ciente dos dois lados de toda questão.³⁸ (Tillich, H., 1973, p. 24).

Esta conclusão de Hannah evidencia algo que o próprio Tillich sempre destacou como característica de sua vida e seu pensamento: *as fronteiras*³⁹. Esta realidade da experiência na Primeira Guerra que, embora tão destrutiva, negativa e, usando seu próprio conceito, marcada pela dimensão *demoníaca* do horror, da violência e da exploração, o transformou em um ser humano marcado pela compaixão e pela valorização da vida humana. Embora o próprio Tillich destaque as primeiras fronteiras de sua vida nos seus anos de infância, talvez tenha sido esta a experiência decisiva que o tenha colocado sempre em duas dimensões em constante

³⁷ Para Tillich, as decepções da guerra vieram também acompanhadas de decepções pessoais – ao final da guerra, ele descobriu que sua primeira esposa, Greti, estava vivendo um caso extraconjugal com um amigo em comum e que, inclusive, estava grávida deste. O amigo era o pastor Richard Wegener que havia sido seu colega de ministério entre 1912 e 1914. O casamento acabou em 1918 e eles se divorciaram oficialmente em 1922. No mesmo ano, Tillich conheceu Hannah, com quem se casou em 1924 e viveu até o fim de sua vida. (Cf. Calvani, 2015, p. 177).

³⁸ Compassion came to him during the First World War, when he participated in death on the battlefield as a minister tending the soldiers. There he experienced no hostility. He broke his nationalistic ties and became a citizen of the world. He met brothers of the mind in every country and transgressed every borderline of spirit and soul. He was always aware of the two sides of every question.

³⁹ Ou limites.

– e simultâneo – conflito e diálogo, estabelecendo seu pensamento *entre as fronteiras*. Taylor afirma que:

Tillich foi um teólogo “das fronteiras” no sentido de alguém cuja vida e pensamento foram derivados de experiências das fronteiras. Ele se envolveu com os limites e se posicionou neles para falar a outras pessoas que poderiam ou não compartilhar seu tipo de experiência. Tillich também foi um teólogo “das fronteiras” no sentido de alguém que refletiu sobre as experiências de fronteira, como quando ele utilizou as narrativas hebraicas sobre Abraão para iluminar a vida de todos os emigrantes que cruzavam as fronteiras, ou quando vislumbrou uma visão de Deus relacionada à experiência do infinito nas fronteiras da vida humana.⁴⁰ (Taylor, 1991, p. 13).

Seu pensamento marcado nestes limites da vida é o que o qualifica também a interpretar as dimensões ambíguas da história em seus processos de formação. Retomando o significado de *kairos* na perspectiva pessoal de Tillich, é possível destacar as mudanças que a experiência da guerra gerou em sua vida e caráter tornando-o em alguém profundamente preocupado com as causas humanas e sociais. Embora a experiência lhe tenha sido pessoalmente negativa, ela lhe trouxe um significado histórico muito positivo. Provavelmente, ele não teria se tornado quem foi não fosse a experiência da guerra. Anos mais tarde, ao referir-se ao seu processo de formação, ele rememorou seus “quinze anos de preparação, [como] interrompidos e ao mesmo tempo completados pela guerra”⁴¹, caracterizando essa experiência de forma dupla: por um lado, ela foi sentida como ruptura, interrupção de seu processo de formação natural e, por outro, ele conseguiu destacar nela, sem justificá-la de modo algum, um processo pedagógico em sua própria história. Os anos que se seguiram após a guerra evidenciam esta transformação. Ele próprio também destacou essa transformação, afirmando que “somente depois da Primeira Guerra Mundial, quando meus olhos se abriram para a cena política e social, percebi os tremendos perigos de nossos privilégios acadêmicos antes da guerra”⁴² (Tillich, MSA, p. 38). Os primeiros anos do período

⁴⁰ Tillich was a theologian “of the boundaries” in the sense of one whose life and thought were derived from experiences of the boundaries. He was engaged with the boundaries and stood in them to speak to others who may or may not shared his kind of experience. Tillich was also a theologian “of the boundaries” in the sense of one who reflected about boundary experiences, as when he drew on Hebrew narratives about Abraham to illumine the boundary-crossing life of all emigrants, or when he fashioned a view of God related to experience of the infinite in the boundaries of human life.

⁴¹ Reviewing these fifteen years of preparation, interrupted and at the same time completed by the war (...).

⁴² Only after the First World War, when my eyes became opened to the political and social scene, did I realize the tremendous dangers of our prewar academic privileges.

pós-guerra foram fundamentais para que Tillich pudesse consolidar e organizar suas experiências e reflexões para o desenvolvimento do seu pensamento nos anos seguintes.

A Alemanha da República de Weimar foi marcada por um desespero crescente. A cláusula de culpa da Primeira Guerra Mundial ainda pairava “como uma pedra de moinho no pescoço de cada alemão”⁴³ (May, 1974, p. 8). A classe média baixa estava sendo progressivamente eliminada e o povo, em geral, experimentava uma espécie de deterioração espiritual, acompanhada por uma desintegração de valores e objetivos.

Ainda que tensões e contradições tenham surgido nos sermões de Tillich durante a guerra, onde ele pregava que os alemães deveriam se alegrar porque o “Senhor havia feito grandes coisas” por eles, foi somente após o término de toda a tragédia que ele consolidou seu incentivo às revoluções sociais (Cf. Tillich, MSA, p. 30-32). Enquanto capelão, Tillich procurava lembrar os soldados dos feitos heroicos dos alemães na história, incentivando os soldados a não apenas acreditar na grandeza da nação alemã, mas também a honrar o Kaiser, o imperador alemão (Cf. Lehmann, 2003, p. 88-89). Em 1916, ele orava abertamente pela paz e pelo fim do conflito bélico. Em 1918, ele passou a lembrar aos seus concidadãos que as proclamações do Kaiser não trouxeram paz, mas renovaram lutas, ódios e hostilidades. Essa mudança em sua forma de se expressar caracteriza também uma mudança de foco. A paz genuína, agora ele pregava, só poderia ser encontrada em Cristo: “as palavras de paz de nosso Imperador morreram em meio ao estrondo de novas batalhas, o estrondo do ódio e da inimizade”⁴⁴ (Lehmann, 2003, p. 88). A paz não parecia mais possível sem a oposição à tirania e ao abuso de poder, qualquer que fosse sua natureza.

A medida em que os pesadelos da guerra lentamente se transformavam em sombras obscurecidas pelo contorno iminente do futuro, ele sabia que queria se tornar um ativo parceiro na reconstrução da civilização ocidental. O sentimento de culpa que ele carregava por sobreviver às piores batalhas da guerra estavam ocultos sob as energias inquietas de um homem impaciente e ambicioso. Ele estava pessimista sobre o futuro, mas fisicamente bem e cheio de vigor e coragem. Nesse estado de espírito, e com certa clareza de propósito, Tillich retomou seu trabalho de onde o havia deixado, mais determinado do que nunca a se tornar um professor. Todo o restante se tornou de importância secundária. Estava plenamente formado um convicto e intelectual socialista.

⁴³ (...) like a millstone around every German's neck.

⁴⁴ Our Kaiser's words of peace have died away amid the din of new battles, the din of hate and enmity.

1.3 O socialismo religioso em pauta (1919-1929)

Tillich passou os próximos seis anos de sua vida em Berlim. A cidade, capital de uma nação recém-derrotada, estava profundamente abalada pelas consequências da guerra. As ruas estavam lotadas de mendigos e deficientes físicos e as pessoas se encontravam desoladas pela fome generalizada. O sentimento de raiva e indignação por parte da população não poderia ser diferente. Havia ainda uma sensação de histeria em todos os lugares à medida em que novos níveis inflacionários eram atingidos no ambiente econômico. Na cidade, casas estavam sendo reconstruídas.

O fim da guerra trouxe também fim ao período imperial na Alemanha e o surgimento de uma nova república que tinha como sistema de governo uma democracia representativa semipresidencialista, na qual o Presidente da República nomeava um chanceler responsável pelo poder executivo. Este período ficou conhecido como República de Weimar, pois foi nesta cidade onde ocorreu a aprovação da nova constituição por meio de assembleia constituinte, em agosto de 1919. Embora o brilho da época imperial estivesse manchado pelas consequências da guerra, pouco a pouco Berlim se reconstruiu e lentamente se tornou o centro da vida cultural mais vibrante da Europa (WMP, p. 57). Das cinzas da derrota, a cidade se reergueu e passou a atrair os mais variados talentos europeus, enquanto experimentava concomitantemente um reflorescimento cultural marcado essencialmente não apenas nas artes, mas em todas as esferas da vida: no governo, na ciência, e na quebra de tabus dos costumes sexuais. Embora tenha sido uma época de inquietação e pobreza, a atividade crescente ameaçou os consolidados pensamentos e conceitos da burguesia e possibilitou o surgimento de muitas ideias e reflexões progressistas.

Paralelamente a este cenário, Tillich começava a construir sua carreira. Além de retomar sua produção acadêmica na escrita de artigos, ensaios e resenhas de livros, ele também passou a buscar a companhia de grupos intelectuais que compartilhavam seus próprios interesses: política, pintura, economia, teatro, psicologia e, talvez o principal deles, o grupo *kairos* que discutia o socialismo religioso. Tillich sempre manteve em sua jornada pessoal o interesse pelas mais diversas áreas de conhecimento e de cultura. Além disso, neste período ele estava inclinado a vivenciar experiências diversas. Ele estava envolvido apenas teoricamente na reconstrução da Alemanha no cenário pós-guerra e na busca de uma forma de governo viável, mas pessoalmente emaranhado na rica confusão ao seu redor, experimentando ao máximo os medos e expectativas, a excitação e o desespero da população. Sua nova vida boêmia acabou sendo para ele tanto uma inspiração quanto um problema. Os

novos modos de expressão não convencionais que passou a experimentar tornaram-se parte do tecido de sua existência; suas relações com as mulheres, em particular, o inspiraram com uma profunda sensação de liberdade.

O trauma sobre o qual ele escreveu ao seu pai no último ano da guerra, de fato se confirmou como permanente e irremediável, e tornou-se evidente tanto em seu pensamento quanto em sua personalidade. Preso entre as tradições cristãs conservadoras do século dezenove e a ousada criatividade radical que marcava o novo estilo do século vinte, ele não podia ficar do lado de um ou de outro. Ele procurou combinar os dois. A psicanálise de Freud, o expressionismo de Cézanne, o socialismo de Marx, tudo se tornou material para sua teologia apologética cristã. Ele não optou por uma coisa ou outra, mas por ambas. A divisão interna que sofreu realmente permaneceu apesar de seus grandes esforços para curá-la ou ocultá-la – mas foi esta cisão que mais tarde ele veio a chamar de “fronteira”.

Em 1919, ele assumiu uma vaga como professor auxiliar na Universidade de Berlim onde permaneceria até 1924. Seu discurso inaugural foi intitulado *A Existência de Deus e a Psicologia da Religião*⁴⁵. Seu primeiro curso, intitulado por ele de *Cristianismo e os Problemas Sociais do Presente* foi ministrado para uma turma de aproximadamente trinta pessoas. Talvez este tenha sido seu primeiro esforço acadêmico oficial que procurava vincular a reflexão teológica à preocupação com as realidades sociais e com o novo mundo ao seu redor. Ele concentrou as discussões do curso entre os fundamentos religiosos e filosóficos de vários partidos políticos, explorando os grupos democráticos, conservadores, anarquistas, liberais e socialistas. Logo ficou claro para sua classe que ele havia suportado os demônios e horrores da guerra da mesma forma que eles, mas que parecia não ter sido dominado por estes traumas. Ele permaneceu com os dois pés no presente, enfrentando os problemas imediatos e comunicando sua certeza de que algo novo estava sendo criado. Essa expressão de fé, junto com sua atitude favorável em relação ao socialismo, foi parte de seu apelo inicial. Muitos jovens alertas e inteligentes da época tendiam a ser pró-socialistas; parecia-lhes não haver qualquer outra alternativa viável.

Mas é a sua preleção (posteriormente publicada como artigo) proferida na Sociedade Kantiana, importante núcleo da intelectualidade berlinense e alemã, em 16 de abril de 1919, na cidade de Berlim, que é considerada, por muitos, como o ponto inaugural de sua trajetória acadêmica e de todo o seu pensamento que seria construído ao longo dos anos seguintes. O

⁴⁵ Dasein Gottes und die Religionspsychologie.

tema era *Sobre a Ideia de uma Teologia da Cultura*⁴⁶, um primeiro ensaio contendo, em primeira mão, noções, conceitos e temas – como as tríades “forma, conteúdo e substância profunda (*Form, Inhalt, Gehalt*)” e “teonomia, autonomia e heteronomia” – que permaneceram centrais em seu pensamento ao longo de toda a sua vida. Além disso, é nesta palestra em que ele apresenta pela primeira vez a tese que passaria explicando em detalhes nos anos seguintes: “a religião é a substância da cultura, e a cultura é a forma da religião” (Cf. Tillich, TC, p. 83-84).

Pouco tempo depois, mais precisamente em 14 de maio de 1919, na primavera alemã, alguns amigos que Tillich havia conhecido por causa de seu novo engajamento político o convidaram para ministrar uma palestra em um encontro do Partido Socialista Independente do qual faziam parte, e que se encontrava mais à esquerda do Partido Social-Democrata, mas mais à direita do Partido Comunista. A aparição de Tillich perante este grupo irritou o Consistório Protestante de Brandenburg que se identificava com a ordem capital-feudal, apesar da guerra perdida. A derrota na guerra e a nova revolução republicana não mudaram essa identificação. A igreja permaneceu exatamente o que era antes da guerra: antidemocrática, antipacifista e antissocialista. Tillich foi repreendido por um superintendente da Igreja Luterana que se sentiu pessoalmente perturbado com o fato de um clérigo protestante ordenado ter comparecido a uma reunião de um partido socialista. Como autodefesa, Tillich enviou a ele uma carta contendo sua palestra sob o título *Cristianismo e Socialismo* (WMP, p. 68). Por um lado, ele rejeitava todas as tentativas de identificar o cristianismo com uma ordem social em particular. Por outro, afirmava que o cristianismo traz consigo o dever e a vontade de moldar a vida da humanidade em termos de justiça e liberdade, rejeitando a opressão e a tirania.

Embora não tenha tomado nenhuma atitude formal contra Tillich, o superintendente respondeu sua carta afirmando que não conseguia concordar com muito do que estava escrito no material que recebeu. Além disso, ele considerou o pensamento de Tillich como essencialmente obscuro e enfatizou que era perigoso misturar religião e política. Alegou ainda que muitos membros da igreja haviam ficado perturbados e ofendidos pelo fato de um clérigo ter participado de uma reunião de um grupo socialista radical, e advertiu Tillich para não comparecer a essas reuniões novamente. No final do ano, a palestra de Tillich foi publicada em uma brochura intitulada *O Socialismo como questão da Igreja*⁴⁷. Obviamente, se tratava

⁴⁶ Über die Idee einer Theologie der Kultur.

⁴⁷ Der Sozialismus als Kirchenfrage.

de um texto que apresentava ideias de contratendência dentro da tradição de pensamento social majoritária no meio luterano. Sua proposição baseava-se no argumento de que o socialismo não é coisa de “ateus”, mas é tarefa própria do cristianismo e, nesse sentido, representa uma pergunta ou um desafio que se coloca no horizonte da igreja, ou até mesmo uma crítica, quando essa se desvia de sua missão (Mueller, 2005, p. 21). Esse texto deixa evidente que, para Tillich, o socialismo representa a esperança da irrupção de um novo tempo, de uma “uma nova configuração da sociedade” e, ao mesmo tempo, o lado concreto de sua interpretação da história a partir da noção do *kairos*. Além disso, este é o primeiro texto em que Tillich procura sistematizar e expor sua compreensão sobre o socialismo. Embora seja um texto embrionário e sem muita profundidade, ele estabelecerá a base que o guiará nos próximos anos nas discussões sobre o socialismo religioso. A tese central deste texto é apresentada logo no início onde ele afirma que “até aqui, foi a questão *dogmática* que moveu a Igreja. Mas, a partir de agora, será a questão *ética*”⁴⁸ (Tillich, DSK, p. 32). É em torno dessa discussão que Tillich desenvolve seu texto, apresentando também o amor cristão como fundamento ético que denuncia a ordem social e o sistema econômico construídos fundamentalmente sobre o egoísmo econômico e político. A ideia do socialismo se apresenta exatamente como resposta e também como uma alternativa de sociedade que seja fundamentada na consciência da comunidade e na construção social coletiva.

Além de estabelecer uma crítica à sociedade capitalista que se constituiu com mais força após a guerra, Tillich a identifica como a manifestação das forças destrutivas do demônico. Além disso, ele apresenta também uma crítica à igreja por sua associação com a classe burguesa e consequente perda de prestígio entre as classes trabalhadoras da sociedade. É neste sentido que, para ele, o socialismo é uma questão da igreja. Como se vê:

Assim, do ponto de vista do amor cristão, se nada fala contra, mas sim a favor do socialismo, então a consideração histórico-filosófica também leva a perceber que o cristianismo e o socialismo estão destinados à união. Em todos os tempos da história, a unidade econômica esteve ligada à unidade espiritual, mas o ponto de unidade do espírito é a religião. Mas onde a unidade econômica se desfez, a vida espiritual também se tornou contraditória e a religião perdeu seu poder unificador. Antes estávamos em um período de dissolução; agora, uma nova era de unidade está despontando; e o socialismo é quem formará sua base econômica e social. O cristianismo, entretanto, tem a tarefa de agregar suas forças morais e religiosas a esse

⁴⁸ Es war die *dogmatische* Fragestellung, welche bisher die Kirche bewegte; von nun an wird es die *ethische* sein.

desenvolvimento e, assim, preparar o caminho para uma grande nova síntese entre religião e cultura social.⁴⁹ (Tillich, DSK, p. 35).

Como se percebe, Tillich mantinha a expectativa de que dos escombros da guerra surgiria um novo tempo – *kairos* – que uniria o povo alemão não somente em um caminho de reconstrução do país e da sociedade, mas também de integração e desenvolvimento criativo. Suas concepções do *kairos* e do socialismo religioso foram moldadas, em parte, pela vida política que afetava a todos que viviam em Berlim (Stone, 1980, p. 46). Para ele, esse novo tempo teria o ideal socialista em sua base e era tarefa da igreja cristã compreender o momento de forma a preparar o caminho de união entre a religião e a cultura. Por isso, em certa medida, neste texto Tillich reafirma também a noção de uma teologia da cultura como contrapartida à teologia desenvolvida no ambiente eclesiástico, isto é, indicando que cabe à religião conceder sentido e profundidade às formas culturais. Por outro lado, ele argumenta também que uma atitude positiva da igreja frente ao socialismo não deveria ser vista como uma tentativa de ganhar a classe trabalhadora para as igrejas contemporâneas, numa espécie de adesão com propósitos proselitistas. O trabalhador enxergava a Igreja como aliada do Estado capitalista e da classe burguesa, por isso, uma adesão com objetivo de ganhar adeptos significaria a imposição de uma lei civil aos modos de vida pessoais e individuais. Além disso, ele identifica que o papel do cristianismo é tornar positiva a atitude da participação da classe trabalhadora no processo de reconstrução e criação de uma nova sociedade, lembrando, a todo tempo, que o socialismo não é apenas uma questão dos trabalhadores, mas sim um novo ideal ético que se aplica a todos os círculos e dimensões da sociedade.

Os anos seguintes do começo da década de 1920 foram igualmente produtivos no âmbito acadêmico. Ele estava interessado em consolidar seu nome e, por isso, cada publicação visava a divulgação de suas ideias – seus principais conceitos, que o acompanhariam ao longo de toda a sua vida, foram desenvolvidos nesta época. Tillich amava o debate de ideias. Seus livros, artigos e demais produções eram resultado de discussões exaustivas que ele tinha com seus amigos, colegas e estudantes.

⁴⁹ Spricht somit vom Standpunkt der christlichen Liebe aus nichts gegen, aber alles für den Sozialismus, so führt auch die geschichtsphilosophische Betrachtung zu der Einsicht, daß Christentum und Sozialismus zur Vereinigung bestimmt sind. Mit wirtschaftlicher Einheit war allzeit in der Geschichte geistige Einheit verbunden, der Einheitspunkt aber des Geistes ist die Religion. Wo aber die wirtschaftliche Einheit sich auflöste, wurde auch das Geistesleben widerspruchsvoll und die Religion verlor ihre einigende Kraft. In einer solchen Periode der Auflösung standen wir; ein neues Zeitalter der Einheit hebt an; der Sozialismus wird seine wirtschaftliche und gesellschaftlich Grundlage bilden. Das Christentum aber steht vor der Aufgabe, dieser Entwicklung seine sittlichen und religiösen Kräfte zuzuführen und dadurch eine neue große Synthese von Religion und Gesellschaftskultur anzubahnen.

A política era um assunto inevitável e de extrema importância na Alemanha da época e levou Tillich a desenvolver uma profunda paixão pela análise política e sociológica. Embora não tenha se envolvido com política partidária nestes primeiros anos, ele se esforçou muito para tentar compreender a situação da Alemanha na reconstrução deste período pós-guerra em termos políticos, sociais e econômicos.

Com a fuga do Kaiser em 1918, a monarquia também desapareceu. A República de Weimar se estabeleceu e dominou a vida política da Alemanha de 1919 até 1933. Este novo governo foi liderado por socialistas de diferentes partidos que se alternaram no poder. O primeiro a governar foi o Partido Social-Democrata, eleito com 11,5 milhões de votos (STONE, 1980, p. 46). Foi um período de grandes ganhos para os trabalhadores, que incluiu o direito a negociações coletivas e a conquista da jornada de trabalho de oito horas diárias. Apesar disso, a estabilidade do governo era frágil e ele parecia incerto desde o princípio. Havia muita inexperiência na diplomacia internacional e nas propagandas políticas – duas fragilidades que o Partido Nazista viria explorar anos mais tarde. Mas havia um sentimento de esperança generalizada entre a população de que um mundo novo e melhor prevaleceria sobre os efeitos destrutivos da guerra. Tillich estava entre os esperançosos.

Do ponto de vista da religião, a nova república estabeleceu um compromisso constitucional de manter a separação entre Igreja e Estado, o que abalou profundamente as igrejas protestantes – muito mais do que a Igreja Romana. Para ambos, a revolução encerrou anos de status privilegiado sob o governo do Kaiser, mas, diferentemente dos protestantes, os católicos continuaram a ser politicamente representados através do Partido de Centro que mantinha uma lealdade partidária histórica ao catolicismo que remontava ao *Kulturkampf* de Otto von Bismarck, importante estadista alemão do século dezenove, de viés liberal, e que promoveu ofensivas contra a mistura e a influência católica na cultura e na política alemã (Reimer, 2004, p. 15).

Pessoalmente, Tillich almejava uma nova ordem da sociedade que nascesse da união entre o socialismo e a fé cristã, no qual os poderes destrutivos do capitalismo e do nacionalismo pudessem ser anulados. Foi essa esperança que o levou a se envolver com o movimento socialista religioso.

Já antes da guerra, grupos socialistas religiosos surgiram em toda a Alemanha. O termo “socialismo religioso” foi empregado pela primeira vez por Christoph Blumhardt, Hermann Kutter e Leonhard Ragaz, fundadores do movimento (WMP, p. 69). Os membros dos vários grupos que atendiam por esse nome sentiram que os partidos socialistas em vários países da Europa deveriam ser apoiados em nome da religião. Eles divergiam muito entre si quanto à

implementação dessa ideia. Além disso, alguns eram cristãos, outros não; alguns desejavam trabalhar somente através da igreja, outros fora dela; alguns eram teólogos, outros pastores, filósofos e economistas. Tantas divergências logo tornaram evidente que seria impossível a formação de um movimento unido e, portanto, politicamente eficaz. Desta forma, o socialismo religioso passou a se expressar na Alemanha e em outros lugares em pequenos grupos que se reuniam esporadicamente e mapeavam vários programas de reformas sociais.

Tillich juntou-se a um pequeno grupo que surgiu em Berlim no ano de 1920 e que nunca passou de dez ou doze participantes. Este grupo se tornou conhecido como o Círculo Kairos e manteve, de forma constante, a compreensão de que a derrota da Alemanha era não somente um sinal dos tempos, mas principalmente uma oportunidade para criar novas condições de sobrevivência e autogoverno internacionais. Embora de certo ponto de vista fossem bastante ingênuos, os membros regulares do grupo eram acadêmicos bastante otimistas que mantinham certa concordância sobre o que acreditavam ser capaz de trazer solução aos problemas do mundo – embora houvesse divergências em outros aspectos de menor importância.

No Círculo Kairos, Tillich fez uma importante amizade com outro membro chamado Adolf Löwe, um crente judeu não-ortodoxo que também era técnico em economia – e que mais tarde tornou-se professor de economia. Tillich e Löwe permaneceram ligados desde o primeiro encontro do grupo. Ao longo de sua vida, Löwe manteve uma mistura de devoção e crítica em relação a Tillich. Na noite em que Tillich apresentou sua noção do *kairos* ao grupo, Löwe voltou com ele para seu apartamento o instigando e debatendo com ele até o amanhecer. Tillich sentiu-se estimulado por esse “ataque”, como ele o chamou, para refinar, expor e elaborar suas ideias (WMP, p. 71). Ao longo dos anos, sempre que Tillich escrevia ou falava sobre as ricas e gratificantes amizades que mantinha com os judeus, ele se referia principalmente a Löwe. O diálogo incessante entre os dois foi estimulado por uma discussão recorrente sobre o judaísmo e o cristianismo que, finalmente, convenceu Tillich de que era inútil, e até mesmo destrutivo, tentar converter qualquer crente judeu à fé cristã. Em 1933, Löwe foi demitido de seu cargo por motivos políticos e não raciais – um fato do qual ele se orgulhava –, e fugiu para a Suíça após a conquista nazista. Ele lecionou por um tempo na Universidade de Manchester, na Inglaterra, para a qual tentou, sem sucesso, atrair Tillich. Por fim, ele completou sua carreira na New School for Social Research, em Nova York.

Embora no início dos anos 20 tenha sido Mennicke o organizador e a alma do Círculo Kairos, com o tempo Tillich se tornou seu líder. Assim, as discussões do grupo passaram a tratar dos diferentes problemas da situação do pós-guerra, enquanto tentava ler os sinais dos

tempos. Eles estavam altamente conscientes do colapso irreversível da velha ordem e não dariam qualquer apoio àqueles que, apesar do fim catastrófico da guerra, se esforçaram para trazer uma restauração do antigo sistema: feudalismo e monarquia, capitalismo e as profundas divisões das classes sociais. Eles se afastaram ainda mais das igrejas, que pareciam estar principalmente preocupadas em preservar seu poder institucional e, portanto, se encontraram em oposição especialmente ao luteranismo que havia se retirado não somente da ação social como prática cristã, mas também de uma política responsável com a população. O luteranismo passou a esconder-se atrás dos muros do conservadorismo político, social e cultural.

Juntamente com seus amigos do Círculo Kairos, ele passou a acreditar que era sua função na sociedade servir como porta-voz de uma corrente profética que remontava aos profetas bíblicos. Talvez tenha sido essa percepção aliada a um sentimento de comprometimento que o levou, alguns anos mais tarde, a desenvolver o conceito do *princípio protestante*. Sobre essa encarnação profética, a dupla Pauck destacou que:

Tillich e seus amigos identificaram-se cada vez mais com o socialismo, embora tenham decidido na época não se filiar a nenhum partido socialista ou participar de campanhas políticas. Eles sentiram sua própria função como porta-vozes da corrente profética na tradição religiosa do Ocidente, revivendo a mensagem social dos profetas hebreus e o espírito dos reformadores radicais até os socialistas religiosos de sua própria época. No entanto, eles não acreditavam que algo de bom viria de uma mera aliança entre cristãos (ou judeus) e socialistas, ou de uma infiltração cristã nos partidos socialistas. Eles também tinham dúvidas se o conglomerado de socialistas realmente possuía o poder ou a habilidade de provocar uma transformação da sociedade por meio de mudanças reais nos processos econômicos de oferta e demanda, a produção e distribuição de riqueza e, particularmente, as relações entre os proprietários de propriedades superiores e as classes médias e o proletariado. (...) Tillich e seu grupo chegaram à conclusão de que todas as classes sociais, mas especialmente as igrejas e os trabalhadores, precisavam ser reestruturadas por meio da afirmação e observância dos primeiros princípios: a saber, a direção de toda prática religiosa em direção ao sagrado e a determinação de toda ação social por justiça.⁵⁰ (WMP, p. 72-73).

⁵⁰ Tillich and his friends identified themselves ever increasingly with socialism, although they decided at the time not to join any socialist party or participate in political campaigns. They felt their own function as spokesmen of the prophetic strain in the religious tradition of the West, reviving the social message of the Hebrew prophets and the spirit of radical reformers down to the religious socialists of their own day. Yet they did not believe anything good would come of a mere alliance between Christians (or Jews) and socialists, or from a Christian infiltration of the socialist parties. They were also doubtful whether the conglomeration of socialists actually possessed the power or ability to bring about a transformation of society through real change in the economic processes of supply and demand, the production and distribution of wealth, and particularly relations between the property-owning upper and middle classes and the proletariat. (...) Tillich and his group concluded that all social classes, but especially the churches and the workers, needed to be restructured through the affirmation and

Embora neste período a identificação de Tillich e seus colegas de grupo com o socialismo estivesse em uma constante crescente, eles faziam algumas ressalvas em relação aos partidos políticos e ao próprio marxismo. Eles temiam o utopismo simplificado e passaram a evitar a expectativa marxista e bolchevique da inevitável ditadura do proletariado rejeitando, com igual força, as propostas de grupos religiosos e indivíduos que buscassem o estabelecimento do Reino de Deus na terra. Mas eles se tornaram cada vez mais convictos de que o desastre da Primeira Guerra Mundial havia proporcionado o cenário para atos decisivos de renovação e que um novo horizonte se abria para a construção de um novo mundo. Foi em 1922 que Tillich expressou exatamente essa compreensão através de sua interpretação do Novo Testamento a partir da ideia do *kairos* como o momento oportuno em que o eterno irrompe no tempo. A manifestação do *kairos*, tal como Tillich a concebeu, deveria resultar no surgimento de algo novo a partir do velho. Essa noção tornou-se, assim, o foco de todas as deliberações entre os socialistas religiosos de Berlim e o ponto central de sua filosofia da história e de suas propostas para uma ação histórica social e politicamente responsável. O desenvolvimento desse conceito fortaleceu o reconhecimento do grupo como Círculo Kairos. Mais tarde, Tillich e seus colegas procuraram propagar suas ideias na plataforma de palestras do Instituto de Política de Berlim, bem como pela publicação de um pequeno jornal intitulado *Folhas para o Socialismo Religioso*⁵¹. De alta qualidade, a pequena revista consistia em editoriais, artigos e resenhas de livros e, embora tivesse uma circulação limitada, desfrutava de certa influência fora do mundo acadêmico.

Fato é que, desde o término da Primeira Guerra, Tillich manteve-se engajado na luta por um novo período teônimo na história, participando ativamente na construção das bases teóricas do socialismo religioso. O grupo passou a nutrir cada vez mais a convicção de que este período pós-guerra era um tempo especial, o “tempo certo”, o *kairos* que possibilitaria o surgimento de novas formas teônomas de cultura. Mesmo que nos anos seguintes a dimensão política tenha sido minimizada em seus escritos, Tillich insistiu que “se a dimensão profética é verdadeira, não há nada ‘além do socialismo religioso’”⁵² (Tillich, ABR, p. 13). Esta afirmação, inclusive, foi concebida como crítica ao editor da série “Como minha mente

observance of first principles: namely, the direction of all religious practice toward the holy and the determination of all social action by justice.

⁵¹ Blätter für den Religiösen Sozialismus.

⁵² If the prophetic message is true, there is nothing “beyond religious socialism”.

mudou nos últimos dez anos”⁵³ na revista *Christian Century*, que havia dado ao artigo de Tillich publicado em 1949 o nome *Para Além do Socialismo Religioso*⁵⁴.

Em 1923, envolvido no desenvolvimento das bases teóricas do Círculo Kairos, Tillich escreveu o artigo *Os Princípios Básicos do Socialismo Religioso: um esboço sistemático*⁵⁵ no qual procurava apresentar um resumo de suas próprias compreensões socialistas. Neste texto, Tillich enfatiza que o socialismo religioso adota essencialmente as bases da atitude profética presente no texto bíblico. Para ele, é a dimensão profética que concede sentido e profundidade ao socialismo religioso e que apresenta a possibilidade de unidade em uma forma elevada a partir das duas formas distintas – socialismo e religião. Ele afirma que:

Em contraste com as duas direções, o socialismo religioso adota uma postura profética. É a unidade e a forma superior de ambos. A demanda do sagrado deve surgir sobre a base do sagrado que é concedido. O profetismo não é mântico que prediz o futuro, nem uma ética que clama pelo futuro. O profetismo apreende o que está por vir, o que é necessário de sua conexão viva com o presente que é dado. Ele tem o sagrado, mas apenas quando permeia a lei e a forma; está livre da indiferença sacramental, mas não sucumbe ao esvaziamento racional. O profetismo é uma função religiosa e espiritual que persiste. Pode ser mais fraco ou mais forte, mais puro ou mais distorcido, mas nunca inexistente. É a unidade religiosa da moralidade e da metafísica da história, e pode ser sustentada por indivíduos, grupos e movimentos e, na verdade, até mesmo pelas massas. É suscetível ao erro na medida em que se torna mântico, e é estéril na medida em que se torna moralismo.⁵⁶ (Tillich, GSR, p. 107-108).

Tillich deixa explícito nesta afirmação que a atitude profética não é somente essencial e indispensável ao socialismo religioso, mas também que ela é a responsável por conceder o poder de transcendência ao próprio socialismo. Ou, como Theodor Siegfried afirmou: “o Socialismo Religioso, de acordo com a formulação de Tillich é, antes de tudo, uma tentativa

⁵³ How My Mind Changed in the Last Ten Years.

⁵⁴ Beyond Religious Socialism.

⁵⁵ Grundlinien des Religiös[en] Sozialismus: Ein systematischer Entwurf.

⁵⁶ Im Unterschied Von beiden Richtungen nimmt der religiöse Sozialismus die profetische Haltung ein. Sie ist die Einheit und höhere Form beider. Auf dem Boden eines gegebenen Heiligen erhebt sich die Forderung des gesollten Heiligen. Profetie ist weder Mantik, die Künftiges voraussagt, noch Ethik, die Künftiges fordert. Profetie erfaßt das Kommende, Gesollte, aus dem Lebenszusammenhang mit dem Gegenwärtigen, Gegebenen. Sie hat das Heilige, aber sie hat es durch das Recht und die Form hindurch; sie ist losgelöst von der sakramentalen Indifferenz, aber sie verfällt nicht der rationalen Entleerung. — Die Proferie ist eine konstante religiöse und geistige Funktion, die schwächer und stärker, reiner und verzerrter sein, die aber nie fehlen kann. Sie ist die religiöse Einheit von Ethos und Geschichtsmetaphysik, und kann von Einzelnen, von Kreisen und Bewegungen, ja selbst von Massen getragen sein. Sie ist in dem Maße irrtumsfähig als sie zur Mantik wird und sie ist in dem Maße unfruchtbar als sie zur Moral wird.

de interpretar o movimento socialista – sua realidade e suas ideias – em termos religiosos”⁵⁷ (Siegfried, 1982, p. 104). Neste sentido, toda a concepção do socialismo religioso está subordinada à manifestação do poder profético e o próprio destino do movimento socialista se torna dependente do sucesso do esforço profético. Além disso, a afirmativa permite concluir que o socialismo religioso não pertence só ao ambiente da discussão racional e nem tampouco é exclusivo da linguagem religiosa. Ele se constitui como uma unidade de ambas as tendências e as supera pelo poder transcendente que é concedido pela dimensão profética. Essa síntese pode ser compreendida através do conceito de teonomia formulado por Tillich como a atitude autônoma unida à sua própria profundidade. O socialismo religioso como realidade teônoma se apresenta pela união tanto da atitude sacramental como da atitude crítica, unindo ambas as dimensões em uma nova realidade criativa nascida concretamente na história. A teonomia possibilita a unidade da religião e da cultura pois ela eleva as formas criativas em sentido e profundidade até o caráter de ultimidade próprio da dimensão religiosa. Ou, como o próprio Tillich afirmou:

Teonomia é uma condição na qual as formas espirituais e sociais são preenchidas com o conteúdo do Incondicional como o fundamento portador, o significado e a realidade de todas as formas. Teonomia é a unidade da forma sagrada e do conteúdo sagrado em uma situação histórica concreta. A teonomia transcende a indiferença à forma da atitude sacramental do espírito, da mesma forma que transcende o esvaziamento do conteúdo na autonomia formal. Ela preenche as formas autônomas com a substância sacramental. Ela cria uma realidade sagrada e, ao mesmo tempo, justa.⁵⁸ (Tillich, GSR, p. 109).

Desta forma, a teonomia é evidenciada como a característica máxima da dimensão profética que concede sentido às novas formas culturais e aos novos tempos da história. Por isso, não se trata de uma simples identificação entre religião e cultura, mas de uma unidade de ambas unidas à própria profundidade. Entretanto, onde há criatividade individual, também há oposição ao processo criativo e também formas que se contradizem. A personificação dessas formas que se opõem à forma incondicionada é destrutiva e autodestrutiva, isto é, demoníaca, e contrasta com a dimensão divina da criatividade cultural. O demônico é a

⁵⁷ Religious socialism, according to Tillich’s formulation of it, is first of all an attempt to interpret the socialist movement— its reality and its ideas — in religious terms.

⁵⁸ Theonomie ist ein Zustand, in dem die geistigen und sozialen Formen erfüllt sind mit dem Gehalt des Unbedingten als dem tragenden Grund, dem Sinn und der Realität aller Formen. Theonomie ist die Einheit von heiliger Form und heiligem Gehalt in einer konkreten Geschichtslage. Die Theonomie erhebt sich in gleicher Weise über die Formindifferenz der sakramentalen Geisteshaltung, wie über die Gehaltsentleerung der formalen Autonomie. Sie erfüllt die autonomen Formen mit sakramentalem Gehalt. Sie schafft eine heilige und zugleich gerechte Wirklichkeit.

contradição da forma incondicionada, uma erupção irracional de qualquer realização da forma que seja individual e criativa. “O demônico não pode ser compreendido, a menos que se perceba que ele tem um significado positivo. A demonização aparece quando o desejo pela forma criativa se eleva a níveis tão altos, que leva à presunção e à destruição da forma”⁵⁹ (Adams, 1982, p. 51). Por isso, o demônico nunca se apresenta sem forma. Ele é, neste aspecto, como o divino – ou pelo menos uma deturpação deste. Tillich sempre afirmou que em todas as culturas é possível encontrar formas divinas (autonomia) e demoníacas (heteronomia) misturadas. Desta forma, a teonomia é justamente a realidade que superou esta ambiguidade e que se sobrepôs à predominância do demônico.

A consciência do *kairos* que Tillich e seus colegas nutriam durante este período se apresentava como uma teonomia emergente que criou uma comunidade reunindo aqueles que se sentiam preenchidos com o mesmo sentimento e que se esforçavam para tornar concreto o mesmo objetivo. O movimento do socialismo religioso se apresentava como uma comunidade espiritual daqueles que ouviram o chamado do *kairos* e encontraram seu próprio sentido nesta realização. Embora a natureza do socialismo religioso se apresente essencialmente como teonomia – pois não se identifica com um partido político e nem mesmo com uma confissão religiosa, mas supera e transcende ambos – ele nasce do solo da autonomia crítica. Ele se chama “socialismo” porque adotou a crítica socialista de oposição à manifestação demoníaca na história, e porque apoia a luta política do socialismo que busca pela ruptura com a exploração e a dominação política. Tillich concluiu este texto de 1923 afirmando que “o socialismo religioso é uma comunidade daqueles que se entendem na consciência do *kairos* e lutam pelo destino, isto é, pela graça da teonomia”⁶⁰ (Tillich, GSR, p. 129). Em outras palavras, o socialismo religioso se tornou, para o Círculo Kairos, em uma comunidade que se abriu à manifestação do *kairos* e das novas possibilidades criativas que poderiam surgir na história.

Apesar de todo o engajamento de Tillich e de seus colegas, o grupo não durou muito e encerrou suas atividades em 1925. Para Tillich, as amizades que surgiram nos anos 20 e seu interesse pela política sobreviveram ao fim do grupo. A ideia do *kairos* tornou-se a pedra angular de sua teologia. Em seus escritos autobiográficos e em seus últimos anos na plataforma de conferências, ele tendeu a exagerar desproporcionalmente o tamanho e a

⁵⁹ The demonic cannot be understood, however, unless one realizes that it has positive significance. Demonry appears when the urge for form-creation, by stepping too high, drives on toward self-inflation and form-destruction.

⁶⁰ Der religiöse Sozialismus ist eine Gemeinschaft von solchen, die sich im Bewußtsein des Kairos verstehen und um das Schicksal, um die Gnade der Theonomie ringen.

influência do grupo socialista religioso ao qual havia pertencido. Em suas referências tardias, ele parecia demonstrar que o grupo teria sido a ponta de lança de uma parte política que representava uma ameaça genuína a Hitler e aos nacionais-socialistas (Tillich, TIH, p. 20). Certamente esse não era o caso. Mas, embora a importância nacional e a influência real do Círculo Kairos fossem mínimas, as ideias que ele gerava não eram, e as horas que Tillich passava expressando-as aos amigos, ou na plataforma de palestras ou em artigos publicados, tinham, pessoalmente para ele, um valor inestimável (Cf. Brown, 1965, p. 123-124).

Na primavera de 1924, Tillich foi chamado para tornar-se professor associado da Universidade de Marburg, substituindo temporariamente o teólogo Rudolf Otto que se encontrava com sua saúde debilitada. Apesar de no início ter relutado em assumir a vaga, pois considerava Marburg uma cidade muito provinciana, ao mesmo tempo em que estava fascinado com a liberdade que a cidade de Berlim lhe proporcionava, ele aceitou a vaga e anos mais tarde admitiu que essa teria sido uma escolha de grande valor para ele. Embora tenha lecionado em Marburg por apenas três semestres, a mudança de Berlim também o afastou dos encontros do Círculo Kairos.

Mas foi em 1925, durante este período em Marburg, que Tillich publicou seu primeiro livro de sucesso e grande repercussão. O livro foi chamado *A Situação Religiosa do Presente*⁶¹ e trouxe grande repercussão ao nome de Tillich em toda a Alemanha. Curioso destacar que a obra *Minha Luta*⁶², de Adolf Hitler, foi publicada no mesmo ano. Ambas as obras “atacavam os significados da sociedade a partir de sua própria perspectiva. O socialismo de Tillich era, é claro, anátema para Hitler, e o antissemitismo de Hitler era antitético a tudo o que Tillich representava”⁶³ (Stone, 1980, p. 55).

Pouco tempo depois, Tillich foi convidado para assumir uma vaga como professor titular em estudos de religião no Departamento de Humanidades do Instituto de Tecnologia de Dresden. Embora o convite não tenha sido para uma universidade, Tillich se convenceu a aceitá-lo pois o cargo era acima do que ocupava em Marburg (professor associado), o salário era consideravelmente melhor e, principalmente, porque ele voltaria a morar em uma grande cidade, um desejo que tanto ele quanto sua esposa Hannah nutriam. Ele lecionou no Instituto Dresden até 1929, onde ministrou diversos cursos e seminários de temas muito variados como *O Significado Religioso do Ser, Religião e Arte, O Significado Religioso da História, O*

⁶¹ Die religiöse Lage der Gegenwart. Anos mais tarde, a obra foi traduzida para o inglês com o título “The Religious Situation” por Richard Niebuhr, amigo pessoal de Tillich.

⁶² Mein Kampf.

⁶³ (...) attacked the meaningfulness of the society from which they came. Tillich's socialism was, of course, anathema to Hitler, and Hitler's anti-Semitism was antithetical to all Tillich represented.

Significado das Condições Sociais da Vida Intelectual e O Estado como Expectativa e Demanda (WMP, p. 101). Seu modo particular de discutir os assuntos da fé e da religião deixava seus alunos fascinados e vislumbrados com a possibilidade de se verem livres de suas próprias convicções legalistas.

Este período em Dresden foi academicamente produtivo. Em 1926, Tillich publicou dois textos interessantes que se correlacionam em sua discussão sobre a ideia do *kairos* como critério de interpretação da história e do *demônico* como deturpação do significado do *kairos*. O primeiro foi um pequeno artigo de nome *Kairos: ideias sobre o estado de espírito do presente*⁶⁴. Aqui, Tillich ressalta novamente a ideia do *kairos* como a irrupção da eternidade no tempo, o caráter incondicional de decisão e destino deste momento histórico, mas que, ao mesmo tempo, contém a consciência de que não pode haver, de fato, um estado de eternidade no tempo. Isto é, o eterno é essencialmente aquele que irrompe no tempo, mas não tem o papel de corrigir o tempo a fim de torná-lo perfeito. A história não é apagada ou anulada pela irrupção da eternidade nela. Isso não seria possível, pois, em sua essência, o tempo é a contradição da eternidade. Ele destaca que a consciência do *kairos* é agitada quando um determinado tempo se solidifica nas formas de sua cultura, seja ela sagrada ou profana, e se esquece da dimensão profética que vigora contra as reivindicações totalitárias. O *kairos* se manifesta, então, quando o espírito profético começa a se agitar, as formas sólidas da finitude que repousam em si mesmas são abaladas e aquele espírito assume o papel de redimir o tempo ao ser recebido na eternidade. É quando o eterno irrompe porque se tornou *kairos* no sentido especial de revolução da história, no sentido de uma irrupção urgente e incondicionalmente responsável da eternidade no tempo.

Neste sentido, Tillich destaca também o *princípio protestante* como princípio profético, evidenciando o que viria tratar no seu texto de 1931, *O princípio protestante e a situação do proletariado*⁶⁵, de que o grande problema do protestantismo é que ele não encontrou uma realização sacerdotal adequada – isto é, não se opôs ao clericalismo como deveria – e, por isso, foi dominado pelo espírito da sociedade burguesa. Ele “aliou-se às potências portadoras: o Estado absoluto, o espírito econômico liberal, o imperialismo nacional e está, atualmente, na mais estreita aliança política com os partidos que lutam pela preservação da sociedade civil”⁶⁶ (Tillich, KG, p. 178). Esta é uma crítica direta direcionada

⁶⁴ Kairos: Ideen zur Geisteslage der Gegenwart.

⁶⁵ Protestantisches Prinzip und proletarische Situation.

⁶⁶ Er verband sich mit ihren tragenden Mächten, dem absoluten Staat, dem liberalen Wirtschaftsethos, dem nationalen Imperialismus, und steht zur Zeit im engsten politischen Bündnis mit denjenigen Parteien, die den Kampf für die Erhaltung der bürgerlichen Gesellschaft führen.

para a igreja que não era voltada para as massas e que, raramente, atendia aos anseios reais da população proletária. Por isso, o *princípio protestante* é, também, um chamado para que o espírito profético do protestantismo denuncie a corrupção do próprio protestantismo. É assim que neste texto de 1931 Tillich viria também a afirmar que “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” (Tillich, PPP, p. 182-183). Isto é, se existe incoerência no protestantismo como instituição, isso não significa que a incongruência seja essencialmente do protestantismo, pois ele tem um princípio que se situa além de suas realizações concretas.

Nesta crítica ao protestantismo, Tillich demonstra, mais uma vez, a relação direta entre seu conceito de *kairos* como interpretação da história e sua análise política da sociedade. Ele associa a luta contra a sociedade burguesa proclamada por Marx como a luta contra os poderes demoníacos. Mas, mais do que isso, ele identifica o espírito burguês do sistema capitalista como o símbolo máximo do demônico:

Mas este é o aspecto demoníaco do espírito burguês que criou um sistema que nos obriga a sacrificar corpo e alma a serviço infinito do finito e na luta de todos contra todos. O nome desse sistema é “economia capitalista”. Neste sistema, o demoníaco espírito burguês encontra sua expressão mais simbólica. Demônico é um poder sagrado e, no entanto, ímpio, portador e, ainda assim, destrutivo. Ele é real no sistema capitalista. Todos nós vivemos do capitalismo; só ele pode alimentar as massas, só ele pode abrigar e unir a terra; e ainda assim ele nos destrói. Ele destrói as massas, das quais roubou todos os conteúdos e relações de vida, reduzidas e moldadas sob as leis da economia autônoma. Destrói seus líderes, que têm de pagar um preço muito alto pela luta pelo finito e pela dominação dentro dele. Destrói as comunidades ao opor os interesses uns dos outros e transformando a solidariedade de interesses em uma luta mais abrangente, sem realmente criar vínculos próprios de uma comunidade. Porque até as classes e os povos há muito estão sujeitos a ele. Essa é a imagem demoníaca. É um símbolo. Na realidade, existem muitos outros elementos demoníacos, mas também elementos divinos. (...) E, no entanto, ele é o chefe dos demônios, o qual todos nós temos que afirmar porque devemos nossa existência a ele. Assim o Cristianismo antigo podia orar pelo estado romano, no qual viu o símbolo demoníaco de seu tempo, porque sozinho poderia prevenir o caos.⁶⁷ (Tillich, KG, p. 179-180).

⁶⁷ Dieses aber ist die Dämonie des bürgerlichen Geistes, daß er ein System geschaffen hat, das dazu zwingt, im unendlichen Dienst am Endlichen und im Kampf aller gegen alle Leib und Seele zu opfern. Der Name dieses Systems ist „kapitalistische Wirtschaft“. In ihr kommt die Dämonie des bürgerlichen Geistes zum symbolischen Ausdruck. —Dämonisch ist eine Macht, die heilig und doch widergöttlich, tragend und doch zerstörend ist. Das aber gilt von dem kapitalistischen System. Wir alle leben vom Kapitalismus; nur er kann die Massen ernähren, nur er kann die Erde umspannen und zusammenschließen; und doch zerstört er uns. Er zerstört die Massen, die er aller Gehalte und Lebensbeziehungen beraubt, atomisiert und unter den Gesetzen der autonomen Wirtschaft

Em 1926, Tillich ainda enxergava o socialismo religioso como resposta à exploração do sistema capitalista que, em sua concepção, havia gerado o caos da Primeira Guerra Mundial. Ele ainda sequer imaginava a destruição que seria gerada pelo movimento nazista do Partido Nacional-Socialista. Ainda assim, sua identificação do espírito burguês como um símbolo evidentemente demoníaco do capitalismo é um contraste ao espírito profético que ele constrói em associação ao *princípio protestante*. Mais do que isso, neste texto ele considera a denúncia de Marx à sociedade burguesa como um ato profético contra os poderosos símbolos demoníacos enfatizando, contudo, a necessidade de se encontrar o princípio religioso desta luta. É neste aspecto que ele relaciona o socialismo religioso como manifestação do *kairos*, pois ele se utiliza da crítica profética própria do marxismo, ao mesmo tempo em que avança até a origem de todo o problema da luta anticapitalista através de seu significado religioso. Aliás, a crítica mais contundente de Tillich em relação ao movimento socialista de origem marxista se dá no que ele considera um utopismo, pois as forças demoníacas da injustiça jamais poderiam ser erradicadas da cena histórica. Suas raízes são mais profundas do que as meras estruturas históricas e sociológicas, elas “estão encravadas nas profundezas do coração humano” (Tillich, MSC, p. 271).

No segundo texto que publicou ainda em 1926, *O Demônico: uma contribuição para o significado da História*⁶⁸, Tillich abrange sua análise do demônico como uma tentativa de apropriação deturpada e destrutiva da manifestação do *kairos* como irrupção da eternidade no tempo. Isto é, “a distorção demoníaca surge do isolamento e da emergência informe da vontade ao infinito. O demônico é a irrupção do terreno na dimensão criativa em forma contrária”⁶⁹ (Tillich, DD, p. 103-104).

Essa afirmativa demonstra como Tillich apresenta a dialética do demônico explicada pelo seu próprio significado básico, isto é, ele é a forma da união entre o poder criativo e o destrutivo. Por isso, o demônico como poder manifesto determina o grande destino que destrói todas as formas existentes, levando a personalidade além dos limites de sua forma dada para

zusammenschmiedet. Er zerstört seine Führer, die für den Kampf um das Endliche und die Herrschaft in ihm einen zu hohen Preis zahlen müssen, er zerstört die Gemeinschaften, indem er das Interesse eines jeden dem jedes anderen entgegenstellt und durch die wechselnde Solidarität der Interessen den Kampf nur umfassender gestaltet, ohne wirklich Gemeinschaft zu stiften. Denn auch die Stände und Völker sind ihm längst unterworfen.

⁶⁸ Das Dämonische: Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte.

⁶⁹ Aus der Isolierung und dem gestaltlosen Hervorbrechen des Unendlichkeitswillens ergibt sich die dämonische Verzerrung. Dämonie ist gestaltwidriges Hervorbrechen des schöpferischen Grundes in den Dingen.

criações e destruições. Ele é marcado pela dimensão destrutiva, mas em princípio indica a construção de um novo tempo, usurpando-se do *kairos*. Assim, mesmo que sua verdadeira intenção seja a destruição, onde essa destruição é vista sem uma forma criativa, pode-se falar de fracasso, decadência ou algo parecido, mas nunca do demônico.

Essa definição é crucial para se entender por que a dimensão demoníaca não é rejeitada de forma imediata ao irromper no tempo. A presença do demônico na sociedade não é encontrada no caos absoluto, mas na forma mais elevada e simbólica de uma época e é assim que ela adquire poder. O objeto da destruição demoníaca é a personalidade socialmente conectada e o contexto social que ela carrega. A presença da deturpação demoníaca quer no Estado, na igreja ou na economia pode ser percebida onde a santidade dessas formas sociais é abusada destrutivamente de forma que a consequência mais evidente seja a autodestruição, isto é, o abalo da crença em sua própria santidade. Assim se caracteriza a dupla face do demônico expressa em sua dialética misteriosa.

Além disso, é interessante notar que Tillich enfatiza que o caminho para a destruição do demônico é a manifestação do divino. Isso porque, em sua ambiguidade, o demônico, como perversão do divino, carrega a destruição e se desfaz por si mesmo. Mas mesmo que o destino da manifestação demoníaca seja a autodestruição, isso não proporcionaria a possibilidade de superação de seus efeitos destrutivos ao longo da história. É neste ponto que Tillich considera que a contradição demoníaca não pode ser superada pelo progresso, ou por mera revolução, também em desacordo com o utopismo e a doutrina marxista do destino histórico, mas somente pela criação da graça – isto é, pela manifestação genuína do *kairos* no tempo (Tillich, DD, p. 123). A partir do *kairos*, como irrupção no tempo, “a luta contra os demônios de uma época torna-se um dever religioso e político irrevogável. A política recebe a profundidade da dimensão religiosa. O religioso ganha a concretude de uma luta com ‘espíritos e poderes’”⁷⁰ (Tillich, DD, p. 120).

Na conclusão deste texto, Tillich ainda identifica duas manifestações demoníacas presentes em seu próprio tempo: o demônio da economia autônoma, o capitalismo, e o demônio do povo soberano, o nacionalismo. Embora reconheça a economia autônoma proposta pelo capitalismo como a forma de aquisição de bens mais bem-sucedida da história e o mecanismo do livre mercado como a máquina mais elaborada para equilibrar oferta e demanda, necessidades e satisfações, ele ressalta que “não pode haver dúvida de que a *forma*

⁷⁰ Der Kampf gegen die Dämonien einer Zeit wird zur unabschiebbaren religiös-politischen Pflicht. Das Politische erhält die Tiefe eines religiösen Tuns. Das Religiöse erhält die Konkretheit eines Kampfes mit „Geistern und Mächten“.

econômica capitalista tem no mais alto grau o caráter coadjuvante, criativo e abrangente que pertence ao demônico”⁷¹ (Tillich, DD, p. 122). Por isso, é inevitável que o sistema capitalista demonstre sua violência destrutiva de forma horrível, destruindo a unidade das massas e as individualidades pessoais, mentais, emocionais e físicas. Não se trata de adequar o capitalismo à linguagem religiosa-moral categorizando-o como “mamonismo”, reduzindo a economia capitalista ao senso generalizado da pecaminosidade. Mas sim de identificar que a profundidade demoníaca é precisamente significativa e intrinsecamente ligada ao sistema capitalista. Assim, embora a pecaminosidade seja pré-requisito para a manifestação demoníaca, a verdadeira face do demônico no sistema capitalista, se manifesta em sua conexão com uma figura positiva, sustentadora e aparentemente criativa – mas também destrutiva.

Por fim, neste texto, Tillich identifica ainda o nacionalismo como a última grande manifestação demoníaca daquele tempo presente. É interessante notar que o nazismo ainda se encontrava em ascensão e não havia conquistado o poder absoluto na Alemanha. Aliás, é na década de 1920, período em que Tillich desenvolve estas reflexões, que o Partido Nacional-Socialista começa a conquistar seu espaço a partir das sucessivas e sistemáticas críticas que realizava à República de Weimar e em sua própria apresentação como uma via de redenção para a Alemanha. De toda forma, é interessante notar que ele relaciona os impulsos nacionais à criação dos mitos e símbolos. O nacionalismo procura criar uma consciência de identificação através do “sangue”, ao mesmo tempo em que concede caráter sagrado e dignidade cultural a todas as coisas nacionais. É assim que se manifesta a demonização:

As forças destrutivas são combinadas com as forças criativas e portadoras: a mentira com a qual a justiça própria de uma nação distorce a imagem verdadeira da sua própria realidade e da realidade de outra; o estupro, que faz do outro o objeto, cujo próprio caráter e autocontrole são desprezados e pisoteados; o assassinato cometido à nação, consagrado como guerra santa em nome de Deus. Além disso, é peculiar que o demônio nacional de nosso tempo tenha se submetido ao capitalismo. As nações se enfrentaram na guerra mundial como grupos de poderes capitalistas; e os principais portadores da vontade de ir à guerra eram, ao mesmo tempo, os portadores do domínio capitalista em seu próprio povo; não de algum demônio pessoal, mas suportado pela forma demoníaca geral do capitalismo que eles representam. Assim, o demônio social do presente se revela em sua dupla face, em seu enorme poder de sustentação e destruição. Abalado por um momento, ele está atualmente em processo de se reestabelecer para se

⁷¹ Es kann kein Zweifel sein, daß die *kapitalistische* | *Wirtschaftsform* in höchstem Maße den tragenden, schöpferischen und umschaffenden Charakter hat, der zum Dämonischen gehört.

disfarçar melhor – e também para destruir com mais eficácia.⁷² (Tillich, DD, p. 122).

Tillich deixa explícita a associação que faz entre o nacionalismo e o capitalismo. O objetivo de ambos é a conquista, o domínio e a exploração. Em última instância, essa análise afirma o nacionalismo como a mais explícita, demoníaca e destrutiva manifestação do capitalismo. Isto é, o capitalismo levado ao extremo, às últimas instâncias da distorção da realidade e dos significados temporais na história. Novamente, esta afirmativa evidencia também a sensibilidade de Tillich, tão criticada por seus amigos e colegas que o achavam muito otimista e acreditavam que ele negligenciava o perigo nazista como a ascensão de um nacionalismo extremamente perigoso. O objetivo deste “novo” caráter profundamente nacionalista assumido pelo capitalismo é gerar mais destruição. Tillich trata essa manifestação do demônico de forma quase personificada, como se capitalismo e nacionalismo fossem, de fato, entidades conscientes – embora no futuro ele viesse a criticar a ideia de personificação da economia. De toda forma, ele ressalta novamente que a possibilidade de superação das consequências destrutivas da manifestação demoníaca está na manifestação da graça:

Não há nenhuma maneira espiritual ou social de se planejar a superação dos demônios. (...) *O demônio é superado somente pela divindade, a possessão somente pela graça, e o destrutivo somente pelo destino redentor.* É possível, de acordo com o espírito profético, ver sinais do destino redentor nos acontecimentos históricos, e é necessário e absolutamente obrigatório denunciar o demônio usando todas as armas de resistência, embora não haja garantia de sucesso. Porque não há certeza de que uma realidade finita, mesmo a cultura cristã, seja indestrutível. Só há uma certeza de que o demônico está superado no Eterno, de que ele no Eterno é a profundidade do divino e está em união com a clareza do divino. É apenas em relação ao Eterno que se pode falar em vencer o demônico, nunca em relação a qualquer tempo, passado ou futuro. Que possamos olhar para o Eterno de tal forma

⁷² Mit den schöpferisch-tragenden Kräften verbinden sich die zerstörerischen: die Lüge, mit der die Selbstgerechtigkeit der einen Nation das wahre Bild der eigenen und fremden Wirklichkeit entstellt; die Vergewaltigung, die das andere Volk zum Gegenstand macht, dessen Eigenwesen und Selbstmächtigkeit mißachtet und zertreten wird; der Mord, der im Namen des der Nation verpflichteten Gottes zum heiligen Krieg geweiht wird. Darüber hinaus ist es die Eigenart der nationalen Dämonie unserer Zeit, daß sie sich dem Kapitalismus unterworfen hat. Die Nationen traten im Weltkrieg gegeneinander als kapitalistische Machtgruppen; und die Hauptträger des Kriegswillens waren zugleich die Träger der kapitalistischen Herrschaft im eigenen Volk; nicht aus irgendeiner persönlichen Dämonie, sondern selbst getragen von der dämonischen Gesamtgestalt des Kapitalismus, die sie repräsentieren. So offenbart sich die soziale Dämonie der Gegenwart in ihrer Doppelseitigkeit, in ihrer ungeheuren tragenden und zerstörenden Kraft. Für einen Augenblick erschüttert, ist sie zur Zeit im Begriff, sich neu zu festigen, um besser zu tragen und - besser zu zerstören.

que não tenhamos que conceder ao demônio o mesmo direito que pertence ao divino (...) essa é a redenção no tempo que se torna realidade repetidamente, essa é a quebra fundamental do domínio do demônico sobre o mundo.⁷³ (Tillich, DD, p. 123)

A superação da manifestação do demônico como distorção do *kairos* não pode ser planejada. Contudo, Tillich não está afirmando que todos os esforços humanos são inúteis e desnecessários, mas sim que a superação é prerrogativa da ação divina na história – e, em certo sentido, de que, pela fé, o demônico já está superado na eternidade. Tanto a dimensão demoníaca, como um valor do mal absoluto e radical, um princípio puramente destruidor e satânico, como a manifestação demoníaca, como um princípio ambíguo da divindade que contém, simultaneamente, um elemento criador e um elemento destruidor (Cf. Richard, 1990, p. 20), só podem ser superados pela manifestação divina da graça na história. Assim afirmou Siegfried em sua interpretação do conceito de *kairos* a partir do pensamento de Tillich:

A criatividade do ser humano não é reduzida à falta de sentido pelo Não dialético? Tillich responde com o conceito “*Gestalt da Graça*”⁷⁴. Em uma “*Gestalt da Graça*”, o incondicional irrompe no condicional. Não é uma realidade ao lado de outras realidades, não é uma coisa que pode ser vista e apreendida; mas manifesta-se pela intuição da fé na natureza e na história, nas profundezas da alma humana e nas estruturas da vida social, mas sobretudo na Igreja, na sua mensagem e nos seus sacramentos. A participação em tal “*Gestalten da Graça*” torna possível a ação criativa, apesar do Não radical tanto da crítica profética quanto da crítica racional. Pois a *Gestalt* precede a crítica, dando-lhe norma e poder.⁷⁵ (Siegfried, 1982, p. 107-108).

⁷³ Es gibt keinen Weg, der erdacht werden konnte, um die Dämonien, die geistigen und sozialen, zu überwinden. (...) *Die Dämonie zerbricht allein von der Göttlichkeit, die Besessenheit vor der Begnadetheit, das Zerstörerische vor dem erlösenden Schicksal*. Es ist wohl möglich und prophetischem Geiste gemäß, in Vorgängen der Zeit Zeichen erlösenden Schicksals zu sehen, und es ist notwendig und unbedingt gefordert, den Dämon zu enthüllen und alle Waffen des Widerstandes zu suchen und zu gebrauchen, aber es gibt keine Gewißheit des Erfolges. Denn es gibt keine Gewißheit, daß eine endliche Wirklichkeit, und wäre es die christliche Kultur, unzerstörbar ist. Eine solche falsche Gewißheit gibt der Dämon ein. Nur eine Gewißheit gibt es, daß das Dämonische im Ewigen überwunden ist, daß es im Ewigen Tiefe des Göttlichen und in Einheit mit der göttlichen Klarheit ist. Nur im Hinblick auf das Ewige darf von der Überwindung des Dämonischen gesprochen werden, nicht im Hinblick auf irgendeine Zeit, eine Vergangenheit oder Zukunft. Daß wir aber so auf das Ewige blicken können, daß wir nicht dem Dämon das gleiche Recht wie dem Göttlichen und damit das höhere, (...), das ist die Erlösung in der Zeit, die wieder und wieder Wirklichkeit wird, das ist das grundsätzliche Zerschlagen der Herrschaft des Dämonischen über die Welt.

⁷⁴ O conceito de *Gestalt*, por sua dificuldade de tradução, é comumente usado em sua forma original alemã. Um significado aproximado seria “forma” ou “estrutura”. Assim, a *Gestalt da Graça* seria a estrutura sagrada ou divina de uma realidade.

⁷⁵ Is man’s creativity not reduced to meaninglessness by the dialectical No? Tillich answers with the concept “Gestalt of Grace”. In a “Gestalt of Grace” the unconditional breaks into the conditional. It is not a reality alongside other realities, not a thing which could be seen and grasped; but it is manifest for the intuition of faith in nature and history, in the depth of people’s souls, and in the structures of

A criatividade e os esforços humanos não se tornam inúteis ou vazios porque somente o incondicional pode superar a dimensão destrutiva do demônico. Pelo contrário. Tanto a criatividade humana quanto seus esforços são possibilitados pela manifestação da graça, pela irrupção do incondicional no tempo. Só o divino pode vencer o mal absoluto, e só o divino pode vencer suas próprias ambiguidades destrutivas. Mas ele o faz concedendo poder e transcendência a todas as ações criativas religiosas e culturais. Isso “significa fortemente que a liberdade do espírito humano é tal, que nenhuma forma de organização humana pode realizá-la plenamente. (...) [pois] à medida que a dimensão vertical se cruza com a horizontal, a realização nunca é completa”⁷⁶ (Stone, 1980, p. 69). A ambiguidade é presente não só no caráter da divindade, mas também na existência humana. O demônico tem poder criativo porque é a face obscura do divino. Por isso ele cria ao mesmo tempo em que destrói. O espírito humano está sujeito à mesma ambiguidade. Por isso, seus esforços podem ser impulsionados pelo caráter destrutivo do demônico, ou pelas forças criativas produzidas pela cultura teônoma. Tillich estava prestes a descobrir que seus conceitos e definições estavam mais corretos do que ele imaginava.

1.4 O amadurecimento socialista: a Universidade de Frankfurt (1929-1933)

Em março de 1929, Tillich foi convidado para tornar-se professor da Universidade de Frankfurt, pelo fato de o reitor considerar que um teólogo protestante forneceria uma boa porta de entrada para o mundo da filosofia. Essa mudança lhe proporcionaria um aumento considerável de salário e uma estabilidade financeira que ele não havia conseguido até então. Particularmente, Tillich sentiu-se plenamente realizado pela primeira vez em sua vida acadêmica pela perspectiva de tornar-se professor titular em uma Universidade alemã altamente conceituada e reconhecida. Em junho de 1929 ele assumiu a cátedra de professor de filosofia e sociologia. Sua palestra inaugural se deu novamente em uma interpretação filosófica da história, sob o título *Filosofia e Destino*⁷⁷. O período em Frankfurt foi o de maior

the social life, but above all in the Church, in its message and its sacraments. The participation in such “Gestalten of Grace” makes creative action possible, in spite of the radical No both of prophetic and of rational criticism. For the Gestalt precedes the critique, giving it norm and power.

⁷⁶ It also and most forcefully means that the freedom of the human spirit is such that no form of human organization will fulfill it. (...) as the vertical dimension intersects the horizontal dimension, fulfillment is never complete.

⁷⁷ Philosophie und Schicksal.

produtividade acadêmica e de maior sucesso em toda a sua carreira alemã. Ele ministrou diferentes cursos em torno do pensamento filosófico de Kant, Hegel e Schelling, por exemplo, e proferiu palestras que, muitas vezes, sintetizam temas importantes do seu pensamento e que se tornaram, anos mais tarde, bases para o avanço e o desenvolvimento de seus conceitos. Além disso, Frankfurt era uma universidade que proporcionava um ambiente interdisciplinar e um quadro de docentes que incluía alguns dos maiores intelectuais europeus daquele tempo.

Tillich estabeleceu vínculos pessoais e relacionais muito importantes durante seus anos em Frankfurt. Theodor Wiesengrund, mais conhecido pelo seu pseudônimo Adorno, foi assistente de Tillich nesse período, embora já fosse um candidato ao doutorado quando Tillich chegou na universidade. Ele procurou uma aproximação com Tillich após participar de uma de suas aulas sobre filosofia grega, na qual ele discorreu acerca da filosofia de Platão. Além disso, ambos participavam de um mesmo grupo seletivo de intelectuais que procurava debater temas da atualidade – especialmente os temas políticos. Adorno, inclusive, escreveu sua dissertação sobre o pensamento de Kierkegaard sob a supervisão de Tillich. Embora no futuro tenham passado longos anos sem se encontrarem, a amizade entre os dois permaneceu pelo resto de suas vidas.

Outra importante amizade que ele estabeleceu foi com Max Horkheimer que também participava do mesmo grupo de intelectuais que Tillich e Adorno frequentavam. Tillich o ajudou a assumir a direção do Instituto de Pesquisas Sociais, em 1931, e uma cadeira professoral de Filosofia Social na Universidade, em 1932, embora naquele período já fosse perigoso ajudar um judeu. Por essas ações generosas da parte de Tillich, Horkheimer foi profundamente e eternamente grato a ele (WMP, p. 117).

Ao longo dos anos que se seguiram, Tillich manteve contato com seus amigos como Adolf Löwe, Adorno e Horkheimer, primando sempre as discussões sobre o socialismo e os assuntos políticos. Apesar do alto nível intelectual dos debates, ele sempre se manteve como um arguidor pacífico que ouvia mesmo opiniões contrárias sem o menor escrúpulo. Ele sempre raciocinou permanecendo lógico e socrático, aparentemente incapaz de se indispor com qualquer pessoa de quem discordasse. Essa abertura era tão profunda que ele permitiu até mesmo que estudantes nazistas, desde que se mostrassem “pessoas pensantes”, participassem das discussões. A ironia da situação logo apareceu: em 1933 os nazistas, em sua forma bárbara de ser, destruíram os grupos de discussão, a atmosfera livre que lhes permitia expressar suas visões fanáticas e a própria universidade.

O socialismo sempre foi um importante ponto de intersecção entre os grupos compostos dos quais Tillich fazia parte. Embora o nome e a tentativa de sintetizar um

movimento histórico e uma corrente de pensamento tenham ocorrido somente nas décadas de 1950 e 1960, quando ele já não morava mais na Alemanha e nem era mais professor da universidade, Tillich exerceu certa influência naqueles que viriam a efetivar a Escola de Frankfurt, cuja corrente de pensamento se funda sobre uma “teoria crítica da sociedade” que, em seu aspecto político, é alimentada por aspirações socialistas. Contudo, a principal ligação de Tillich com a Escola de Frankfurt não se dá, essencialmente, a respeito de suas ideias e posições, mas trata-se primeiramente de sua relação com pessoas com quem estabeleceu vínculos de amizade e companheirismo, mantendo, como afinidades, ideias e posicionamentos sociais e políticos (Mueller, 2003, p. 56).

Apesar disso, Tillich nunca escondeu suas críticas em relação ao pensamento marxista, mas sempre as encarou como uma autocrítica. As leituras que ele propõe ao pensamento sociológico marxista são sempre marcadas pelo acréscimo da dimensão teológica, onde expressa sua preocupação pelo discernimento das raízes religiosas das questões sociais e políticas. Por isso, “a diferença básica entre o socialismo religioso e o marxismo situa-se nas diferentes atitudes a respeito da ideia de transcendência” (Tillich, MSC, p. 270). Embora o marxismo esteja imbuído de certo tipo de transcendência, não se trata da mesma transcendência absoluta do cristianismo e, conseqüentemente, do socialismo religioso. Os círculos de discussão organizados por ele e seus novos colegas e amigos, tinham como objetivo não somente o aprofundamento na teoria marxista, especialmente a partir dos escritos do jovem Marx, como também a retomada de muitos dos temas que ele começou a desenvolver no Círculo Kairos, em Berlim. Tillich era favorável a um socialismo crítico que implicava principalmente na ousadia em assumir todos os riscos necessários e, neste ponto, ele se aproxima do marxismo – também em sua expectativa de um tempo vindouro de justiça social, embora não de forma utopista. É nesse sentido que ele se aproxima da teoria crítica da Escola de Frankfurt elaborada anos mais tarde por seus amigos Adorno e Horkheimer (Higuet, 2017, p. 219).

É também em Frankfurt que ele viria a se filiar ao Partido Social-Democrata, embora tenha sempre sido relutante a essa ideia por considerar que o partido era muito tímido na crítica à sociedade burguesa capitalista. Ele acreditava que o socialismo precisava ser revolucionário, e não reformista. Embora sempre tenha preferido colaborar na política através de sua atividade intelectual, o crescimento acelerado do nazismo – em contraste à desaprovação em massa da República de Weimar – o levou a tornar-se oficialmente um social-democrata, enxergando no partido a última linha de defesa contra a tirania e a barbárie.

Infelizmente, em 1933, o nazismo ascendeu ao poder absoluto na Alemanha e toda essa articulação entre Tillich e seus amigos encontraria seu término.

De forma abrupta e cruel, tudo isso chegou ao fim: as discussões alegres e abertas, as rodas livres de debates, os bailes à fantasia e os salões. A ameaça do poder nacional-socialista, a princípio mera paródia e sombra, de repente tornou-se uma realidade grotesca e brutal. Embora preocupados com o futuro de seu país, a maioria dos intelectuais alemães hesitou em ser tocada pelo ódio da política partidária. Muitos preferiram viver em esplêndido isolamento, voltados principalmente para a busca por assuntos intelectuais e artísticos. Quando finalmente agiram, era – como em muitas outras crises nacionais – muito tarde e inefetivo. Havia exceções, com certeza: algumas pessoas perceptivas e corajosas, dispostas a arriscar suas vidas, se lançaram na luta ativa contra os nazistas, sacrificando sua privacidade e exaurindo-se em dias hiperativos e noites sem dormir – apenas para, mais tarde, pagarem caro por sua coragem.⁷⁸ (WMP, p. 122).

O espírito revolucionário e profético que Tillich havia assumido em relação ao nazismo o deixou muito visado. A coragem que assumiu em suas constantes críticas ao nacional-socialismo trouxe consequências a ele e seus amigos. Embora o Círculo Kairos tenha ficado em Berlim, ele continuou carregando consigo por toda sua vida a compreensão de que “o socialismo religioso dentro do espírito do profetismo e com os métodos do marxismo é capaz de entender e de transcender o mundo atual” (Tillich, MSC, p. 274). Enfrentar o poder destrutivo e desintegrador do nazismo era, para ele, uma questão de vocação profética, ainda que tivesse que pagar um alto preço por isso. Nestes quatro anos que permaneceu em Frankfurt, ele escreveu textos de suma importância para a compreensão de seu pensamento político, como *Luta de classes e socialismo religioso*⁷⁹, *Socialismo*⁸⁰, *Socialismo Religioso*⁸¹ e *O princípio protestante e a situação do proletariado*; e os três textos nos quais apresentou críticas mais explícitas e diretas ao nacional-socialismo, *O problema do poder: uma tentativa*

⁷⁸ Abruptly and cruelly all this came to an end: the joyous, open discussions, the freewheeling debates, the costume balls and salons. The menace of National Socialist power, at first mere parody and shadow, suddenly became a grotesque and brutal reality. Although concerned for the future of their country, most German intellectuals hesitated to be touched by the odium of party politics. Many preferred to live in splendid isolation, intent mainly upon their pursuit of intellectual matters and the arts. When they finally acted, it was—as in many another national crisis—too little and too late. There were exceptions to be sure: a few perceptive and courageous persons, willing to risk their lives, threw themselves into active struggle against the Nazis, sacrificing their privacy and exhausting themselves in overactive days and sleepless nights — only to pay dearly for their courage later on.

⁷⁹ Klassenkampf und religiöser Sozialismus.

⁸⁰ Sozialismus.

⁸¹ Religiöser Sozialismus.

*de fundamentação filosófica*⁸², *Dez Teses*⁸³ e *A Decisão Socialista*⁸⁴, obra imediatamente proibida e recolhida pelo governo nazista e que seria o motivo de sua demissão formal da Universidade de Frankfurt.

1.5 O encontro com a tirania

A organização do movimento nacionalista começou em 1919 ao lado de muitos outros movimentos revolucionários, reacionários e até mesmo terroristas. A República de Weimar nunca foi unanimidade entre a população alemã e muitos ex-oficiais, soldados, estudantes e cidadãos em geral sempre estiveram insatisfeitos com os procedimentos republicanos, democráticos e parlamentares, o que os levou a se identificarem com a proposta do partido nazista. Já em 1920, o Nacional-Socialismo tinha um esboço de seu programa: a ênfase, desde o início, estava no nacionalismo, no povo germânico e na classe trabalhadora. O programa aproveitava também a insatisfação das massas para fazer um apelo revolucionário e profundamente reacionário contra a república. O extremismo das visões nazistas, o uso da propaganda selvagem, e a pouca credibilidade de seus líderes, levou muitos cidadãos alemães a acreditarem ser impossível que o partido pudesse, de fato, chegar ao poder. Tillich estava entre os descrentes.

Durante a década de 1920, enquanto o movimento nazista crescia imperceptivelmente em toda a Alemanha, ele permaneceu preocupado com a elaboração teórica e filosófica dos princípios do socialismo religioso. Os encontros regulares do Círculo Kairos e o empenho para estabelecer as bases teóricas do socialismo religioso, ao mesmo tempo em que ministrava aulas e dava palestras, a princípio, não aguçaram sua percepção para o crescimento de um movimento tão violento e reacionário como o nazismo. Embora Tillich evitasse qualquer envolvimento prático com a política, inclusive a filiação a partidos políticos, ele acreditava que sua contribuição deveria limitar-se aos aspectos teóricos do ambiente acadêmico. Era assim que ele acreditava ser a melhor maneira de exercer seu espírito profético.

Em 1929, ano em que Tillich chegou a Frankfurt, a situação socioeconômica e política estava em processo de deterioração não só na Alemanha, mas em todo o mundo ocidental. Mas a fragilidade particular na democracia alemã, que vinha de uma recente derrota na guerra, somou forças à crise econômica e social, e possibilitou que o Partido Nacional-Socialista

⁸² Das Problem der Macht Versuch einer philosophischen Grundlegung.

⁸³ Zehn Thesen.

⁸⁴ Die Sozialistische Entscheidung.

subjugasse todos os outros partidos e movimentos políticos e sociais que se opunham a ele, dominando o cenário político de então. Com a crescente ameaça da barbárie, Tillich se convenceu a filiar-se ao Partido Social-Democrata quando acreditou que ele seria a última linha de ataque capaz de vencer o nazismo. Mesmo com todas as críticas que nutria aos sociais-democratas, ele acreditou que sua missão seria a de alargar as suas bases e resgatá-lo de seu convencionalismo quase burguês.

Na medida em que passou a observar mais de perto o fluxo dos eventos em movimentos cada vez mais ameaçadores e turbulentos, ele passou a integrar um conselho editorial e se envolveu no lançamento de uma nova revista intitulada *Novas Páginas para o Socialismo*⁸⁵, editada por August Rathmann. Seus colegas continuaram a admirar sua genialidade para sistematizar conceitos e símbolos políticos e prezaram por sua integridade política; contudo, quanto mais percebiam o potencial da política alemã, mais percebiam nele certa ingenuidade em relação à vida política, tendo um otimismo quase infantil, que só foi castigado quando foi demitido de seu cargo na universidade. Eles acreditavam que Tillich estava envolvido demais em suas próprias ideias sobre o socialismo e imerso em seu próprio mundo, estando alheio à ameaça iminente e à perigosa situação política.

Em abril de 1932, Tillich escreveu juntamente com um amigo uma carta para a fraternidade Berlin Wingolf, denunciando-a por sua relutância em incluir estudantes de esquerda, ou judeus de nascimento que se tornaram cristãos, e por admitir apenas pessoas com opiniões e visões de extrema direita. Eles manifestaram em sua carta que a posição da fraternidade era uma afronta a todos os princípios cristãos, afirmando, além disso, estarem ao lado dos judeus e socialistas. Eles ameaçaram retirar-se da filiação se a fraternidade de Berlim não confessasse publicamente seu erro. Como o protesto foi ignorado, assim o fizeram.

Tillich detestava tudo o que os nazistas defendiam e sua raiva crescente, geralmente escondida sob suas afirmações teóricas, foi despertada em público várias vezes, fazendo-o explodir e assustando seus amigos e sua esposa, que sentiam que ele estava se arriscando mais do que o necessário. Assim sua esposa, Hannah, ressaltou em sua própria biografia:

Antes de deixarmos Berlim, fui com Paulus à grande igreja em Kurfürstendam. Os “Cristãos Alemães”, o ramo nazista da igreja, haviam assumido o controle. Bandeiras nazistas vermelhas com a suástica estavam ao redor do altar. Tínhamos subido à varanda e olhávamos para a nave lá embaixo. Paulus começou a praguejar: “Que instituição diabólica é essa

⁸⁵ Neue Blätter für den Sozialismus.

missa – que idolatria!” Um “camisa-parda”⁸⁶ se virou, e eu joguei o braço de Paulus para cima na saudação nazista; e então nós saímos. Ele correu pela rua larga, xingando em voz alta. Eu tive que rir em toda a minha tristeza – eu estava muito orgulhosa dele. Lá estava ele cambaleando na fronteira, até que a causa certa surgiu. Então ele não se mexeu. Ele não iria embora por sua própria vontade; eles tiveram que expulsá-lo. Mas ninguém, ninguém no mundo poderia mudar suas convicções espirituais e intelectuais, nem seu pai, sua esposa, nem todo um mundo em turbulência. Ele deixaria o país e voltaria depois que tudo acabasse.⁸⁷ (Tillich, H., p. 156).

Em outra ocasião, Tillich e seus amigos entraram em um bar local para tomarem uma bebida antes de dormir. Outros clientes, já menos sóbrios, perguntaram-lhe: “Professor, pode nos dizer se ainda há cristãos no mundo?” e Tillich gritou em resposta: “Não, nem um só. Os únicos cristãos no mundo hoje são judeus!” (WMP, p. 126).

A oposição de Tillich ao nazismo, durante este período em Frankfurt, encontrou seu auge em 1932 quando ele formulou dez teses sobre a igreja e o Terceiro Reich, as publicou em um livro e enviou à Hitler. As críticas de Tillich foram dirigidas principalmente à igreja, que ele destacou como submissa às forças vitoriosas e ao poder demoníaco do Nacional-Socialismo. As teses apresentaram um apelo para que o protestantismo alemão recuperasse sua dimensão profética e denunciasse o “paganismo velado” do nacionalismo alemão, pois o protestantismo “precisa testemunhar que na cruz a nação, a raça, o sangue e o poder são quebrados em sua santidade e colocados sob julgamento”⁸⁸. (Tillich, ZT, p. 270). Assim, constitui-se também como uma crítica ao Império de Hitler, tanto por sua deturpação do significado do socialismo como por sua intenção de subjugar e destruir a nação e a própria humanidade. Sua advertência final é de que essa aliança feita não somente entre igreja e Estado, mas também entre o cristianismo e o Nacional-Socialismo, levaria à desintegração concreta do protestantismo alemão (Tillich, ZT, p. 271).

⁸⁶ A *Sturmabteilungen* (Tropa Tempestade) era a milícia paramilitar nazista. Eram conhecidos como camisas-pardas pela cor de seu uniforme.

⁸⁷ Before we left Berlin, I went with Paulus to the big church on Kurfürstendam. The “German Christians,” the Nazi branch of the church, had taken over. Red Nazi flags with the swastika stood around the altar. We had gone up to the balcony and were looking down on the nave. Paulus started cursing, “What a devilish institution is the mass—what idolatry!”. A Brown Shirt turned around, I threw Paulus's arm up in the Nazi salute; we left. He ran down the wide street, cursing and swearing aloud. I had to laugh in all my sorrow—I was very proud of him. There he was tottering on the borderline, until the right cause arose. Then he would not budge. He would not leave of his own volition; they had to throw him out. But nobody, nobody in the world could change his spiritual and intellectual convictions, neither his father, his wife, nor a whole world in turbulence. He would leave the country and he would come back after it was all over.

⁸⁸ (...) hat zu bezeugen, daß im Kreuz die Nation, die Rasse, das Blut, die Herrschaft in ihrer Heiligkeit gebrochen und unter das Gericht gestellt sind.

Apesar das explosões, Tillich falhou, como muitos cidadãos alemães também falharam, em se envolver em uma participação consistente e contínua na atividade política antinazista. Em várias conversas inflamadas, seu amigo Adorno o incentivou a rejeitar a linguagem e a ideologia nazistas mais diretamente. Ele finalmente o fez em seu livro *A Decisão Socialista*⁸⁹ e escreveu: “Se o romantismo político vencer, e com ele o nacionalismo belicoso, a autodestruição dos povos europeus será inevitável. A tarefa de resgatar a sociedade europeia de um retorno à barbárie está nas mãos do socialismo”⁹⁰ (Tillich, DS, p. 406).

Este livro foi a maior e mais densa contribuição de Tillich à política social, pelo menos em seu período alemão. A obra é o resultado de palestras que ele proferiu em vários fóruns e contém uma análise detalhada e diversificada dos pressupostos e princípios ideológicos que determinavam o debate político na Alemanha. Em última instância, era um apelo por escolhas que evitariam o colapso da civilização europeia. Tillich sempre esteve convencido de que o sistema capitalista era a principal fonte de todos os males sociais. Mas ele sentia que as massas socialistas não tinham escolha a não ser alinhar-se politicamente com a ala mais à esquerda dos partidos burgueses (democratas e centristas), se eles não quisessem ser atropelados por ditaduras. Tillich se opôs firmemente tanto ao fascismo, como expressão extremista do nacionalismo, como, mais tarde, também ao comunismo, por se distanciar dos princípios democráticos e, em sua opinião, elevar também o socialismo ao radicalismo ditatorial.

Na obra *Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX*, publicada apenas em 1967⁹¹, após sua morte, Tillich propõe uma interpretação do ponto de vista religioso sobre o surgimento do nazismo na Alemanha, ao passo em que associa essa leitura com sua própria vida e enfrentamento pessoal:

Quando surgiu o nacionalismo religioso no contexto do nazismo, utilizava no começo algumas ideias do socialismo religioso com a finalidade de demonicamente elevar a realidade finita à categoria infinita, religiosamente aceitável na Alemanha. Nos primeiros anos de Hitler, quando ainda se podia lutar intelectualmente, resisti a essa falsa apropriação de nossos conceitos criados originalmente para outro propósito. (...) Em termos gerais, eu diria que a forma de pacifismo que encontrei, quando vim para os Estados Unidos em 1933, desapareceu com a segunda guerra mundial, quando apenas o poder conseguia resistir em face da elevação demônica do nazismo, e

⁸⁹ Die Sozialistische Entscheidung.

⁹⁰ Siegt aber die politische Romantik und mit ihr der kriegerische Nationalismus, so ist der Selbstvernichtungskampf der europäischen Völker unvermeidlich. Die Rettung der europäischen Gesellschaft von der Rückkehr in die Barbarei ist in die Hand des Sozialismus gegeben.

⁹¹ Essa obra reúne aulas ministradas por Tillich na Escola de Teologia da Universidade de Chicago durante a primavera do ano acadêmico de 1962-1963 que haviam sido gravadas.

também por causa do tipo de interpretação teológica dada por Reinhold Niebuhr a respeito da complexa situação humana. (Tillich, PTP, p. 241).

Uma vez que a nação foi levada a termos absolutos, à categoria infinita, Tillich passou a identificar o nazismo como um nacionalismo religioso do povo alemão. É importante ressaltar que, avaliado a partir das categorias definidas por Tillich, o nacionalismo como expressão religiosa é identificado como idolatria, uma vez que se trata de uma realidade finita elevada à ultimidade. Mas como ressalta Stenger, “muitos conteúdos da fé podem ser ultimatoss falsos ou formas de idolatria, elevando uma realidade preliminar finita ao caráter último. A fé idólatra ainda é fé, ainda é *preocupação última* como uma experiência livre, extática e promissora (...)”⁹² (Stenger, 2009, p. 95). O nacionalismo religioso é, portanto, uma expressão de fé; ainda que fé idólatra. E é a fé idólatra que concede sentido e legitimidade ao poder demoníaco porque é um ato central do ser humano, muito embora o caráter idolátrico fatalmente conduza à frustração existencial, à destruição e à desintegração, tanto de indivíduos quanto das massas. O demônico usurpa do poder criativo do sagrado para destruí-lo, mas ainda assim pertence ao sagrado e é, portanto, uma manifestação religiosa.

No final de sua vida, Tillich chegou a propor o conceito de *quase-religião* para definir radicalizações como o fascismo e o comunismo. E, muito embora ele não tenha tido tempo para desenvolver o conceito com a mesma profundidade que desenvolveu outros tão presentes em seu pensamento, ele pontuou definitivamente o que o termo *quase-religião* significava em sua concepção. Como se vê:

Às vezes, o que eu chamo de *quase-religiões* são chamadas de pseudo-religiões, mas isso é tão impreciso quanto é injusto. “Pseudo” indica uma intenção, mas enganosa similaridade; “quase” indica uma similaridade genuína, não intencional, mas baseada em pontos de identidade, e isso, certamente, é a situação de casos como o Fascismo e o Comunismo, os exemplos mais extremos de nossos tempos. Eles são radicalizações e transformações do nacionalismo e do socialismo, respectivamente, e ambos têm um potencial, embora nem sempre um caráter religioso real. No Fascismo e no Comunismo as preocupações nacionalistas e sociais são elevadas em preocupação incondicional. Em si mesmas, tanto a preocupação nacional quanto a social são humanamente grandiosas e dignas de um compromisso mesmo diante da morte, mas nenhuma é um objeto de preocupação incondicional. Pois alguém pode morrer por algo que é condicional em sua natureza e significado – como muitos alemães fizeram, por razões nacionalistas, lutando pela Alemanha sob o comando de Hitler, enquanto odiavam o Nacional-Socialismo e secretamente torciam por sua

⁹² Many contents of faith can be false ultimatoss or forms of idolatry, elevating a finite preliminary reality to ultimacy. Idolatrous faith is still faith, still ultimate concern experienced as free, ecstatic and promising fulfilment (...).

derrota. Este conflito é evitado se a força motriz em uma guerra nacional é a defesa da ideia vocacional da nação. Mesmo assim, não seria a nação por si mesma, mas a ideia vocacional (justiça ou liberdade, por exemplo) que seria um objeto da *preocupação última*. Nações e ordens sociais são transitórias e ambíguas em si mesmas e em suas misturas de criatividade e destrutividade. Se elas são tomadas como últimas em natureza e sentido, sua finitude deve ser negada. Isso foi feito, por exemplo, na Alemanha pelo uso do antigo símbolo escatológico do “período do milênio” para o futuro do Império de Hitler, um símbolo que originalmente significava o alvo de toda a história humana.⁹³ (Tillich, CWR, p. 5-7).

O conceito de *quase-religião* se apresenta como uma aplicação prática, porém distorcida, da *preocupação última*. As *quase-religiões* mantêm similaridades com as religiões concretas porque se constituem como ato de fé, ainda que fé idólatra. É interessante notar que a oposição de Tillich a ditaduras se estabelece não apenas em uma oposição ao fascismo na Europa, mas também uma autocrítica no caso do comunismo, o qual ele identifica como uma radicalização extrema do socialismo – ou um socialismo deturpado. O ponto é que o conceito de *quase-religião* é proposto como análise para uma realidade particular que foi levada à condição última por indivíduos ou mesmo por grupos e nações. Embora este seja um conceito tardio, a definição do nazismo como expressão de um nacionalismo religioso do povo alemão deixa claro que Tillich sempre identificou o aspecto da religiosidade presente no movimento liderado pelo Partido Nacional-Socialista. Assim, embora o nazismo não carregue uma legitimidade religiosa, ele configura-se como ato de fé idólatra que resulta da atitude demoníaca de se elevar algo finito à validade última e absoluta.

Nos anos iniciais da década de 1930, Tillich manteve uma consciência profunda e temerosa sobre a possibilidade real de que a barbárie pudesse dominar e destruir toda a Europa

⁹³ Sometimes what I call quasi-religions are called pseudo-religions, but this is as imprecise as it is unfair. “Pseudo” indicates an intended but deceptive similarity; “quasi” indicates a genuine similarity, not intended, but based on points of identity, and this, certainly, is the situation in cases like Fascism and Communism, the most extreme examples of quasi-religions today. They are radicalizations and transformations of nationalism and socialism, respectively, both of which have a potential, though not always an actual religious character. In Fascism and Communism the national and social concerns are elevated to unlimited ultimacy. In themselves both the national and the social concerns are humanly great and worthy of a commitment even unto death, but neither is a matter of unconditional concern. For one may die for something which is conditional in being and meaning—as many Germans did who, for national reasons, fought under Hitler for Germany while hating National-Socialism and secretly hoping for its defeat. This conflict is avoided if the driving force in a national war is the defense of the vocational idea of the nation. But even then it is not the nation as such, but the vocational idea (e.g., justice or freedom) which is a matter of ultimate concern. Nations and social orders as such are transitory and ambiguous in their mixture of creativity and destructiveness. If they are taken as ultimates in meaning and being, their finitude must be denied. This has been done, e.g., in Germany by the use of the old eschatological symbol of a “thousand-year period” for the future of Hitler’s Reich, a symbol which originally signified the aim of all human history.

se nenhuma maneira fosse encontrada para evitar uma vitória bolchevique ou nazista. Assim, em *A Decisão Socialista*, ele corajosamente reafirmou o *princípio socialista*, como o havia explicado e defendido desde o início do movimento do socialismo religioso. O realismo nascido da fé, acreditava ele, exigia uma verdadeira e definitiva decisão pelo socialismo. Isto porque “o realismo autotranscendente é a profundidade religiosa do realismo histórico” (Tillich, RF, p. 105), isto é, ele experimenta a transcendência na situação histórica concreta sem afastar-se dela.

Em julho de 1932, ocorreu na universidade o incidente imprevisto que primeiro chamou a atenção dos nazistas para além do nível local, para Tillich pessoalmente e, posteriormente, para seus escritos. Ele era reitor da faculdade de filosofia, um “homem de poder”, como afirmou anos mais tarde. Em julho, uma luta repentina estourou entre os estudantes. Tropas de assalto e estudantes nazistas se revoltaram e espancaram estudantes de esquerda e judeus. Na sala de aula onde lecionava, Tillich foi subitamente jogado de volta à realidade que viveu na Primeira Guerra Mundial de arrastar os feridos e os inconscientes para um local seguro. Abalado e furioso com a visão da violência, e tomado por um novo reconhecimento do poder das forças irracionais e destrutivas ao seu redor, ele fez um discurso público em defesa dos estudantes atacados, defendendo a liberdade de pensamento e exigindo que os estudantes nazistas fossem expulsos da universidade.

Tillich tornava-se cada vez mais indignado com o Nacional-Socialismo, seus símbolos e uniformes. Hannah, sua esposa, havia ido com uma amiga a uma reunião nazista para satisfazer sua curiosidade sobre Hitler, e o convenceu a ouvi-lo falar. Apesar da grande multidão, ele “foi guiado até a plataforma e pôde ver Hitler de muito perto. Ele voltou para casa estremeando, impressionado com o demônio nos olhos de Hitler. Paulus sentiu o feitiço do homenzinho de voz inculta e a brutalidade de seu ataque prolixo. Ele sentiu um grande perigo”⁹⁴ (Tillich, H., 1973, p. 149). Muito mais tarde, ele também escreveu afirmando que “de repente, percebemos que se Hitler podia ter sido produzido pela cultura germânica, algo deve estar errado com essa cultura”⁹⁵ (Tillich, TC, p. 163-164). Neste ponto, Tillich se dá conta de que a figura de Hitler apareceu no ápice da produção filosófica e teológica da Alemanha. Por isso, se Hitler representava o resultado do que os alemães acreditavam ser a verdadeira filosofia e teologia, então as dúvidas precisavam ser lançadas sobre ambas. Adams

⁹⁴ (...) was guided to the platform and could see Hitler still closer. He came home shudderingly impressed by the demon in Hitler's eyes. Paulus felt the spell of the little man with the uncultured voice and the brutality of his wordy assault. He sensed great danger.

⁹⁵ We suddenly realized that if Hitler can be produced by German culture, something must be wrong with this culture.

afirma que a grande questão para Tillich seria o motivo que “levou o povo alemão a ser capturado pelas profundezas malignas e demoníacas da destruição”⁹⁶ (Adams, 1982, p. 30). A expectativa de uma manifestação do *kairos* na Alemanha da década de 1920 foi totalmente frustrada pela ascendência tirânica do nazismo que chegou ao poder por vias democráticas e legais, mas, principalmente, com apoio de parte considerável da população alemã.

Nos meses que se seguiram ao problema estudantil, os eventos no cenário nacional se aceleraram rapidamente e levaram os nazistas para a cadeira de poder que eles haviam buscado nos últimos quatorze anos. Tillich foi especificamente mencionado como a “personificação do inimigo” pela sua defesa dos estudantes de esquerda, bem como suas declarações e escritos pró-judeus e pró-socialistas, citados como prova de sua “falta de credibilidade”. A nação alemã, frustrada pelo caos econômico, amargurada por perdas territoriais e enfraquecida pela polêmica política, viu a República de Weimar chegar ao fim. O presidente Hindenburg havia nomeado Adolf Hitler como chanceler de um governo de coalizão. Em 27 de fevereiro de 1933, o prédio do Reichstag foi totalmente queimado, dando a Hitler a chance de culpar os comunistas pelo fogo e, assim, despertar o espectro de um perigo revolucionário bolchevique que ele sabia que as massas temiam. As novas eleições de março deram-lhe sua primeira maioria clara e, na nova reunião do Reichstag de 21 de março de 1933, ele assumiu os poderes ditatoriais que lhe foram concedidos pelo parlamento. Assim, de uma maneira bastante legal e apoiado por suas tropas, Adolf Hitler inaugurou o Terceiro Reich na Alemanha.

A Decisão Socialista de Tillich foi escrita e publicada tarde demais. Quando finalmente foi lançada, Hitler já havia instaurado seu poder ditatorial, e a obra foi imediatamente banida, queimada em público e proibida de ser divulgada. Assim, as ideias e o pensamento socialista de Tillich não lograram êxito em exercer grande influência no pensamento da população alemã naquele tempo.

Em 13 de abril de 1933, os jornais publicaram listas de nomes de professores, artistas, funcionários públicos, isto é, todos aqueles que o Estado considerava seus inimigos: primeiro os intelectuais de esquerda e membros dos Partidos Comunista ou Socialista; segundo, aqueles “racialmente suspeitos”, os judeus. O nome de Tillich estava na primeira lista dos dispensados pelo novo governo. O motivo formal de sua demissão da Universidade foi a publicação de *A Decisão Socialista*, muito embora também tenham pesado sua defesa

⁹⁶ Tillich raises the question as to why the German people were thus caught by the evil, the demonic, depths of destruction.

intransigente dos judeus e socialistas e seu repúdio declarado ao nazismo e ao “paganismo da suástica” (Tillich, ZT, p. 270). Mesmo demitido, ele relutou em ouvir o conselho de colegas, principalmente Horkheimer, que insistiam para que ele deixasse a Alemanha, pois acreditavam que ele corria risco de vida. Muitos de seus amigos, como o próprio Horkheimer, Löwe e Riezler também foram exonerados juntamente com ele.

Apesar da grande turbulência que se assolava sobre sua vida e país, Tillich mantinha certa esperança de que o regime nazista iria durar pouco tempo e que ele e seus amigos seriam reintegrados à Universidade. Era uma ilusão. Um estado de espírito que colocava sua vida em perigo. A barbárie continuou acontecendo nos meses seguintes. O expurgo das universidades foi seguido por perseguições inigualáveis na história alemã: muitos comunistas e socialistas, bem como católicos e pacifistas foram presos, espancados, torturados e assassinados ou enviados para campos de concentração. Governos estaduais e municipais foram derrubados e substituídos por administrações do Partido Nacional-Socialista.

Em julho, Tillich recebeu de H. Richard Niebuhr o convite para uma vaga nos Estados Unidos. Um emprego e um apartamento o aguardavam na América. A princípio, a ideia de deixar a Alemanha era abominável para ele. Ele sentia que a América, da qual na verdade sabia muito pouco, era provinciana e, apesar dos efeitos da Primeira Guerra Mundial, isolada do mundo europeu. Finalmente, em setembro, Tillich enviou um telegrama para a Columbia aceitando a oferta, embora ele continuasse em um profundo conflito pessoal por deixar a Alemanha. Alguns de seus amigos contribuíam para este sentimento conflitante, pois achavam que ele deveria ficar e ajudá-los na luta contra o regime nazista. Apesar de todo o caos, Tillich ainda se mantinha apegado à sua esperança de que o *kairos* iria irromper no tempo e que essa seria apenas mais uma nova tentativa de apropriação demoníaca visando as forças criativas culturais. O *kairos* não aconteceu. Pelo menos não naquele ano. Em dezembro ele foi finalmente exonerado de forma definitiva de sua cátedra e perdeu todos os seus direitos, mas, talvez para sua sorte, ele já havia se mudado para os Estados Unidos um mês antes.

2 POR UMA DECISÃO [RELIGIOSAMENTE] SOCIALISTA

Em geral as pessoas pensam que profetas são videntes dotados de poderes especiais para prever o futuro, sem muito o que dizer sobre o aqui e o agora. Nada mais distante da vocação do profeta hebreu, que se dedicava, com paixão sem paralelo, a ver, compreender, anunciar e denunciar o que ocorria no seu presente. Tanto assim que suas pregações estavam mais próximas de editoriais políticos de jornais que de meditações espirituais de gurus religiosos.
Rubem Alves

No primeiro capítulo observamos como a trajetória pessoal de Tillich contribuiu para sua [trans]formação como um socialista. Eventos como o traumático período em que serviu como capelão do exército alemão no contexto da Primeira Guerra Mundial, o Círculo Kairos de Berlim que discutia o socialismo religioso, e sua docência em diferentes universidades da Alemanha foram fundamentais para que Tillich pudesse não apenas desenvolver os conceitos básicos do socialismo religioso, mas que tivesse também sua construção pessoal marcada por situações profundamente ambíguas.

Assim, analisados os elementos biográficos que tiveram impacto no pensamento e na reflexão de Tillich, este capítulo será focado em discutir as bases conceituais do socialismo como entendido por ele. Para isso, a discussão será focada, essencialmente, no livro *A Decisão Socialista*, escrito no contexto de 1932, dentro do complicado cenário social e político pelo qual passava a Alemanha, e publicado apenas em 1933, quando Hitler e o nazismo já haviam ascendido ao poder – o que culminou na demissão formal da cadeira professoral que Tillich ocupava na Universidade de Frankfurt desde 1929. *A Decisão Socialista* representa o ápice das reflexões acerca de toda a teoria política de Tillich, pelo menos em seu período alemão, e reflete questões e entendimentos políticos que ele manteve ao longo de toda a sua vida, mesmo em seu período estadunidense. A obra representa o amadurecimento das ideias que começaram a ser discutidas no Círculo Kairos e procura sintetizar os elementos vitais que Tillich considera como indispensáveis para o entendimento do significado histórico do socialismo.

Entretanto, embora focado na discussão desta obra, o presente capítulo não será estruturado como um resumo ou resenha da mesma, como se buscasse apenas sintetizar conceitos e ideias. Ao contrário, ele se apresenta como uma análise crítica do livro, buscando esclarecer os elementos centrais da concepção de Tillich acerca do socialismo, discutindo com outros textos do próprio autor – alguns de épocas anteriores, outros do mesmo período, e alguns ainda bem posteriores a essa fase. Além disso, por não se tratar de um resumo, foram

tomados do livro apenas os elementos considerados centrais para o entendimento do significado do movimento socialista como concebido por Tillich. Assim, embora *A Decisão Socialista* seja o ponto de partida da análise deste capítulo, ele não se limita às suas discussões, mas o utiliza como referencial de análise dos termos, conceitos e elementos mais importantes dentro do socialismo como compreendido por Tillich, ao mesmo tempo em que dialoga com outros textos do próprio autor e de intérpretes de suas ideias e compreensões.

Nesta seção importa a discussão do significado do socialismo – bem como do *princípio socialista* cunhado por Tillich – a partir de conceitos como *expectativa* (*Erwartung*) e tradição profética, bem como a leitura e interpretação que Tillich faz de Marx e suas críticas ao marxismo de sua época, tão marcado pelo que ele identifica como um dogmatismo absolutista. Também será de fundamental importância o paralelo traçado por Tillich entre o marxismo e a dimensão profética advinda da tradição judaico-cristã. Além disso, embora em *A Decisão Socialista* o elemento religioso apareça de forma mais implícito nas discussões de Tillich, neste capítulo, o elemento religioso aparecerá sempre em destaque, inclusive sendo apontado nos momentos em que foram suprimidos no livro.

A intenção principal do capítulo se estabelece de forma que seja possível compreender e esclarecer o entendimento de Tillich sobre o socialismo a partir de sua discussão apresentada em *A Decisão Socialista* sem, contudo, ignorar os demais textos do autor. Por isso, foram apresentados também os movimentos aos quais o socialismo se opõe: o capitalismo, o romantismo político, o *princípio burguês*, o nazismo e o próprio socialismo que, sem uma autocrítica bem fundamentada, corre o risco de tornar-se apenas mais uma ideologia ao lado das que procura combater. Assim, apresenta-se, aqui, uma análise acerca do socialismo como entendido por Tillich.

2.1 A Decisão Socialista: uma antropologia religiosa e política

Em *A Decisão Socialista*, sua obra de 1933 que culminou em sua demissão da Universidade de Frankfurt, após a ascensão nazista ao poder da Alemanha, Tillich abordava não os motivos de sua decisão pessoal pelo socialismo, mas sim apresentava uma discussão – e um apelo – acerca da necessidade de os grupos socialistas de seu tempo tomarem, de fato, uma decisão socialista. O texto caminha para uma compreensão de que, tanto as raízes do socialismo, como as raízes do cristianismo presentes na sociedade poderiam, uma vez articuladas, oferecer elementos de crítica e de transformação de ambos e da realidade histórica dominada pelos processos capitalistas. Neste sentido, o livro é um chamado a uma decisão

política concreta, ao mesmo tempo em que oferece uma filosofia especulativa acerca dos objetivos e do futuro do socialismo, da nação alemã e do proletariado.

Mas a principal intenção de Tillich era apresentar um chamado ao povo alemão a fim de que considerassem a alternativa socialista como resposta à crise econômica e política que os assolava (Stumme, 1977, p. ix). Assim, o texto representa o ápice da reflexão política que resulta da intensa preocupação do jovem Tillich acerca do socialismo religioso. Embora o próprio Tillich não empregue o termo “socialismo religioso” no livro – o que ele explica em seu prefácio como uma opção metodológica a fim de expressar seu posicionamento político com mais objetividade e de ultrapassar a barreira de discussão do campo religioso e teológico (Tillich, DS, p. 287) – as discussões acerca das raízes religiosas do socialismo, bem como aquelas que tratam da crença socialista e da atitude do socialismo em relação à cultura e à religião, estão presentes em todo o texto. Por isso, não há distinção entre o socialismo abordado em *A Decisão Socialista* e o socialismo religioso advindo do Círculo Kairos, como se houvesse duas concepções distintas de socialismo para Tillich. Há apenas uma concepção de socialismo que deve estar unido à sua própria fundamentação religiosa.

Nos textos próprios do socialismo religioso, a contribuição especial de Tillich visava discutir o socialismo dentro de uma perspectiva teológica. Entretanto, em *A Decisão Socialista*, embora ainda esteja presente, o elemento teológico aparece de forma mais implícita. Isso porque Tillich apresenta sua reflexão acerca do socialismo dentro de seu próprio sistema de pensamento, considerando, especialmente, a dimensão religiosa como aquilo que toca o ser humano incondicionalmente. Desta forma, torna-se possível compreender que Tillich vê o socialismo como uma autoexpressão doadora de sentido ao proletariado em um mundo sem sentido. Trata-se de um sentimento que é ultimamente religioso, pois ele transcende o empírico e aponta para aquilo que “definitivamente importa”, a realidade do incondicionado. Tillich sempre esteve convencido de que ninguém poderia realmente compreender o socialismo se negligenciasse sua dimensão religiosa. Assim, ele interpreta o socialismo como “profecia no solo de um mundo autônomo e autossuficiente”⁹⁷ (Tillich, DS, p. 360). Seu objetivo é tornar consciente a fé que atua no socialismo e, com base nisso, transformá-lo. Futuramente, Tillich viria empregar a mesma formulação em que articula a fé com o socialismo a partir da correlação entre o Reino de Deus e a História, o que ele apresenta com substancialidade em 1963, no terceiro volume de sua *Teologia Sistemática*.

⁹⁷ (...) Prophetie auf dem Boden einer autonomen, auf sich selbst gestellten Welt.

Embora seja em seu esboço autobiográfico de 1936 que Tillich faça uma referência sistemática às *fronteiras* presentes em seu pensamento, as tensões entre luteranismo e socialismo, o religioso e o político, o pessimismo e a utopia, o conservadorismo e o radicalismo, estão amplamente ilustradas em *A Decisão Socialista*. Assim, é importante ressaltar que a preocupação de Tillich acerca da relação entre a religião e o socialismo não se tratava sobre como os trabalhadores poderiam reconquistar seu espaço de participação nas instituições eclesiais, nem tampouco como uma questão de fidelidade pessoal, isto é, se era ou não possível ser, ao mesmo tempo, um cristão e um socialista. A questão também não se tratava de uma tentativa velada de tirar os trabalhadores dos partidos e da filosofia socialista para trazê-los para um programa político conservador patrocinado pelas instituições religiosas, ou um esforço de encobrir as divisões de classe da sociedade com as brandas palavras da religião – suspeitas que foram levantadas pelos marxistas alemães que, com desconfiança, viam no socialismo religioso uma incompatibilidade de termos. Mas o socialismo religioso proposto por Tillich não se destinava a nenhuma dessas possibilidades, embora outros usassem o mesmo rótulo visando obter estes fins. Em vez disso, sua visão atraente e abrangente de uma nova sociedade o levou a pesquisar as raízes elementares do socialismo e do cristianismo a fim de, a partir disso, criticar e renovar a ambos.

O próprio Tillich identificou essa contradição aparente em seu texto de 1931 *O princípio protestante e a situação do proletariado* onde afirmou que:

(...) a situação do proletariado, na medida em que representa o destino das massas, está em desacordo com o protestantismo cuja mensagem leva a personalidade individual a se confrontar com a necessidade de uma decisão religiosa, deixando-a entregue aos próprios recursos na esfera social e política, e considerando as formas dominantes da sociedade como estabelecidas por Deus. (Tillich, PPP, p. 181).

Essa contradição é inegável do ponto de vista histórico, onde o protestantismo efetivamente exerceu seu papel como aliado da burguesia – fato que o próprio Tillich constatou entre as massas em sua experiência como capelão do exército alemão, e que remete à própria gênese do protestantismo, na histórica aliança entre Lutero e os príncipes alemães contra o catolicismo medieval, que resultou em sua controversa manifestação contrária à guerra dos camponeses. Mas o que Tillich propõe em sua formulação é o resgate da noção de um *princípio protestante*, um protesto ao mesmo tempo divino e humano contra qualquer reivindicação absoluta por parte de realidades finitas, inclusive contra qualquer igreja protestante ou qualquer outra realidade cultural e religiosa que se denomine “protestante”.

Por isso, o *princípio protestante* transcende o próprio protestantismo ao não se prender em seu próprio caráter religioso e confessional e ao não se permitir identificar com qualquer forma histórica em particular. Pelo contrário, o *princípio protestante* é a aplicação da manifestação temporal do *kairos* no processo histórico em um sentido de defesa contra qualquer possibilidade de absolutização.

Desta forma, Tillich propõe que o protesto das massas proletárias é, essencialmente, uma expressão genuína do *princípio protestante* contra a realidade burguesa e as injustiças socioeconômicas presentes no mundo – embora o proletariado não possa ser meramente compreendido como um contramovimento revolucionário à sociedade burguesa, como comumente se costuma pensar (Taylor, 2015, p. 144). Por sua vez, o socialismo expressa a situação do proletariado como uma reivindicação de sua validade última e, por isso, religiosa. Essas reivindicações são religiosas porque são incondicionais e universais e remetem ao significado mais profundo das superações das ambiguidades humanas. Assim, o *princípio protestante* é “a expressão teológica da verdadeira relação entre o incondicional e o condicional ou, religiosamente falando, entre Deus e o ser humano” (Tillich, PPP, p. 183). Aqui está presente a dimensão religiosa da compreensão socialista de Tillich: a fé como o poder que se apossa incondicionalmente do ser humano e se manifesta a ele enquanto fundamento e juiz de sua consciência e existência.

Além disso, o *princípio protestante* expressa o julgamento profético contra as tentativas de tudo o que é finito e condicional de usurpar o lugar da realidade incondicional no pensamento e na ação humana, como se vê:

Tillich superou a animosidade mútua e a desconfiança entre o cristianismo e o socialismo e se tornou um dos principais socialistas religiosos na década de 1920. Dois elementos em sua teologia permitiram que ele fizesse isso. Primeiro, ele pegou do protestantismo a ideia do sacerdócio de todos os crentes, isto é, a ideia de que o profano pode ter qualidades sagradas. Ele concluiu que tudo no mundo é potencialmente sagrado. Em segundo lugar, Tillich afirmou que a essência do protestantismo, o “princípio protestante”, é o protesto profético contra a consideração de qualquer coisa finita como infinita. Um movimento como o socialismo, embora profano, é potencialmente um melhor “portador da graça” por meio de seu próprio potencial religioso do que as igrejas em sua tendência à auto-importância.⁹⁸ (Ericksen, 1985, p. 23).

⁹⁸ Tillich leaped over the mutual animosity and distrust between Christianity and socialism and became one of the leading religious socialists in the 1920s. Two elements in his theology allowed him to do this. First, from Protestantism he picked up the idea of the priesthood of all believers, i.e. the idea that the profane can have holy qualities. He concluded that everything in the world is potentially holy. Secondly, Tillich asserted that the core of Protestantism, the “Protestant Principle,” is the prophetic protest against considering any finite thing infinite. A movement such as socialism, though profane, is potentially a

Por isso, a fé que atua no socialismo deve ser expressa não apenas na crítica às estruturas materiais e sociais, como propunha Marx. O seu significado religioso se manifesta na análise e no julgamento da situação humana ao identificar que todo problema se origina no coração humano, de onde provém o orgulho, a arrogância, a concupiscência e a autossuficiência secularizada, bem como todas as suas consequências destruidoras – realidades decorrentes do fato de o ser humano estar separado de seu fundamento. Tillich sempre entendeu como urgente a necessidade de se destacar o relacionamento entre o socialismo e a religião, sob o risco de essa impossibilidade “se revelar, no futuro próximo ou distante, como o elemento trágico na história da Alemanha”⁹⁹ (Tillich, TIH, p. 55). Para ele, a questão não era meramente teórica, mas envolvia sentimentos profundamente pessoais como o destino histórico de sua terra natal.

Tal compreensão acerca do elemento religioso presente nas bases teóricas e nos fundamentos práticos do socialismo, evidencia também o papel que, na concepção de Tillich, a teologia deveria ocupar no novo mundo moderno. O *princípio protestante* coloca todo ponto de vista – inclusive a própria religião – sob um julgamento radical e o força a assumir sua responsabilidade. Ao mesmo tempo, ele argumenta em *A Situação Religiosa do Presente*, sua obra de 1925, que a situação religiosa não deveria ser confinada à esfera da “religião” manifesta nas igrejas, credos e liturgias. Mas a dimensão religiosa engloba todo o mundo contemporâneo “pois não há nada que não seja, de algum modo, uma expressão da situação religiosa”¹⁰⁰ (Tillich, RLG, p. 27). Esta afirmativa evidencia que, no entendimento de Tillich, toda expressão cultural é substancialmente religiosa.

Por isso é que, tomado pela consciência de um *kairos*, a irrupção do divino na história que proporciona um momento no tempo de profundo significado, Tillich percebia a possibilidade do início de uma nova era onde a oposição estática entre o socialismo e a religião poderia dar lugar a uma nova síntese caracterizada pela justiça econômica e um conhecimento da presença do divino em tudo o que é humano. Isso porque a dialética e o seu entendimento apropriado constituem o elemento crucial na teoria socialista, uma vez que ele acreditava que o pensamento não-dialético e popular, bem como a interpretação mecânica do Partido Social-Democrata (ao qual se filiou no começo dos anos 1930) sobre a dialética, eram

better “bearer of grace” through its inherent religious potential than the churches are in their tendency toward selfimportance.

⁹⁹ (...) may be revealed in the near or distant future, as the tragic element in German History.

¹⁰⁰ Denn es gibt nichts, das nicht auch Ausdruck der religiösen Lage wäre.

ambos inadequados. Sua discussão sobre a *expectativa* em *A Decisão Socialista* caracteriza-se como uma tentativa de trazer à tona o verdadeiro significado da dialética histórica, o fundamento teórico do socialismo (Stumme, 1977, p. xvii). Neste sentido, o religioso aparece em caráter paradoxal, pois o transcendente não está em oposição dialética à história, mas mostra sua genuína transcendência irrompendo na história (*kairos*) a fim de transformá-la. Já a contrapartida humana concede sua resposta apropriada na *expectativa* como uma atitude que olha para o futuro como algo ao mesmo tempo prometido e exigido, como um presente e uma tarefa, um engajamento esperançoso – o que também se expressa no símbolo escatológico cristão do Reino de Deus, ideia que Tillich viria a desenvolver com mais profundidade no terceiro volume de sua *Teologia Sistemática*.

Além disso, *A Decisão Socialista* constitui também um tratado acerca da compreensão antropológica de Tillich. Mais do que isso, toda a estrutura do livro está fundamentada em sua formulação antropológica, elaborada a partir da correlação entre as duas raízes da natureza humana, ser e consciência, interpretadas não apenas como realidades antagônicas, mas como duas realidades que se misturam e se sobrepõe efetivamente. Para Tillich, a consciência indica as estruturas objetivas de exigência que se tornam perceptíveis, ao mesmo tempo em que também representa a mais subjetiva auto-interpretação da vida pessoal (Tillich, CT, p. 159). Por outro lado, isto não significa, como afirmou Tillich, “que o ser humano seja um ser composto de duas partes independentes, por exemplo, como natureza e espírito, ou corpo e alma; ao contrário, há *um* ser, mas duplicado em sua unidade”¹⁰¹ (Tillich, DS, p. 289).

Anos mais tarde, no terceiro volume de sua *Teologia Sistemática*, Tillich discorre sobre as ambiguidades da vida a partir de seu significado ontológico. O período norte-americano de Tillich é entendido não apenas como um amadurecimento de seu sistema de pensamento, mas também como uma abertura para novos diálogos e interpretações teológicas. Assim, ele afirmou que a vida deve ser entendida como a “efetividade do ser” (cf. Tillich, TS, p. 475-476) que integra as duas qualificações do ser que fundamentam a totalidade desse sistema: essência e existência. Desta forma, se consideramos que a natureza do ser humano é duplicada em sua unidade, essência e existência, a partir de sua formulação ontológica, podemos inferir que, em 1933, Tillich compreendia as duas raízes da natureza humana na mesma estrutura sistêmica, interpretando o conceito de ser como a essência dessa natureza que é anterior à sua efetividade, e a consciência como a efetividade em si do ser humano, isto

¹⁰¹ Der Mensch ist also – das liegt in diesen Sätzen – nicht ein Wesen, das aus zwei selbständigen Teilen zusammengesetzt ist, etwa aus Natur und Geist, oder aus Leib und Seele, sondern er ist *ein* Sein; aber in sich, in seiner Einheit gedoppelt.

é, como sua realidade existencial, uma vez que a consciência suscita o choque do não-ser, a angústia pela realidade inevitável da morte.

Isso porque, para Tillich, o significado do existencialismo está em seu poder de revelar o caráter questionável da existência humana, a partir de suas contradições, e na forma como ela se manifesta em nosso tempo em sua realidade de ruptura que proporciona ao ser humano a sensação de falta de sentido e desespero (cf. Adams, 1971, p. ix). Assim, cabe também ressaltar que, no sistema de pensamento de Tillich, as duas realidades da natureza humana, como participantes da realidade da vida, estão também relacionadas ao que Tillich entende como *ambiguidade*, a vida sujeita à mistura dos elementos essenciais e existenciais. Além disso, toda reflexão política, para Tillich, procede da natureza humana, como se vê:

O pensamento político procede da natureza humana em sua unidade. Ele está enraizado simultaneamente no ser e na consciência e, mais precisamente, na unidade indissolúvel de ambos. *Por isso, é impossível compreender um sistema de pensamento político sem descobrir o ser humano-social no qual este está enraizado*, isto é, a interrelação de impulsos e interesses, de tensões e aspirações que compõem o ser social. Mas é igualmente impossível até mesmo conceber esse ser como algo separado da consciência, isto é, interpretar a consciência e, junto com ela, o pensamento político como um subproduto do ser.¹⁰² (Tillich, DS, p. 289-290).

O destaque de Tillich é importante pois remonta a essência da realidade política à própria natureza humana, em sua efetividade do ser social, uma vez que o pensamento político procede da natureza humana em sua totalidade. Taylor considera que toda a noção ética de Tillich emerge de uma tensão entre sua discussão acerca da existência política e sua ontologia (Cf. Taylor, 2009, p. 189). Essa compreensão faz sentido se considerarmos que na análise estrutural apresentada por Tillich, a unidade da natureza humana, ainda que sujeita às ambiguidades essenciais e existências – ou no ser e na consciência –, é a raiz de todo pensamento político. Isto é, todo pensamento político deve ser analisado e compreendido a partir do ser humano, enquanto ser consciente, mas também nas expressões culturais e sociais advindas de uma determinada realidade, contexto e história. Tal entendimento evidencia, mais uma vez, a dualidade entre essência e existência do ser humano. A essência trata da

¹⁰² Politisches Denken geht vom Menschen in seiner Einheit aus. Es wurzelt gleichzeitig im Sein und Bewusstsein, genauer in der unlöslichen Einheit beider. Darum ist es unmöglich, ein System politischen Denkens zu verstehen, ohne das menschlich-gesellschaftliche Sein aufzudecken, in dem es wurzelt, also das Ineinander Von Trieben und Interessen, von Zwängen und Strebungen, das gesellschaftliche Sein ausmacht. Ebenso unmöglich aber ist es, dieses Sein auch nur gedanklich vom Bewusstsein zu lösen, das Bewusstsein und mit ihm das politische Denken gleichsam als Nebenprodukt aus dem Sein hervorgehen zu lassen.

realidade legítima e primeira do ser humano, aquilo que ele é em potência. A existência revela o ser humano fora de suas potencialidades, como uma queda daquilo que ele essencialmente é. Por isso, a ambiguidade política entre o que o ser humano concebe como seu ideal e objetivo, no sentido de um horizonte utópico, e o que ele é, de fato, capaz de efetivar, revela sempre uma tendência a se manifestar na realidade, isto é, na polaridade entre o que se idealiza e o que, em concretude, se efetiva. Se o ser humano está numa polaridade ambígua entre essência e existência, e se a política procede da natureza humana como um todo, logo ela também está sujeita às mesmas ambiguidades, entre o que se projeta ser e o que de fato se é.

Como Tillich discorre em *A Decisão Socialista*, em termos práticos, as duas raízes do pensamento político que remetem ao ser, podem ser entendidas como a orientação para a origem (raiz do conservadorismo e do romantismo) e a orientação para a exigência incondicional (o futuro, raiz do liberalismo, da democracia e do socialismo). A tensão entre essas duas realidades é a tensão fundamental do ser humano e de sua consciência. A exigência incondicional é superior, como realização última da origem, e a justiça – especialmente a justiça social – como realização do poder de ser, é superior ao mero poder de ser, o que acaba por evidenciar também o caráter último do *princípio socialista*, do qual se tratará mais adiante.

Desta forma, a ambiguidade não se constitui como conceito essencialmente ruim, como se tudo o que é ambíguo fosse destrutivo – tal caracterização cabe ao demônico – mas ela evidencia que a realidade se estrutura de forma dialética. Assim, ao analisar a situação humana em termos existenciais, a partir das expressões culturais do ser humano e da interpretação que ele dá a si mesmo, torna-se também possível evidenciar a situação histórica concreta de um determinado povo, num determinado contexto histórico e social. Objetivamente, Tillich propõe seus próprios critérios para análise de toda realidade, possibilitando, de acordo com determinadas circunstâncias, a caracterização de sua origem *kairótica* ou *demoníaca* – ressaltando, uma vez mais, que a realidade demoníaca caracteriza-se como a perversão do divino e do *kairos* como manifestação criativa na história; o demônico cria a fim de posteriormente gerar destruição e desintegração. Mas a realidade existencial como Tillich a compreende se reflete também em sua interpretação da história, como ele mesmo viria a afirmar mais tarde em sua *Teologia Sistemática*:

Existência é alienação e não reconciliação; é desumanização e não expressão da humanidade essencial. A existência é o processo no qual o ser humano se torna uma coisa e deixa de ser pessoa. A história não é a automanifestação divina, mas uma série de conflitos irreconciliáveis que ameaçam o ser

humano com sua própria destruição. A existência do indivíduo está repleta de angústia e se vê ameaçada pela falta de sentido. (Tillich, TS, p. 320-321).

Tal afirmativa acerca da existência está também relacionada a questões históricas, sociais e políticas. Em primeiro lugar, Tillich está afirmando que a existência é responsável pelo processo de desumanização que distorce aquilo que o ser humano deveria ser em essência. Em termos filosóficos, a desumanização distorce os sentidos e os significados reais e mais profundos do ser humano, transformando-o e reduzindo-o a mero objeto coisificado. E quando o ser humano passa a ser considerado como mero objeto, a liberdade de ser e existir está ameaçada (Tillich, AIP, p. 142). Mais do que isso, Tillich afirma que se tivesse que definir o ser humano em poucas palavras, ele responderia “como liberdade finita”¹⁰³ (Tillich, PU, p. 126). Isto porque a liberdade, o mais desejado dos valores humanos, está em constante ameaça. Em termos políticos, se poderia dizer que os processos de desenvolvimento do sistema capitalista acabam por gerar desumanização ao priorizar a produção e o consumo em detrimento da dignidade intrínseca à vida humana, colocando em xeque a liberdade como experiência de autodeterminação e poder de se transcender a própria natureza dada. Ou mesmo nos termos do nazifascismo que perseguiu, violentou e assassinou judeus, comunistas, opositores etc. como se fossem objetos descartáveis, e não pessoas humanas.

Por outro lado, é a existência que faz do ser humano, de fato, humano. Assim, a ideia de liberdade finita quer afirmar que o ser humano é, em si mesmo, finito e excluído da infinitude à qual pertence. No sistema de pensamento de Tillich, ele compreendeu essa exclusão a partir do mito bíblico da queda, entendida não como evento histórico, mas como necessidade da finitude do ser. Isto é, ao deixar o fundamento de seu ser, o ser humano expressa sua necessidade pela queda para que possa tornar efetivo aquilo que ele é essencialmente, para ser liberdade finita (Tillich, 2014, p. 261). Tillich entende a criaturalidade plenamente desenvolvida como a criaturalidade caída. Isto significa que a criatura só pode efetivar sua verdadeira liberdade na medida em que se coloca para fora¹⁰⁴ do fundamento criativo da vida divina. Por isso, o ser humano necessita da queda para que possa alcançar sua autonomia em relação a Deus. A queda é necessária na medida em que concede ao ser humano a possibilidade de se transcender e de superar seus próprios limites, e é entendida, assim, como símbolo da transição essência-existência.

¹⁰³ (...) “As finite freedom”.

¹⁰⁴ “Dentro” e “fora” não expressam uma realidade espacial, mas uma realidade qualitativa, onde estar fora da vida divina significa estar em liberdade efetivada, em uma existência que já não está unida à essência.

Por isso, não seria a existência, em si, responsável pela desumanização. Isto é, a desumanização como resultado da objetificação do ser humano, a transformação do ser humano em uma coisa entre outras coisas, é provocada por outros fatores que, por sua vez, são decorrentes da realidade existencial, na medida em que ela só é responsável pela desumanização de forma indireta. Tillich entende, por exemplo, que o controle do conhecimento empírico, a instrumentalização da razão, é responsável pela desumanização (cf. Tillich, TS, p. 85-89). Isso porque a existência, como condição da alienação, acaba também por subjugar a própria razão, separando sua dimensão subjetiva da objetiva, e sua dimensão técnica da ontológica. E é justamente essa separação da razão a responsável pela desumanização na medida em que destrói a subjetividade essencial do ser humano (Tillich, TS, p. 183) e submete o sujeito ao objeto, e o “eu” à coisa. Essa é também a ambiguidade da existência, na medida em que ela se apresenta como necessidade para a efetivação da autonomia humana, mas, também, acaba por gerar separação do ser humano de seu ser essencial, de seu fundamento e de seu próximo. E, na medida em que a separação é alienação, ela acaba por segmentar as esferas da vida humana, submetendo o próprio ser humano a fragmentações e conseqüente desumanização. A razão técnica, por exemplo, se separada da razão ontológica e não compreendida como expressão e companheira desta, acaba por reduzir a natureza humana a algo menos do que sua verdadeira realidade (Tillich, TS, p. 87). E, por mais que se possa distinguir as diferentes esferas da razão, a efetivação dessa segmentação torna-se, também, uma questão da queda, na medida em que expressa autonomia e conseqüente separação de seu fundamento.

Ainda, esse processo de desumanização como resultado da realidade existencial é também conseqüência do *princípio burguês* que, por sua vez, acredita ser possível que o ser humano controle a natureza e a sociedade através do poder da razão. E, por mais revolucionário que este ideal possa parecer, ao elevar a razão a uma máxima inquestionável, a sociedade burguesa produz sua autodestruição, pois perde o controle da razão humana na existência histórica da humanidade. Isso porque, ao transformar o mundo numa máquina a serviço de seus propósitos, o ser humano tem de adaptar-se às leis da máquina, tornando-se, assim, escravizado pela imensa máquina de produção e do consumo de massa (Tillich, AIP, p. 148). É o que ocorre, por exemplo, no advento da bomba de hidrogênio. Trata-se de uma invenção da razão humana que cria os meios de sua própria aniquilação (Tillich, HB, p. 158). Por isso a história não é concebida como automanifestação divina, mas como uma ameaça humana à sua própria existência. As guerras e conflitos são conseqüências da existência como distorção da realidade essencial do mundo e do próprio ser humano. Por sua vez, a existência

tem sua fonte na angústia, no medo, na soberba e na ganância – realidades que encontram sua origem nas profundezas do coração humano.

Assim, percebe-se que a análise existencialista proposta por Tillich revela a necessidade de se tratar o problema do mal com profundidade. O pecado, o qual Tillich interpreta como um sinônimo de alienação, de separação do ser humano de si mesmo, de seu fundamento e de seu próximo, é resultado do elemento trágico da transição da essência para a existência. Desta forma, a existência é uma condição de alienação, de queda, para falar em termos teológicos, mas não como mera escolha pessoal, e sim como uma dimensão universal de tudo o que existe. Por isso é que, conseqüentemente, a alienação como separação produz destruição, desumanização e morte, não apenas em termos genéricos, mas também políticos e sociais. Tais implicações são fundamentais nesta discussão pois, para Tillich, a política sempre se refere para as profundezas da essência humana, de onde, inclusive, provém o significado de utopia (Stone, 2009, p. 208).

Contudo, embora Tillich se compreendesse, em parte, como herdeiro do existencialismo de Kierkegaard – que reverberou também em Heidegger e Sartre – ele relacionava a si mesmo com uma linha profética advinda de Karl Marx e Friedrich Nietzsche e, antes deles, dos profetas do Antigo Testamento (Adams, 1971, p. ix). Esse destaque é importante porque, embora exista um caráter predominantemente antirreligioso nas elaborações de Marx e Nietzsche, Tillich ainda os entende como herdeiros de uma tradição religiosa e que, portanto, acabam por utilizar uma linguagem igualmente religiosa. Como se vê:

No século dezenove, o espírito profético irrompeu poderosamente, e ambas as vezes sob a bandeira da luta contra o cristianismo, em Friedrich Nietzsche e em Karl Marx. Na linguagem e na matéria, em Marx, o espírito da velha profecia judaica, e, em Nietzsche, o espírito de Lutero. E, se em ambos os casos, esta luta – ora pela justiça, ora pela vida criativa – era contra Deus, era uma luta contra um Deus comprometido com um ponto de vista, o ponto de vista da sociedade burguesa.¹⁰⁵ (Tillich, KG, p. 173).

Nesta afirmação, fica evidente que Tillich relativiza a crítica de Marx e Nietzsche compreendendo-as não como uma crítica à religião, de forma geral, mas como uma crítica à

¹⁰⁵ An zwei Stellen ist im 19. Jahrhundert der prophetische Geist machtvoll hervorgebrochen und beide Male unter dem Zeichen eines Kampfes gegen das Christentum, bei Friedrich Nietzsche und bei Karl Marx. Bei Marx der Geist der alten jüdischen Prophetie in Sprache und Sache, bei Nietzsche der Geist Luthers in Sprache und Sache. Und wenn dieser Kampf – das eine Mal um die Gerechtigkeit, das andere Mal um das schöpferische Leben – bei beiden gegen Gott ging, so war es der Kampf gegen einen Gott, der einem Standpunkt verpflichtet war, dem Standpunkt der bürgerlichen Gessellschaft.

expressão religiosa da sociedade burguesa que compõe apenas um ponto de vista da dinâmica religiosa e do próprio cristianismo. Além disso, essa afirmativa parece necessária para Tillich a fim de que seja possível justificar o diálogo que ele estabelece entre sua própria compreensão socialista e o instrumental marxista, e entre sua crítica profética e a filosofia de Nietzsche. Desta forma, Tillich poupa também sua compreensão teológica e sua visão sobre Deus como o símbolo do incondicional das críticas de Marx e Nietzsche, estabelecendo-as como uma manifestação a um Deus em específico – e, talvez, como ele mesmo qualificaria, considerando as realidades destrutivas e desintegradoras da sociedade burguesa, a uma imagem distorcida de Deus que mais se aproxima de um ídolo. Como resultado disso, Tillich continua afirmando:

Naturalmente, essa luta também levou a um ponto de vista, tanto para eles quanto para seus alunos, que era pelo menos o mais alto que poderia ser alcançado então e talvez ainda possa ser alcançado hoje: quase tudo o que existe nas criações que vai além do espírito da burguesia forçando a sociedade, é afetado por ele; pelo lado de Nietzsche, a filosofia da vida, a literatura e a arte expressionista, o movimento juvenil, a luta contra a convenção burguesa, a valorização da disciplina aristocrática, Stefan George e sua escola. Por outro lado, o de Marx, a filosofia da história, a apaixonada tensão orientada para o futuro, a luta contra o *ethos* burguês, contra o capitalismo e o imperialismo, a ideia de cultura comunitária e o protesto contra a aliança das igrejas com o poder do estado capitalista.¹⁰⁶ (Tillich, KG, p. 173).

Assim, Tillich evidencia que a crítica de Marx e Nietzsche à religião se trata, na verdade, de uma crítica ao espírito da burguesia. Ao mesmo tempo, ele mantém aberto o horizonte de diálogo com ambas as filosofias – da vida e da história – para a construção de sua própria interpretação socialista e sua manifestação profética contra as estruturas burguesas e, especialmente, contra a aliança entre as igrejas e o estado burguês. Naquele tempo, o capitalismo do Estado alemão havia se direcionado para o militarismo, o que Tillich considerava antitético ao cristianismo. Ele considerava que a igreja deveria ser alertada a se

¹⁰⁶ Natürlich führte auch dieser Kampf wieder zu einem Standpunkt, bei ihnen selbst und bei ihren Schülern, immerhin zu dem höchsten, der damals zu erreichen war und vielleicht bis heute zu erreichen ist: fast alles, was an Schöpfungen vorliegt, die über den Geis der bürgerlichen Gesellschaft hinausdrängen, ist von hier beeinglusst; auf der einen Seite von Nietzsche her die Lebensphilosophie, die expressionistische Literatur und Kunst, die Jugendbewegung, der Kampf gegen die bürgerlich Konvention, die Wertung der aristokratischen Zucht, Stefan George und seine Schule. Auf der anderen Seite von Marx her die Geschichtsphilosophie, die leidenschaftliche zukunftsgerichtete Spannung, der Kampf gegen das bürgerliche Ethos, gegen Kapitalismus und Imperialismus, die Idee der Gemeinschaftskultur und der Protest gegen das Bündnis der Kirchen mit dem kapitalistischen Machtstaat.

direcionar à nova ordem anunciada pela *expectativa* socialista ao invés de se identificar com a velha e feudal ordem capitalista (Stone, 2009, p. 212). Essa afirmação também ilustra a própria dinâmica de Tillich de se encontrar “nas *fronteiras*”, especialmente entre o luteranismo e o socialismo, como ele afirmou em sua autobiografia intelectual de 1936 intitulada *Na Fronteira*¹⁰⁷.

Além disso, em *A Decisão Socialista*, Tillich examina criticamente os pressupostos da sociedade capitalista como expressão do *princípio burguês* que concebe a realidade como um conjunto de objetos que podem ser racionalmente controlados e que acaba por reduzir pessoas a coisas, excluindo-as das origens criativas da vida. Isto porque a sociedade burguesa se baseia na crença de uma “harmonia automática” – uma crença que é contrariada pela realidade da luta de classes. Fato conflitante é que este *princípio burguês* se demonstra dominante entre os próprios socialistas, o qual Tillich argumenta ser o responsável pelo dilema em que o socialismo se encontrava, um dilema que ele procura responder com uma nova formulação do *princípio socialista* baseado em suas raízes religiosas. Assim, em síntese, como afirma Taylor (2021, p. 168), “*A Decisão Socialista* é a história teórico-política de ‘tensão e deformação’ de três desses princípios em interação: o romântico, o burguês (ou liberal) e o socialista”.

Essa dinâmica também explicita a ideia de Tillich de apresentar sua teologia da cultura como uma teologia de mediação, no sentido de se tratar de uma tentativa de definir a forma na qual o cristianismo está relacionado à cultura secular. Tillich entendia, ainda, que “o marxismo com sua paixão ética e seu fogo escatológico não é compreensível fora de sua conexão com o humanismo cristão e o profetismo do Antigo Testamento”¹⁰⁸ (Adams, 1971, p. xix), o que acaba por relacionar o marxismo não apenas ao profetismo bíblico, mas também à própria concepção antropológica advinda da fé cristã.

Assim é que, de certa forma, *A Decisão Socialista* se caracteriza também como uma interpretação escatológica de Tillich que, baseada nas estruturas de seu pensamento, procura discorrer sobre a situação política – especialmente a da época da véspera da ascensão nazista na Alemanha. A perspectiva “profética” presente em toda a obra, a qual ele resume como o símbolo da *expectativa* que orienta para o futuro, concede unidade e profundidade ao livro. Esta compreensão, “tem sua fonte histórica nos profetas judeus, suas raízes antropológicas na

¹⁰⁷ *Auf der Grenze*, no alemão. *On The Boundary*, no inglês.

¹⁰⁸ (...) Marxism with its ethical passion and escathological fire is not understandable apart from its connection with Christian humanism and Old Testament prophetism.

própria existência humana, e seu significado político no movimento socialista”¹⁰⁹ (Stumme, 1977, p. xxi). Isso expressa, também, o significado do *princípio socialista*, com base no qual Tillich apresenta uma crítica interna da teoria bem como da prática socialista e um forte apelo para que se reconstrua o movimento unido à sua própria profundidade e significado a partir de suas raízes religiosas. Assim é que o livro se apresenta como uma tentativa de imaginar e compreender o significado do *princípio socialista* como o poder portador do socialismo.

2.2 O *princípio socialista* e os poderes de origem

O *princípio socialista*, tal como Tillich o elabora, expressa o poder de ser de uma determinada realidade. Não se trata de uma afirmação mística como uma verdade que possui uma essência metafísica, mas sim de uma manifestação de essência histórica. O termo “princípio” não quer se referir a uma simples ideia, conceito universal ou qualquer coisa semelhante, mas “um princípio é um poder real que carrega um fenômeno histórico, concedendo a ele a possibilidade de realizar-se de uma maneira nova e, ainda, em continuidade com o passado”¹¹⁰ (Tillich, DS, p. 296). Com isso, Tillich está afirmando que um princípio não é uma abstração ideológica ou uma idealização fantasiosa, mas um conceito que descreve uma realidade. Assim, o *princípio socialista* expressa a realidade própria da situação do proletariado.

Justamente por isso é que a noção de princípio pressupõe uma decisão humana, pois uma realidade criativa do espírito humano somente pode ser compreendida por uma decisão espiritual. Da mesma forma, “o socialismo também só pode ser entendido nos termos de um *princípio socialista* que é conquistado em uma decisão socialista e, a partir do qual, a realidade socialista é compreendida e julgada ao mesmo tempo”¹¹¹ (Tillich, DS, p. 296). Tal afirmativa evidencia a intenção de Tillich em propor a elaboração de um princípio que expresse a realidade própria do socialismo no qual seja possível condensar, nessa expressão, seus elementos mais essenciais e sua própria razão de ser. Além disso, ao propor a noção de um *princípio socialista*, Tillich demonstra a intenção de que, a partir desta expressão que

¹⁰⁹ (...) has its historical source in the Jewish prophets, its anthropological roots in human existence itself, and its political significance in the socialist movement.

¹¹⁰ Prinzip ist die reale Macht, die eine geschichtliche Erscheinung trägt und ihr die Möglichkeit gibt, sich neu und doch in Kontinuität mit der Vergangenheit zu verwirklichen.

¹¹¹ Sozialismus nur zu verstehen von einem sozialistischen Prinzip her, das in einer sozialistischen Entscheidung gewonnen wird und von dem aus die sozialistische Wirklichkeit zugleich verstanden und gerichtet wird.

compreende a essência do socialismo, seja possível também a recriação do movimento socialista de forma que este possa se unir à sua profundidade e significado religioso. Repensar o socialismo era uma necessidade que Tillich enxergava com certa urgência em meados da década de 1930, e, para isso, ele acreditava na necessidade de se retornar às fontes hegelianas da dialética marxista, a fim de possibilitar a reconstrução da teoria socialista a partir de sua base. Por isso é que a elaboração do conceito de *expectativa* – o qual se discutirá na seção seguinte – em *A Decisão Socialista* representa um grande esforço que visava o resgate do verdadeiro significado da dialética histórica, o fundamento teórico do socialismo. Essa era uma tarefa de caráter urgente, pois o socialismo alemão se encontrava ameaçado por diversos fatores.

Tillich percebia as disputas internas dentro do movimento socialista que, em sua visão, traíam o *princípio socialista* e acabavam por ameaçar a própria razão de ser do socialismo. Essas disputas poderiam ser identificadas em três grupos distintos que coexistiam dentro do próprio movimento socialista. O primeiro problema identificado no qual ele concentra suas críticas contra o socialismo alemão de seu tempo, estava no fato de que ele considerava grave a ausência de uma autocritica e a não indagação sobre as razões de ser do movimento socialista, o que, em sua visão, levava o movimento a se tornar demasiadamente cristalizado e aprisionado em sua própria lógica interna e em seus próprios ideais. Esse aprisionamento impedia que os socialistas analisassem a sociedade a partir de sua própria realidade local e oferecessem respostas condizentes às demandas econômicas, sociais e políticas. Essa atitude era tomada por um grupo de caráter mais dogmático, ao qual ele se refere como a “velha geração de socialistas”, que, naquele tempo, ainda era responsável pela liderança intelectual e política do Partido Social-Democrata ao qual ele havia se filiado. Essa geração estabelecia sua ideologia numa perspectiva positivista, em termos de uma fé “científica”, na expectativa de que o progresso e o desenvolvimento social levariam naturalmente à sociedade socialista, o que acabava por transformar a luta socialista numa consequência criada pelo processo cuja vitória era inevitável – ao invés de acreditarem que a luta socialista era a responsável pela criação do processo sociopolítico. Tillich enxergava certa ingenuidade nesse movimento e os interpretava como portadores de uma fé demasiadamente utópica na ciência e no progresso. Este grupo parecia acreditar no marxismo quase como um movimento divino – embora isso apresente uma contradição interna à lógica marxista –, cuja vitória definitiva era apenas uma questão de tempo. Mantinham, neste sentido, certa expectativa escatológica na manifestação iminente da sociedade socialista como realidade dada, não como demanda a ser construída e conquistada pela luta política. Ao longo de sua vida, Tillich continuou acreditando que “o

movimento marxista é quase religioso (...) porque conserva em seu interior a estrutura do profetismo, embora com a perda da linha vertical e transcendente” (Tillich, PTP, p. 199). Em outras palavras, a grande diferença entre Marx e o profetismo está no fato de que os profetas judeus não confiavam nos processos lógicos ou econômicos, nem mesmo na boa vontade humana, como Marx confiava. Em última análise, sua expectativa era direcionada ultimamente a Deus, de quem aguardavam o juízo e a correção dos rumos históricos.

Além disso, Tillich compreendia que a crítica mais séria ao movimento socialista vinha do socialismo religioso que, diferente do marxismo, mantinha a importância da vida pessoal e de sua transformação como fator determinante para o sucesso do movimento revolucionário (Tillich, MSC, p. 271). Por isso, diferente do marxismo e sua ênfase nos elementos institucionais como fatores decisivos para as transformações históricas, o socialismo religioso acredita que a corrupção das estruturas históricas e sociológicas manifesta no sistema é, na verdade, resultado da corrupção que está encravada no coração humano. Da mesma forma, a restauração da humanidade não é possível apenas através de mudanças políticas, mas são necessárias mudanças pessoais através de processos humanizantes que valorizem a dimensão autônoma da cultura como expressão da automanifestação divina. O socialismo religioso entende que as verdadeiras e positivas mudanças ocorrem como resultado da resposta humana à manifestação do *kairos* na história que proporciona novo sentido para a vida e para o processo histórico.

Desta forma, se a história vai na direção de um alvo cuja realização é inevitável, o processo de interpretação histórica passa a encontrar sentido em todos os eventos já vivenciados. E, se a história tem um fim, tem, igualmente, um começo e um centro, onde se torna possível a tarefa da interpretação. Neste sentido, Tillich enxerga certa similaridade entre o marxismo e o profetismo judaico pois, para ambos, “o conteúdo básico da história encontra-se na luta do bem e o mal” (Tillich, MSC, p. 268), sendo que as forças do mal se identificam com as manifestações concretas de injustiça política, social e econômica que serão derrotadas na consumação do ideal socialista. Essa atmosfera escatológica presente em ambas as interpretações prevê que a realização plena da história se dará a partir de uma série de eventos catastróficos – no profetismo através de uma expectativa apocalíptica e, no marxismo, através do colapso da sociedade capitalista provocado pelo próprio capitalismo.

Assim, mesmo que o marxismo esteja imbuído de uma crítica à religião institucionalizada, ele carrega em si a ideia de transcendência, especialmente na expectativa pelo vindouro tempo de justiça e igualdade econômica. Há, nesse sentido, certa esperança no milagre de que uma transição para a sociedade socialista ocorrerá após o fim inevitável do

sistema capitalista. Para Tillich, se torna óbvio que “o marxismo recebe boa parte de seu poder psicológico deste elemento de transcendência e fé” (Tillich, MSC, p. 270). É verdade que não nos termos de uma transcendência absoluta como no cristianismo, mas, mesmo uma transcendência limitada pelo tempo e espaço, pela história e política, continua sendo transcendência no sentido de que apresenta uma exigência por uma realidade que está para além das meras possibilidades humanas.

O segundo grupo é identificado por Tillich na geração mais jovem de socialistas que, iludidos com a Revolução Russa, passaram a acreditar que o mero poder da vontade era suficiente para a vitória da luta socialista. Neste sentido, o grupo jovem agia de forma contrária à velha geração, uma vez que não se demonstravam tão apegados a conceitos filosóficos ou às bases teóricas do socialismo e do marxismo, mas apenas à sua prática e concretização através de um ativismo social, incorporando uma visão mais imediatista e voluntarista, firmada na força do trabalho e da ação política como elementos geradores de novas realidades. Tillich, que sempre foi crítico do socialismo soviético stalinista e leninista, bem como da crença de que um governo deveria possuir todos os meios de produção (Macgregor, 2021, p. 147), temia que sem uma base teórica substancial, o socialismo alemão também poderia acabar caindo em contradição e traindo seus próprios ideais. O stalinismo, para Tillich, é uma orientação totalitária do movimento marxista, isto é, uma reformulação radical e particular sob as condições e contextos da tradição russa (Tillich, CM, p. 89).

O choque inevitável entre essas duas gerações representava uma oportunidade para a própria geração de Tillich – o terceiro grupo por ele identificado, os defensores do socialismo religioso –, pois ele acreditava na possibilidade real de que sua geração poderia servir como *ponte* que unisse necessidade e liberdade, e conectasse ambas as tendências socialistas de seu tempo, num retorno ao “verdadeiro Marx” (Tillich, DS, p. 285). Tal proposta se encaixaria como uma defesa contra o ativismo da geração mais jovem, e também contra o cientificismo e o calculismo da geração mais velha. Tillich acreditava, ainda, que o socialismo precisava se estabelecer de forma transparente e realista, mas sua forma de engajamento deveria manifestar um realismo cheio de esperança cuja vitória só poderia ser conquistada através de um trabalho perspicaz e de uma ousada expectativa. Neste sentido, ele sintetiza a essência do socialismo:

Pois o socialismo é um contramovimento, em um duplo sentido: ele é diretamente um contramovimento contra a sociedade burguesa e indiretamente – junto com a sociedade burguesa – um contramovimento contra as formas feudo-patriarcais da sociedade. Portanto, para compreender

o socialismo a partir de suas raízes, também é necessário descobrir as raízes do pensamento político oposto a ele.¹¹² (Tillich, DS, p. 288).

Esta afirmação evidencia que a fundamentação de Tillich para um *princípio socialista* possui base no significado político do movimento socialista como um contramovimento, isto é, um movimento de resistência e de oposição ao sistema vigente e majoritário: o capitalismo sustentado e conduzido pela sociedade burguesa. Além disso, o socialismo também encontra seu fundamento nas raízes antropológicas da própria existência humana e, como uma realidade de dimensão ultimamente religiosa – na medida em que transcende a realidade empírica e indica para o incondicional –, na ação político-religioso dos profetas do Antigo Testamento. É a partir dessas diferentes realidades que convergem para o surgimento do verdadeiro socialismo que se torna possível articular as ações políticas do presente com as questões fundamentais do passado indicadas nos poderes de origem e que gere expectativa para o futuro a partir da luta e do engajamento. Por isso, Tillich considera que o socialismo precisa assumir uma atitude que seja tão realista quanto possível, mas, ao mesmo tempo, que esteja totalmente envolvida em uma expectativa – ele define tal atitude como um realismo crente, isto é, uma atitude de engajamento na realidade presente que esteja, ao mesmo tempo, comprometida com as possibilidades da vitória proveniente da luta política.

Além disso, esta afirmativa evidencia também as críticas de Tillich ao socialismo alemão de seu tempo. A rigidez dogmática dos marxistas alemães de seu círculo limitava as discussões à expectativa por uma revolução proletária mundial – em um ideal utópico – e acabava por impossibilitar que o socialismo alemão buscasse suas próprias soluções. Para Tillich, esse era um problema grave, pois, o “socialismo não tem o direito de intoxicar pessoas com visões do futuro e, então, esmagar suas esperanças. Ele precisa analisar com sobriedade para ser sóbrio na atitude de expectativa que assume. Ele deve desmascarar todas as ideologias, inclusive as suas próprias”¹¹³ (Tillich, DS, p. 287). Isto é, para Tillich e o socialismo religioso, a verdadeira revolução “é um *kairos* histórico, no seio do qual a teonomia se realiza” (Higuet, 2017, p. 235). Por isso o socialismo precisa ser responsável em seu processo de confronto à sociedade burguesa, a fim de gerar expectativas que pudessem

¹¹² Denn der Sozialismus ist eine Gegenbewegung, und zwar im doppelten Sinn: Er ist unmittelbar eine Gegenbewegung gegen die bürgerliche Gesellschaft, und er ist mittelbar — in Einheit mit der bürgerlichen Gesellschaft — eine I Gegenbewegung gegen die feudal-patriarchalischen Gesellschaftsformen. Um den Sozialismus von der Wurzel her zu verstehen, ist es darum nötig, auch die Wurzeln des politischen Denkens aufzudecken, das ihm entgegensteht.

¹¹³ Es kommt dem Sozialismus nicht zu, mit Visionen des Kommenden zu berauschen und dann zu enttäuschen. Er hat nüchtern zu analysieren, sich nüchtern der Haltung des Erwartenden bewusst zu werden, er hat Ideologien zu enthüllen, auch seine eigenen.

verdadeiramente ser alcançadas não apenas em ideais, mas que sejam realmente concretas. Isto é, o único caminho possível para isso se dá através de uma manifestação transcendente que gere consciência política acerca das implicações sociais com todas as suas complexidades, a fim de que um engajamento verdadeiramente comprometido possa ser gerado das trincheiras do movimento socialista.

Mas havia ainda uma outra ameaça ao socialismo alemão: o Nacional-Socialismo. Não se pode desconsiderar que toda a reflexão de *A Decisão Socialista* foi influenciada pelos eventos políticos profundamente significativos daquele tempo, “como o declínio da política da Social-Democracia, a aparente destruição da classe trabalhadora, o avanço do Nacional-Socialismo, a consolidação do poder do capitalismo sobre as bases militares e a instabilidade das relações internacionais” (Ribeiro, 2010, p. 13). Por isso é que, para Tillich, uma decisão socialista deveria ser exigida não apenas dos grupos verdadeiramente socialistas, mas também dos inimigos do socialismo, como os nazistas:

Mas uma decisão socialista é exigida também dos inimigos do socialismo. Acima de tudo, esses grupos que hoje carregam a palavra *socialismo* em seus nomes devem ser levados a uma verdadeira decisão socialista. Nós devemos mostrar por que por meio de sua presente atitude eles não somente negam o socialismo, mas também ameaçam o futuro da nação e da civilização ocidental.¹¹⁴ (Tillich, DS, p. 283-284).

Tillich entendia que era fundamentalmente necessário aos grupos socialistas tomarem uma postura por uma nova decisão socialista, a fim, inclusive, de evitar o esgotamento e o colapso dos ideais socialistas, dado o desalentador cenário do socialismo alemão em sua época. Mas é ainda mais curioso que ele fale sobre a necessidade de uma decisão socialista pelos inimigos do socialismo que ousavam carregar seu nome, em uma clara referência ao partido nazista. É verdade que a exigência por uma decisão socialista por parte dos nazistas pode soar como certa ingenuidade de Tillich ou mesmo como uma esperança ilusória de que um grupo sem qualquer envolvimento legítimo com a luta e a demanda socialista viesse se comprometer com os ideais históricos do socialismo. Contudo, não era essa a questão para Tillich. Pelo contrário. A afirmativa se apresenta justamente como uma crítica ao uso inapropriado do termo “socialista” por um partido e um movimento que não tinham qualquer

¹¹⁴ Aber auch von den Gegnern des Sozialismus wird eine sozialistische Entscheidung verlangt. Diejenigen Gruppen vor allem, die heute schon das Wort Sozialismus in ihrem Namen führen, sollen zu einer wirklichen sozialistischen Entscheidung gebracht werden. Es soll gezeigt werden, warum sie durch ihre gegenwärtige Stellungnahme nicht nur den Sozialismus verneinen, sondern auch die Zukunft des Volkes und des Abendlandes bedrohen.

compromisso com o real significado dos ideais socialistas, nem tampouco com sua herança histórica ou suas implicações ideológicas. O uso do termo se dava por mera questão estratégica, pelo fato de, naquele contexto, o socialismo ainda gozar de certo prestígio e popularidade com a classe trabalhadora na Alemanha. E parece ser exatamente esta usurpação que Tillich pretendia denunciar, apontando para o fato de que, ninguém – indivíduo, grupo, movimento ou partido – que não esteja de fato comprometido com uma verdadeira decisão socialista deveria poder fazer uso de seu nome, muito menos os próprios inimigos do socialismo.

Também, o *princípio socialista*, tal como Tillich o elabora, se caracteriza como uma crítica ao romantismo político, que compõe grande parte da discussão presente em *A Decisão Socialista*. Se todo o pensamento político procede da natureza humana e está enraizado no ser e na consciência, torna-se impossível compreender um sistema político sem que a realidade humana seja analisada. Uma vez que o ser humano se encontra e se descobre na existência, ele faz também a pergunta pela sua origem (passado) e pelo seu destino (futuro). Assim, a consciência política orientada pela origem – e dependente do poder que ela possui – é a raiz de todo romantismo político e de todo pensamento político conservador que afirma sua ênfase no passado e se torna incapaz de vislumbrar o futuro. Por isso, o romantismo político remete aos poderes míticos de origem, isto é, ao início da humanidade em figuras elementares e simbólicas que carregam em si sentidos místicos. Para Tillich, embora existam diferenças culturais, históricas e sociais nos diferentes mitos de origem, há características universais que prevalecem entre eles e que os qualificam como poderes de origem, e que, por sua vez, acabam também trazendo significados políticos marcantes.

O primeiro e mais concreto dos poderes de origem é *o solo*, que sustenta toda a existência humana e a vida de tudo o que existe. O *solo* carrega em si uma dimensão sagrada que captura a mente humana ao envolver todo o ciclo de nascimento e morte, a produção da terra e, em última instância, o sentimento nacionalista do lar e da pátria. O poder simbólico do *solo* permanece forte mesmo nas culturas mais avançadas e, repetidamente “rompe violentamente com as formas de racionalização estética e política (delírio, vontade de poder, autodestruição)”¹¹⁵ (Tillich, DS, p. 297). Nas próprias narrativas bíblicas, o *solo* (a partir do símbolo da terra) adquire contornos sagrados: a origem do ser humano está intimamente ligada à terra no mito da criação de Gênesis; a peregrinação do povo hebreu rumo à Canaã, a

¹¹⁵ (...) immer wieder aus ästhetischer und politischer Rationalisierung gewaltsam hervor (Rausch, Machtwille, Selbstzerstörung).

terra prometida no livro do Êxodo; o direito à terra sempre afirmado pelos profetas veterotestamentários (aos quais, inclusive, Tillich atribui o embrião do socialismo religioso); a esperança declarada pelo retorno ao território israelense durante o período do exílio babilônico; e até mesmo a expectativa pelo novo céu e nova terra na escatologia apocalíptica do Novo Testamento. Por isso, também em termos teológicos, o *solo* representa um poderoso símbolo capaz de tocar e mobilizar o coração humano e, com isso, de conduzi-lo a realidades intimamente sagradas.

Conectado ao significado do *solo*, a *origem de sangue* aparece como sua forma “vegetativa”. A narrativa que envolve a *origem de sangue* como um poder de origem está na diferenciação entre o nobre e o “comum”. Segundo Tillich, conceitos como “sangue nobre”, “raça nobre” e “linhagem nobre” referem-se a uma suposta origem nobre e, por sua vez, uma origem nobre significa uma origem divina, em um sentido de eleição especial (cf. Tillich, DS, p. 297-298). Tal ideia de nobreza gera, também, uma separação de classes. Quão mais próximo do sangue nobre, mais próximo da origem divina e maior o seu poder. Por outro lado, quão mais distante do sangue nobre, mais próximo o ser humano se torna das realidades profanas e, conseqüentemente, mais distante de um vínculo direto com a realidade divina. Por isso, a dominância social, o poder dominante da raça nobre, emana diretamente deste poder de origem que, em termos ontológicos, é um poder de ser. Desta forma, a classificação de uma determinada realidade nobre torna-se benéfica para quem está inserido na nobreza e, conseqüentemente, prejudicial para quem está distante dela. Essa é também uma apropriação assumida pela burguesia e pela sociedade de classes.

Em conjunto com o *solo* e o *sangue* está a origem vinda do *grupo social*, como a unidade de uma tribo. Este poder de origem está vinculado aos seus ancestrais e transforma as relações de sangue em relações hierárquicas, especialmente no domínio patriarcal. Neste sentido, Tillich afirma que “enquanto a origem do *solo* e do *sangue* são mais comumente expressas no símbolo da mãe, na esfera social o símbolo do pai predomina”¹¹⁶ (Tillich, DS, p. 298). Não parece ser coincidência que o símbolo paterno combine elementos de força, como o sustento, a exigência e o vínculo com a liderança que remete à ancestralidade e que, por outro lado, o símbolo materno evidencie elementos mais vitais, como a provisão e um poético vínculo sanguíneo. Mas sim que o vínculo paterno é estabelecido pela conexão com os ancestrais como uma expressão tanto da *origem de sangue* quanto da continuidade do grupo

¹¹⁶ Während Boden und Blutsursprung sich häufiger im Muttersymbol ausdrücken, überwiegt in der sozialen Sphäre das Vatersymbol.

social, representando também uma simbólica estrutura hierárquica entre homem (força, poder e responsabilidade pela descendência) e mulher (provisão, cuidado e estética) – com a dominância pendendo para o símbolo patriarcal. Assim, de forma velada, o romantismo político se utiliza desta compreensão para remover a mulher da esfera pública – espiritual, política e econômica –, reafirmando a estrutura patriarcal e a velha dominância masculina de cunho legalista e padrão hierárquico próprio da sociedade burguesa.

Essa orientação da consciência para os mitos de origem através do *solo*, da *origem de sangue* e do *grupo social* são sustentados pelo *sacerdócio*, que interpreta a origem como uma revelação primordialmente divina. É o *sacerdócio* o poder de origem responsável por conceder caráter especial aos demais poderes ao preservar a tradição sagrada, ao mesmo tempo em que apresenta uma renovação da conexão *entre e com* os poderes de origem. Mas, na medida em que o poder modelador da religião assume uma forma social particular, o *sacerdócio* se destaca dos poderes de origem concretos e se direciona à origem de tal forma que adquire independência sociológica como portador da religião e do significado da palavra, se afirmando como o próprio vínculo com a origem em si. Contudo, como o abstrato deve derivar seu conteúdo e riqueza do concreto, o *sacerdócio* é sempre, ao mesmo tempo, a agência consagradora e confirmadora dos outros poderes e de suas formações, que acabam por depender de sua confirmação sacerdotal (Tillich, DS, p. 298-299).

Ainda, os mitos de origem incorporam o *movimento cíclico*, isto é, tudo o que procede de uma realidade deve retornar para ela. Uma vez que a origem esteja no controle, nada de novo pode acontecer e, uma vez que a questão “De onde?” prevalece, é impossível encarar com seriedade a questão “Para onde?”¹¹⁷. O ciclo apresenta seu caráter de maior amplitude na esfera social, onde a relação do indivíduo com o grupo, a lei e a moralidade são formadas e transformadas e a questão “Para onde?” surge com dominância. Aqui, o *movimento cíclico* encontra resistência no *sacerdócio*, cujos mistérios e revelações estão voltados para a questão “De onde?”, empenhando seus cultos e liturgias visando o retorno da origem. Além disso, o *movimento cíclico* representa um padrão de repetição das experiências do passado com forte

¹¹⁷ As questões “De onde nós viemos? Quem nós somos? Para onde nós estamos indo?” são, para Tillich, profundamente significativas para a elaboração de sua teoria política. A questão “De onde?” – respondida pelos “mitos de origem” é o fundamento para todo o pensamento político conservador e romântico. A questão “Para onde?” ou “Para que objetivo?” – também representada pela expectativa escatológica – significa a “quebra” dos mitos de origem e é a raiz do pensamento liberal, democrático e socialista. Para Tillich, essa segunda raiz tem prioridade sobre a primeira: “os poderes de origem” são subordinados (mas não eliminados) à justiça. Isso significa, por exemplo, que os valores conectados com o passado, como a herança regional, cultural e étnica, podem e devem ser reconhecidos, mas a exigência do futuro tem prioridade sobre as demandas passadas.

tendência ao combate de novas demandas que perguntem pelos rumos do futuro. Ele interpreta a origem como um fim em si mesma, e sempre tende a retornar para ela a fim de repeti-la nos ciclos da história. Desta forma, ainda que a história apresente progressos – sociais, políticos, econômicos, tecnológicos etc. – o *movimento cíclico* garante que a origem não será esquecida, mas que, de alguma forma, permanecerá sempre presente, evitando que uma realidade completamente nova se concretize. Ele garante, assim, um poderoso vínculo *ad aeternum* com a origem que dificilmente será quebrado.

Essa realidade cíclica significa, também, que o tempo está sob o *domínio do espaço*. Isso porque o tempo não pode atingir seu verdadeiro poder quando interpretado em termos cíclicos. O poder do tempo reside no irreversível movimento para a frente em direção ao novo, ao “Para onde?”. Se não for interpretado de tal forma, o tempo se reduz em uma mera modificação do espaço. Para os grupos ligados aos mitos de origem, como a família e a nação, a existência acaba definida pela manutenção e criação do espaço, e se eleva em conexão com o espaço do solo e sua dominação. Por isso, perder o espaço dominado é perder a própria existência. Mesmo o *sacerdócio* se vê limitado pelo espaço ao conceder sua consagração ao solo e à vida social que se estabelece nele. Mas o *domínio do espaço* não é sinônimo do *solo*, pois ele se estabelece limitando espacialmente o ciclo de existência com suas formas e leis tradicionais e dando, ao próprio *solo*, a mensagem de sua dominância através da consagração recebida da origem. Para Gross (1998, p. 167), “neste caso, o sentido absoluto está colocado num determinado espaço, não no tempo”, pois o *domínio do espaço* se dá em uma compreensão não histórica da história, carente de uma manifestação de sentido e conduzindo a história ao *movimento cíclico*, em uma repetição trágica de fatos vazios e abstratos. Tal realidade produz, inclusive, guerras e conflitos pela reivindicação da primazia da santidade, como evidenciado pelos fatos históricos.

Por fim, o último poder de origem identificado por Tillich é a *santidade do ser*. O ser é a origem de tudo o que existe e constitui o critério do significado do próprio ser. O poder de ser é o mais elevado de todos os poderes de origem, pois o ser é, em si mesmo, a verdade e a norma. Ele determina tanto a forma como os limites do espaço. Por isso, a “ontologia está enraizada no mito de origem; está vinculada ao espaço. Deve até mesmo tornar o tempo em algo espacial. Ela é a final e mais abstrata versão do mito de origem”¹¹⁸ (Tillich, DS, p. 300). Esta noção ontológica de Tillich apresenta um discernimento vertical acerca das profundezas

¹¹⁸ Ontologie steht auf dem Boden des Ursprungsmythos, der Raumgebundenheit. Sie muss auch die Zeit räumlich machen. Sie ist die letzte, abstrakteste Fassung des Mythos vom Ursprung..

da existência política na busca por estruturas e elementos que ajudem a definir a situação humana. O significado do ser possui um sentido religioso com implicações políticas. Religioso porque o ser é portador da vida e cheio de possibilidades criativas – embora sob a condição humana esteja sujeito à dinâmica da existência. E traz implicações políticas porque é também o próprio ser humano o responsável pelas dinâmicas sociais, pelas relações de poder, e pelo descobrimento do caminho para sua autotranscendência como a superação de seus próprios limites – sejam estes individuais, sociais ou coletivos¹¹⁹. Por isso, a ontologia de Tillich pode ser compreendida como um exercício conceitual politicamente e existencialmente interessado em compreender a estrutura da natureza humana em sua totalidade (Taylor, 2009, p. 192).

Assim, o que se percebe nessa discussão levantada por Tillich é que o romantismo político se apropria dos poderes de origem a fim de lutar em seu próprio terreno, usando as próprias armas dos movimentos que ataca, estabelecendo, desta forma, uma profunda contradição interna, mas aparentemente disfarçada pelas formas que assume. Em essência, tais reivindicações dos mitos de origem por parte do romantismo político visam o regresso da sociedade e da vida às fontes da origem, isto é, elas se estabelecem como uma tentativa de cristalização das tradições a partir da memória, da literatura e das narrativas – por isso são chamadas de romantismo. Há um ensejo pela tentativa de se preservar ou reviver as tradições do passado, sejam estas religiosas ou culturais. O engessamento dos mitos de origem pode servir ao interesse de determinados grupos e segmentos políticos comprometidos com a dinâmica e os ideais do romantismo.

Há ainda uma outra expressão contrária à origem que Tillich define como o *princípio burguês*. Este princípio constitui-se como um ataque aos mitos de origem, uma vez que é orientado para o futuro, para o avanço social e tecnológico, e para o desenvolvimento da sociedade – embora empregue sua força para o bem de uma minoria elitista. Tillich entende a realização do espírito burguês como uma absolutização da imanência (Gross, 2006, p. 62). Nesse sentido, o *princípio burguês* se constitui também como uma violência ao proletariado e é, na realidade, uma narrativa falsa de um progresso ilusório, representando um duplo

¹¹⁹ Em 1954, Tillich publicou *Amor, Poder e Justiça* onde relaciona ontologicamente os três conceitos que dão nome ao livro a partir de implicações políticas existenciais. Inclusive, para Tillich, é necessária à ontologia estabelecer-se como uma Ontologia do Amor para que possa exercer poder (o meio) e justiça (o objetivo) com ética e respeito à vida humana em todas as suas demandas e complexidades. Somente o amor pode apresentar-se como poder ontológico que une o ser humano às realidades das quais está existencialmente separado: o ser-em-si, seu fundamento; seu próximo; e a sua própria essência. Neste sentido, o amor é o poder ontológico que possibilita o uso correto do poder em comprometimento com a justiça efetiva.

rompimento com os mitos de origem. Duplo porque, por um lado, este rompimento está historicamente marcado pelo profetismo próprio da Reforma Protestante e, por outro, pela autonomia decorrente do iluminismo, do positivismo e do liberalismo. A oposição entre o protestantismo e o humanismo da Renascença evidencia que profetismo e autonomia procedem de duas fontes independentes – embora parte do protestantismo liberal tenha tentado restabelecer essa unidade. Tillich considera tal tentativa como de decisiva significância, pois, ela torna evidente que, isolados, tanto o profetismo quanto a autonomia acabam novamente retornando aos mitos de origem (Tillich, DS, p. 306). Sozinho, o profetismo estabelece um novo sacerdócio que transforma o anúncio profético em uma engessada obrigação sacerdotal. Por sua vez, a autonomia cai em um vazio cujo caráter negativo é um terreno profundamente fértil para o paganismo positivista¹²⁰.

Assim, o romantismo político se estabelece como “o contramovimento ao profetismo e ao iluminismo a partir de uma situação espiritual e social determinada pelo profetismo e pelo iluminismo”¹²¹ (Tillich, DS, p. 307). Um contramovimento pressupõe a existência de um primeiro movimento que se visa combater e, assim, constrói seus argumentos a partir das ideias e ideais deste movimento contra o qual se deseja lutar. Na esfera prática, ele se apropria das estruturas linguísticas, sociais, políticas e filosóficas de seu antagonista para lutar no terreno adversário a fim de minar sua base de seguidores e desacreditar suas ideias. Um contramovimento pode, neste sentido, ser profético se luta contra estruturas desintegradoras da vida. Mas pode ser demoníaco se usurpa do movimento que combate a fim de gerar caos e destruição. Aqui, o romantismo político se manifesta em caráter demoníaco e, como o demônico se porta em relação ao sagrado, ele se manifesta usurpando-se de outras realidades, se utilizando dos pressupostos que nega – como as categorias éticas do profetismo para se estabelecer como um *ethos* superior, ou como um meio para estabelecer a si mesmo histórica e sociologicamente –, utilizando de tais métodos para atacar seus adversários e perpetuar o poder da sociedade burguesa. Por isso também é que, ao se fundamentar no solo de uma sociedade conscientemente organizada, ele precisa adotar as formas profundamente racionais que procura abolir. Contudo, embora o romantismo político se utilize de métodos

¹²⁰ Como visto no capítulo anterior, no texto *A Igreja e o Terceiro Reich: Dez Teses*, Tillich acusava o nazismo de conduzir a Igreja alemã a um paganismo velado baseado na ideologia do sangue e da raça, abandonando sua vocação profética e traindo seu comissionamento evangélico de testemunhar um único Deus e uma única raça humana. O Protestantismo deveria, segundo ele, provar seu caráter profético confrontando o paganismo da suástica com o cristianismo da cruz (Cf. Tillich, 1998b, p. 269-272).

¹²¹ (...) Gegenbewegung gegen Prophetie und Aufklärung auf dem Boden einer Geistes- und Gesellschaftslage, die durch Prophetie und Aufklärung bestimmt ist.

racionalmente convincentes para se desenvolver, ele não pode escapar da contradição de estabelecer o irracional por meios racionais, como no caso da ascensão do nazismo na Alemanha possibilitada pela via legal e democrática que culminou na chegada de Hitler ao poder.

O *princípio burguês* é, assim, a dissolução radical de todas as condições e vínculos com a origem, objetivando a criação de uma situação formada por elementos racionalmente controlados e submetidos a uma estrutura que possua metas de pensamento e de ação objetiva com propósitos próprios (Ribeiro, 2006, p. 16). Ele evidencia a desarmonia da sociedade, as desigualdades sociais e todas as injustiças geradas pela economia do sistema capitalista. O escancarar das fragilidades e contradições do *princípio burguês* só pode resultar no colapso da sociedade burguesa que, para sobreviver, precisa recorrer aos poderes de origem a fim de garantir uma coesão social. Por isso, o *princípio burguês* é uma dinâmica formativa incompleta em si mesma, pois faz uso do que estiver ao seu alcance para atingir seus próprios objetivos. Isso faz com que a sociedade burguesa seja parasita das formações pré-burguesas e se aproprie de coisas como a religião, o nacionalismo, o historicismo e o idealismo, distorcendo seus significados racionalmente a fim de perpetuar o poder e domínio da burguesia. Ele submete a natureza e a humanidade à razão humana a partir da utilização de elementos calculáveis imbuídos de metas econômicas. Ele é desumanizante porque busca controlar todos os aspectos da vida humana a fim de ampliar as forças produtivas nas quais se sustenta o sistema capitalista. E uma vez que a natureza está subjugada pela razão – a partir da conexão com o iluminismo e suas raízes filosóficas –, se gera a crença numa harmonia metafísica, a base para a formação da sociedade ocidental. Por isso o *princípio socialista* objetiva a destruição da crença na harmonia social como realidade dada. Se a crença na harmonia é abalada, o *princípio burguês* não poderá se sustentar sem sua base.

Entretanto, Tillich considera que o romantismo político pode assumir duas formas: ele pode ser conservador ou revolucionário. Embora possam se estabelecer como forças opostas, tais formas podem também ser combinadas de muitas maneiras a fim de garantir a sobrevivência da sociedade burguesa. A forma *conservadora* é baseada em uma tentativa de defender a substância espiritual e social do vínculo de origem contra o sistema autônomo a fim de restaurar formas do passado. Ela se revela em grupos que ainda não foram completamente integrados à sociedade burguesa, como donos de terras, camponeses, nobres, sacerdotes e artesãos. Já a forma *revolucionária* tenta construir novos vínculos a partir de ataques ferrenhos contra o sistema racional. Esta segunda forma é incorporada por grupos que adentraram as estruturas internas do sistema racional, mas que não perderam seu vínculo com

os grupos de origem dos quais descendem, como empregados de escritórios, burocratas e aqueles que intelectualmente – ainda – acabaram não sendo incorporados pelo sistema racional.

Contudo, a forma *conservadora* – representada especialmente pelas igrejas¹²² e pelos grupos conservadores influenciados por elas – luta para preservar os mitos de origem em suas tradições religiosas a fim de definir sua visão de mundo e a estrutura da sociedade a partir destes; por outro lado, a forma *revolucionária* interpreta os mitos de origem como uma filosofia de vida, eliminando destes seu caráter essencialmente mítico, a fim de que seja possível o surgimento de novas dinâmicas políticas e sociais. Basicamente, aqui se constitui a diferença entre ambas as formas do romantismo político: a forma *conservadora* se baseia na defesa dos resíduos sociais e espirituais vinculados à origem contra o sistema autônomo, tendo, como objetivo, a restauração das formas do passado; já a forma *revolucionária* tenta construir novos laços com a origem a partir do ataque ao sistema racional (Ribeiro, 2006, p. 15). Embora distintas em suas expressões, ambas as formas permanecem intimamente unidas em seu desejo de retornar à origem – não em termos gerais, mas aos particulares poderes de origem que foram quebrados pelo profetismo e pela sociedade burguesa.

A primeira tentativa de regresso à origem do romantismo político se evidencia no desejo de *retorno ao solo*, que se sustenta na demanda da preservação ou da restauração da classe dos grandes proprietários de terra bem como do campesinato, ambos grupos economicamente obsoletos. Em segundo lugar está o *retorno à esfera animal* que procura desenvolver, com naturalidade, o papel principal no romantismo revolucionário, se utilizando das palavras *sangue* e *raça* para sustentar suas teorias de superioridade racial e étnica. Aqui, a ideia de nobreza é explicitamente revelada como uma teoria racial, isto é, um poder superior do ser no qual sua raça é afirmada como superior, ao passo em que se despreza as raças e nações estrangeiras, justificando ideologicamente a ideia de supremacia. Em terceiro lugar está o *retorno ao grupo social* que se apresenta como um apelo pela “comunidade”, buscando convencer as camadas mais marginais da sociedade de que a unidade é necessária e de que tudo, inclusive os sacrifícios econômicos e sociais, são realizados visando um falso e nunca alcançado “bem comum”.

¹²² Desde o século XIX, na Alemanha, o conservadorismo havia dominado a mentalidade das igrejas, especialmente no que diz respeito à participação política. As igrejas tornaram-se aliadas das instituições monárquicas e autoritárias, e acabaram tornando-se inimigas do proletariado – como evidenciado pelo próprio Tillich no contexto da Primeira Guerra – opondo-se às políticas sociais e democráticas. Por outro lado, a ortodoxia anticlerical da visão marxista rejeitava a religião como um todo, gerando um abismo inevitável entre o cristianismo e o socialismo. (Cf. Ribeiro, 2010, p. 10-11).

Na verdade, esse retorno representa um reforço da supremacia e do autoritarismo, simbolizado nas figuras do monarca, pelo romantismo conservador, e na do líder (*Führer*)¹²³, pelo romantismo revolucionário; em ambas as formas, tal símbolo se apresenta como portador exclusivo e a própria personificação do Estado. Como todo símbolo, o da liderança corresponde a um anseio das massas por um líder carismático que acaba por ser consagrado pela crença religiosa de que o monarca é eleito e sustentado pela graça divina. Por isso, o *retorno ao grupo social* é também um retorno ao símbolo mitológico do pai encarnado pelo Estado que, em contraste à sociedade, subordina o indivíduo para servir a um mecanismo impessoal. O clamor por um Estado forte é fundado no mito de origem que encontra sua realização na santificação do espaço e do solo nacional, do poder animal do ser de sua própria raça, e de uma heroica disponibilidade para o sacrifício por parte da classe nobre. Toda essa realidade se torna possível de ser concretizada a partir do mito de um Estado nacional autoritário que é liderado por um monarca ou um *Führer*. Em última instância, tal Estado existe apenas para o bem de seus líderes e de sua classe nobre, e não para o bem da sociedade ou de todos os indivíduos. Mas as massas são frequentemente iludidas pelo símbolo – especialmente o símbolo narrativo – que a realidade mitológica representa, especialmente por sua conexão com a origem.

Diferente da forma conservadora, o romantismo revolucionário encontra dificuldades decorrentes do fato de que suas preocupações são voltadas apenas para a concretização de uma nova realidade inovadora. Neste sentido, elas não têm tanto compromisso com os símbolos e os mitos originais como a forma conservadora, mas deles se apropria a fim de os ressignificar. Como movimento político, o romantismo revolucionário precisa também estabelecer certos objetivos a fim de consumir seus planos, projetos e ideais. No entanto, uma vez que não pode extrair esses objetivos nem das tradições do passado, como faz o conservadorismo, nem de uma análise racional do presente, como faz o socialismo, seus conceitos e objetivos acabam se demonstrando incertos, obscuros, contraditórios e impraticáveis. O aspecto negativo acaba por ser muito mais forte do que o positivo. Assim, a

¹²³ Embora não faça menção direta, Tillich emprega o termo *Führer* em uma crítica aberta a Hitler e ao nazismo. Em julho de 1921, o Partido Nazista estabeleceu o *Führerprinzip* (princípio da liderança) como a primeira lei partidária e nomeou Hitler como seu líder supremo. Anos mais tarde, já na Alemanha Nazista, além da liderança do partido, Hitler concentrou em sua figura as posições de Presidente do Reich (chefe de Estado) e Chanceler do Reich (chefe de governo), assumindo o título de *Führer und Reichskanzler* (Líder e Chanceler do Reich), que trazia a nova conotação de líder absoluto do Reich. Assim, cada vez mais se torna evidente que o nazismo era uma manifestação do romantismo político que combinava as formas conservadora e revolucionária (com predominância desta segunda), como se discutirá no terceiro capítulo.

força do romantismo revolucionário reside quase inteiramente em seu movimento, não na expectativa daquilo a que ele deveria conduzir (Tillich, DS, p. 309).

Em termos concretos, as duas formas do romantismo político significam duas possibilidades de efetivação: a manutenção dos grupos que defendem a tradição e o sistema vigente tal como está estabelecido, ainda que seu sentido existencial tenha sido perdido no processo de evolução histórica, ou na tentativa de se reinventar e ressignificar velhas e perdidas tradições. O ponto, para Tillich, é que uma tradição quebrada já não é mais uma tradição, mas apenas uma lembrança literária (Tillich, DS, p. 312). Neste ponto, ele alerta para os esforços de seu tempo que visavam a criação de uma tradição religiosa nacionalista através da usurpação de elementos da tradição cristã combinados a elementos do paganismo, o que representava uma ameaça à fé cristã (Cf. Tillich, DS, p. 315-322). Isso porque a força do romantismo político não se fundamenta em bases científicas, mas, em contraste ao liberalismo burguês e ao socialismo proletário, ele se firma em uma visão mítica que busca, de forma religiosa, afirmar a crença na nação como o mais alto valor humano. É desse esforço que provém o fundamento do qual brota o nacionalismo religioso.

A tentativa de fazer uso das tradições como lembranças literárias exemplifica as contradições internas mais profundas do romantismo político. Ele é chamado de romantismo justamente porque se caracteriza como um movimento antirracional que almeja apenas o retorno à origem e, por isso, carrega em si apenas o poder descritivo do que já existe, nunca instruções para uma realidade ainda a ser criada. Mesmo em sua forma revolucionária que carrega a pretensão de concretizar uma nova realidade inovadora – o que representa uma contradição interna –, não representa um verdadeiro progresso nem tampouco um olhar para o futuro. Isso porque o romantismo político pretende o resgate de elementos do passado a fim de construir sua própria narrativa e recolocar as classes e raças dominantes no topo da hierarquia. Tillich considera que o romantismo revolucionário cria para si uma forma de expressão apocalíptica secular e moderna que se apresenta em um disfarce científico (Tillich, DS, p. 319). Essa expressão dialoga com elementos culturais visando a dissolução da autonomia cultural, como se vê:

As tradições são tão diversas quanto os tipos de origens de onde provêm. Existem tradições de solo, lugar, região e pátria; tradições de sangue, família, gênero e nação, (...) tradições morais, legais e religiosas. (...) Por menor que o valor prático dessas ideias possa parecer na atualidade, seu poder ideológico e, portanto, seu valor como arma contra as formas existentes, são igualmente fortes. Seu ataque é dirigido contra a educação humanista universal, contra o nivelamento de padrões morais e filosofias de

vida (...) contra a autonomia intelectual do indivíduo (...). Finalmente (...), ela se dirige contra a autonomia política do indivíduo, desvinculada de qualquer tradição especial. Positivamente, o mito da tradição incide sobre a tradição nacional. O mito da tradição, que o romantismo político exige e se esforça por criar, culmina na exigência de preservá-la, fortalecê-la através da criação de uma lenda histórica nacional e libertá-la das tradições internacionais.¹²⁴ (Tillich, DS, p. 312-313).

Aqui, Tillich expressa o poder ideológico adquirido pelas tradições como expressões culturais que foram apropriadas pelo romantismo político. As tradições são poderes de origem na medida em que estão vinculadas aos mitos de origem dos mais variados tipos. O romantismo político conservador deseja manter as tradições pois as considera como a única interpretação possível dos mitos de origem ao qual se subordina. Por sua vez, o romantismo político revolucionário se apropria das tradições para que possa usá-las como armas contra a autonomia cultural. Por isso se apropria dos mitos de origem a fim de reinventá-los e os ressignificar, criando lendas e símbolos e sujeitando as massas e o indivíduo através do mito de um Estado nacional autoritário dirigido pela figura de um *Führer* ou um monarca. Isto é, sua inovação pretende uma santificação do solo nacional que existe apenas para si mesmo, não para o bem da sociedade e dos indivíduos que a compõe.

Além disso, Tillich considera uma outra diferença substancial entre as diferentes formas do romantismo político. Enquanto o romantismo conservador pode se organizar na forma de um partido político que coexiste com outros de diferentes esferas, o romantismo revolucionário não pode realizá-lo, uma vez que visa a destruição de todo pensamento que considere conflitante, dissonante ou contraditório à sua lógica e aos seus ideais. Por isso o romantismo revolucionário é sempre violento, uma vez que objetiva eliminar toda expressão autônoma e racional. Ele se orienta ao mito de origem a fim de evocar um passado mitológico, como um suposto resgate da pureza do povo e da nação objetivando a eliminação de tudo o que considera como inimigo.

¹²⁴ Die Traditionen sind so differenziert wie die Ursprünge, denen sie entstammen. Boden-, Orts-, Landschafts— und Heimats-Traditionen stehen neben Bluts-, Familien—, Geschlechter- und Volks-Traditionen, (...) Sitten-, Rechts— und religiösen Traditionen. (...) So gering der praktische Wert dieser Ideen gegenwärtig ist, so stark ist ihre ideologische Kraft und dadurch ihr Kampfwert gegen bestehende Gestaltungen. Ihr Angriff wendet sich gegen die grundsätzlich humanistische Erziehung aller, gegen den Ausgleich von Sitten und Lebensanschauungen (...), gegen die gedankliche Autonomie jedes einzelnen (...). Endlich (...) gegen die Von jeder Sondertradition freie politische Autonomie des Einzelnen. Positiv konzentriert sich der Mythos der Tradition auf die nationale Tradition. In der Forderung, sie zu erhalten, sie durch Schaffung einer nationalen historischen Legende zu stärken, sie von internationalen Traditionen loszulösen, gipfelt der Mythos der Tradition, wie ihn die politische Romantik fordert und zu schaffen sich bemüht.

Neste sentido, na véspera da ascensão nazista na Alemanha, Tillich considerou em suas discussões que as “duas formas do romantismo político” eram representadas por dois grupos distintos. Enquanto a forma conservadora era representada pelos latifundiários prussianos, os líderes militares, as igrejas evangélicas e outros grupos que ocupavam o poder antes da Revolução de Novembro de 1919, a forma revolucionária era evidentemente representada por Hitler e os grupos de classe média apoiadores do Nacional-Socialismo. E, embora ambas as formas tenham aderido acriticamente aos mitos de origem, rejeitando a exigência da justiça, o Nacional-Socialismo apresentava elementos significativamente mais destrutivos e prejudiciais para a sociedade alemã. Nem mesmo a contradição de carregar o termo “socialismo” em seu nome era capaz de esconder o fato de que o partido direcionava todo o seu poder apocalíptico para destruir o socialismo e usurpar do ideal de um “novo tempo” supostamente anticapitalista, para reconstruir a dominante e branca classe elitista da Alemanha. Assim, mesmo que o *princípio burguês* presente, em essência, uma quebra com os poderes de origem, os pressupostos da sociedade capitalista são tomados como um conjunto de objetos a fim de serem racionalmente controlados – o que acaba por apresentar mais uma contradição do romantismo político. Ao fazê-lo, ele reduz pessoas a coisas e as exclui das origens criativas da vida.

Além disso, a análise de Tillich evidencia que, embora tenha se manifestado como uma expressão do romantismo político revolucionário, o maior perigo do nazismo estava no fato de ele combinar ambas as formas do romantismo político. Ele agregou elementos do conservadorismo, conquistou a aliança das igrejas, se afirmou nos mitos de origem culturais e religiosos e, de forma revolucionária, atentou contra o sistema democrático. Assim, o nazismo se apropriou de diversos elementos da cultura alemã, construiu símbolos e narrativas mitológicas, e estabeleceu alianças com importantes segmentos seculares, políticos e também religiosos. A nível institucional, as igrejas cristãs concederam seu poder sacerdotal ao consagrarem o nazismo e o aceitarem como expressão de uma manifestação divina para o povo alemão. Anos mais tarde, Tillich ponderou com lamento afirmando que “se os social-democratas tivessem nos aceitado, ou se as igrejas tivessem colocado sua influência em nosso movimento em vez de tentar recuperar a velha ortodoxia tradicional, talvez Hitler não tivesse chegado ao poder”¹²⁵ (Time, 1959, p. 47).

¹²⁵ If the Social Democrats had accepted us, or if the churches had put their influence behind our movement rather than attempting to retrieve the old traditional orthodoxy, perhaps Hitler would not have come to power.

2.3 O símbolo da *expectativa* e a Tradição Profética

Dentro da dinâmica socialista, como concebida por Tillich, o conceito de *expectativa* é o resultado da soma de três elementos: o poder de origem (como a busca antropológica de autodeterminação), a destruição da crença na harmonia social e uma ênfase na demanda pelo incondicional. Tillich considera que o *princípio socialista* incorpora uma confirmação dos pressupostos do romantismo político (o poder de origem) e do *princípio burguês* (a ruptura com o vínculo de origem por uma demanda incondicional), mas também uma negação à essência metafísica do *princípio burguês* (a crença na harmonia social). Estes três elementos combinados resultam no conceito de *expectativa* como um símbolo. Isto é, o socialismo incorpora o símbolo da *expectativa* contra o mito de origem e contra a crença na harmonia social. Ele carrega em si elementos de ambos, mas não se limita a eles, pois transcende a ambos (Tillich, DS, p. 360).

Assim, a *expectativa* se direciona para o que não é agora, no tempo presente, mas deveria ser, não apenas em uma idealização, mas em uma projeção direcionada para o futuro. Ela é chamada de *expectativa* justamente porque espera pela realização de algo novo que é demandado. Isso porque ela se direciona para uma realidade incondicionalmente nova que nunca existiu, mas que está se formando. Não se trata de uma espera passiva, mas de uma esperança engajada e articulada na luta socialista. Por isso, na medida em que o movimento socialista incorpora o símbolo da *expectativa*, sua esperança e engajamento se tornam direcionados para a realização de uma nova realidade construída pela luta socialista. A luta socialista é o meio pelo qual a *expectativa* procura concretizar sua utopia.

É também a partir da combinação destes três elementos do *princípio socialista*, no símbolo da *expectativa*, que o movimento socialista se relaciona com a tradição profética própria dos profetas do Antigo Testamento:

O socialismo é um movimento profético, mas baseado em uma realidade na qual o mito de origem foi quebrado e o princípio burguês se tornou dominante. *O socialismo é profecia no solo de um mundo autônomo e autossuficiente.* Esta perspectiva é confirmada pelo fato histórico de que o socialismo é dependente das revolucionárias seitas cristãs que, por sua vez, se vinculam ao elemento profético do cristianismo primitivo. Ninguém realmente entende o socialismo se ignora seu caráter profético.¹²⁶ (Tillich, DS, p. 360).

¹²⁶ 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.* Die geschichtliche Tatsache,

Considerando que a expectativa profética é um elemento básico da fé cristã, Tillich destaca a distorção necessária para que o romantismo político, em sua forma conservadora, seja religiosamente orientado unindo seu próprio princípio com determinadas formas de cristianismo. Tal articulação só é possível a partir de uma distorção do elemento profético que acabou, ao longo da história cristã, reduzindo a *expectativa* final da humanidade ao destino da alma individual, separando, teologicamente, a dimensão profética do destino histórico da transformação do mundo. Por isso, o romantismo político acaba também por reduzir o significado do profetismo até o ponto de esvaziá-lo e transformá-lo em algo completamente diferente de seu sentido original, desvinculando-se, essencialmente, daquilo a que se propunham os profetas do Antigo Testamento. Da mesma forma, a compreensão da profundidade do significado do socialismo passa, necessariamente, por sua dinâmica profética e capacidade de denúncia das injustiças, ao mesmo tempo em que mantém viva a expectativa da consumação de um novo tempo e de uma nova realidade onde a justiça social, econômica e política seja possível.

Neste aspecto, a transformação do mundo como tarefa da *expectativa* do socialismo é destacada por Tillich a partir de uma dimensão paradoxal internamente presente no conceito. A *expectativa* espera pela concretização de uma nova realidade que não é estritamente dependente da ação humana. Por outro lado, o que é esperado e deve se realizar representa uma demanda que, na medida em que é exigida, só pode se realizar através da ação humana. Essa tensão paradoxal e aparentemente contraditória representa a profundidade do caráter profético do *princípio socialista*, pois, o profeta é, ao mesmo tempo, aquele que apresenta uma demanda – no judaísmo antigo, uma demanda da vontade divina – e, ao mesmo tempo, aquele que apresenta uma promessa – do juízo ou da manifestação divina. Tillich afirma que “essa interpenetração sobre a demanda e a promessa caracteriza toda a *expectativa* profética. Ela é normativa também para a expectativa socialista e a identifica inequivocadamente como profética”¹²⁷ (Tillich, DS, p. 363). Isto é, não se trata apenas da não exigência de uma ação por parte da *expectativa*, mas apenas uma *expectativa* que verdadeiramente evoca uma ação pode ser considerada genuína, pois, do contrário, ela representaria um conceito profundamente irrelevante. Por isso, a *expectativa* como esperança de uma realidade

dass der Sozialismus in Abhängigkeit von den revolutionären christlichen Sekten steht, die selbst wieder an die prophetischen Elemente des Urchristentums anknüpfen, ist eine Bestätigung dieser Zusammenschau. Niemand versteht den Sozialismus, der seinen prophetischen Charakter übersieht.

¹²⁷ Dieses Ineinander von Forderung und Verheissung charakterisiert alle prophetische Erwartung. Es ist massgebend auch für die sozialistische Erwartung und kennzeichnet sie unzweideutig als prophetisch.

demandada se previne de se tornar uma espera passiva que não se constitui verdadeiramente em uma espera. É essa característica da *expectativa* que concedeu aos profetas a possibilidade de lutarem contra a repressão dos pobres pelos poderosos, levando-os a ameaçar todo o povo com destruição pela prática da injustiça. Por essa mesma razão, Marx lutou contra a objetificação em prol de um humanismo genuíno, pois “característica do profeta, para Tillich, é a indignação com a situação concreta a partir de valores transcendentais em relação a esta situação” (Gross, 2006, p. 59). E, essencialmente, por esse mesmo motivo, o socialismo expressa seu elemento profético ao entender a situação do proletariado como a crise na sociedade burguesa e a refutação do romantismo político.

A forma conservadora do romantismo político transforma a história em uma repetição de ciclos através do *movimento cíclico*, fazendo com que o sofrimento humano não encontre o caminho da autotranscendência e, assim, impedindo o surgimento de uma nova realidade. Por isso, o romantismo político conservador busca censurar e combater os questionamentos e revoltas contra os poderes e autoridades, a fim de anular o poder da *expectativa* e transformá-la em desapontamento e desilusão, gerando a frustração e o sentimento de que nenhuma mudança histórica verdadeiramente significativa seja possível. Neste sentido é que, “em contraste a esta justificativa teológica do romantismo político, o socialismo se coloca decisivamente ao lado da expectativa”¹²⁸ (Tillich, DS, p. 361-362). Isso porque o socialismo também conhece as frustrações da história e não aguarda uma transformação miraculosa da existência e da realidade, mas reconhece a possibilidade do caos e da barbárie no presente ou no futuro.

A *expectativa* como manifestação do socialismo tem um caráter profético porque assume essa postura de comprometimento pela transformação da realidade, ao mesmo tempo em que compreende a necessidade da manifestação de uma nova realidade na história que não seja puramente gerada pela ação humana. O socialismo é profético na medida em que se compromete igualmente com a demanda exigida e a promessa dada, pois “profecia não é ‘adivinhação’; não é uma maneira de calcular ou prever eventos futuros”¹²⁹ (Tillich, DS, p. 362). Isso porque a realização ou não realização de uma previsão não confirma ou invalida a função profética. A atitude profética pressupõe apenas que a história, em cada momento, é orientada em direção ao novo demandado e prometido. Por isso é que a *expectativa* não é uma atitude subjetiva, mas sim um símbolo que se fundamenta no acontecimento dos próprios

¹²⁸ Gegenüber dieser theologischen Rechtfertigung der politischen Romantik stellt sich der Sozialismus entschlossen auf die Seite der Erwartung.

¹²⁹ Prophetie ist nicht „Mantik“, ist nicht Vorausberechnung demnächst eintretender Ereignisse.

eventos. Assim, a *expectativa* é um movimento em frente, ao passo que transcende um vínculo de origem objetificado no qual tudo permanece igual, bem como uma expectativa final igualmente objetificada que espera que algum dia tudo se tornará novo. O caráter profético do socialismo está justamente em sua posição de assumir uma postura contra o ostracismo do romantismo político ou na passividade de uma perspectiva utopista. O socialismo é a encarnação da luta e do engajamento; é um manifesto contra as injustiças promovidas pela sociedade burguesa e a exigência de que uma nova realidade, que se crê ser possível, seja estabelecida na forma de uma nova dinâmica social.

Para Tillich, o conceito de *expectativa* une, ainda, origem e meta em um caminho de mão dupla. A meta é a realização do que é pretendido pela origem, enquanto a origem gera o poder pelo qual a meta é realizada (Tillich, DS, p. 364). Isto é, da meta deriva o conteúdo da *expectativa* socialista, enquanto da origem provém o caminho para sua realização. Essa é uma conexão que provém da autodeterminação humana, pois, uma demanda que não se conecta com o ser para o qual se direciona não possui uma base legítima e não gera o engajamento que dela se espera. Da mesma forma, uma promessa que não oferece verdadeira possibilidade de realização para o ser ao qual foi dada, não pode ser compreendida e nem afirmada por este ser, pois não o preocupa ultimamente. Apenas a *expectativa* que verdadeiramente gera possibilidade de realização ao ser humano pode ser integralmente assumida e considerada como uma *expectativa* genuína.

Por isso também o vínculo com a origem não pode ser apagado, mas essa conexão é fundamental para a *expectativa*. Aquilo que é esperado deve carregar em si características da origem, pois a *expectativa* não pode separar o ser humano de sua origem – pois ainda que tal poder de origem seja mítico, ele conecta o ser humano com o símbolo de sua identidade, pois o significado religioso dos mitos de origem é carregado de poder simbólico. A atitude profética da demanda socialista espera pelo retorno da origem na realização como algo completamente novo. Isto é, na realização, a origem é transformada pela demanda na qual se sustenta porque o poder da realização provém da origem. Um socialismo cujas demandas não são capazes de tocar o ser humano de forma incondicional e mover sua vida em direção ao que é demandado, se manifesta apenas como utopia e se torna impotente contra as forças da sociedade burguesa. Apenas quando o ser humano se move por sua realização é que podemos falar de promessa e, conseqüentemente, de *expectativa*. Para Tillich, essa é a única forma de se compreender a *expectativa* como elemento indispensável ao socialismo, em todas as suas formas e manifestações. Como se vê:

Também para ele [Marx], o ser deve se mover em direção aquilo que é exigido, para que a demanda não se torne abstrata e impotente. Em sua análise da sociedade capitalista, essas pressuposições básicas recebem aplicação concreta e são elaboradas por meio de métodos científicos: a própria estrutura do capitalismo conduz ao socialismo, em direção à sociedade sem classes. *A demanda socialista é confirmada pelo próprio ser.*¹³⁰ (Tillich, DS, p. 366).

Como se percebe, Tillich considera que mesmo o socialismo mais dogmático que recorre à análise de Marx da sociedade capitalista não pode escapar da dimensão religiosa como elemento central do socialismo. Somente uma demanda que verdadeiramente seja capaz de tocar o ser humano incondicionalmente pode colocá-lo em movimento e engajamento contra os poderes da sociedade burguesa. Em última análise, isso significa que, embora crítico da religião institucionalizada, o próprio Marx não conseguiu esquivar-se completamente do elemento religioso presente na *expectativa* do socialismo e em suas possibilidades de realização. Embora não tenha percebido, os pressupostos dos elementos religiosos estão presentes em suas próprias ideias. Por isso é que o próprio ser humano ultimamente mobilizado é quem confirma a demanda socialista e se movimenta pela realização de suas promessas em uma atitude de autêntica *expectativa*.

Mas também por isso é que a *expectativa* socialista, embora profética, não deixa de se fundamentar em um solo de autonomia e racionalidade. A própria substância profética é, segundo Tillich, expressa em termos racionais de conhecimento e ação, uma combinação essencial ao socialismo. Na medida em que a *expectativa* tem um caráter profético, ela transcende o conhecido, o calculável, os aspectos manipuláveis do ser. Ela aponta para uma nova criação, algo “totalmente outro” (Tillich, DS, p. 367). Mas, na medida em que a *expectativa* tem também um caráter racional, ela permanece dentro da dimensão do conhecível onde também procura por algo “outro”, mas não “totalmente outro”, uma vez que o que está por vir permanece em continuidade direta com a realidade presente do agora. Assim, a *expectativa* profética é transcendente, mas a *expectativa* racional é imanente.

Tillich considera que a tensão entre esses elementos gera consequências históricas muito bem definidas. Contudo, tensão não é sinônimo de oposição. A demanda socialista se constitui em um movimento contínuo na medida em que é gerado pela vida do ser. Por isso o

¹³⁰ Auch bei ihm [Marx] muss das Sein sich in der Richtung auf das Geforderte bewegen, damit die Forderung nicht abstrakt und ohnmächtig bleiben soll. In seiner Analyse der kapitalistischen Gesellschaft wird diese Grundvoraussetzung konkret angewendet und mit wissenschaftlichen Methoden durchgeführt: Die Struktur des Kapitalismus selbst treibt zum Umschlag in den Sozialismus, treibt zur klassenlosen Gesellschaft. *Die sozialistische Forderung wird vom Sein selbst bestätigt.*

princípio socialista não pode ser destruído pela tensão entre o profético e o racional, pois a autenticidade humana transcende essa oposição. Neste sentido, a interpretação de Tillich aponta novamente para a presença da ambiguidade como a mistura de elementos essenciais e existenciais, pois, o ser humano é sempre, ao mesmo tempo, transcendente e imanente. Por isso também essa tensão se caracteriza de forma ambígua ao conceber a sucessão histórica como uma continuidade do presente, isto é, imanente, mas que, ao mesmo tempo, utiliza de conceitos para descrever o futuro como uma total transformação do presente, uma radical transformação da natureza humana. Isso acaba por revelar que “o imanente é, na verdade, transcendente”¹³¹ (Tillich, DS, p. 367).

Além disso, Tillich também considera que a tradição profética, que claramente se sustenta na narrativa miraculosa, não deixa de apontar para todos os fatores históricos, sociais e políticos que, por necessidade, devem levar a um evento. Em uma simetria paradoxal, a dimensão puramente racional não pode eliminar a expectativa por uma constante mudança de todos os fatores calculáveis que, com o tempo, se tornaram degradados e ultrapassados. Por isso ele entende que a dialética histórica é tanto um símbolo como também um conceito racional no qual duas noções coexistem: no pano de fundo, uma sensação de destino transcendente, e, em primeiro plano, a pesquisa histórico-analítica e a política de formação da história (Tillich, DS, p. 368). Cabe à *expectativa* socialista lutar pela unidade de ambas as dimensões de forma a orientar o ser humano que assume e incorpora sua realização.

Desta forma, Tillich propõe não apenas uma convergência conceitual entre a *expectativa* profética – como símbolo do transcendente – e a *expectativa* socialista – como símbolo do imanente – mas uma unidade que se manifeste como uma *expectativa* viva. Aqui se revela o elemento religioso do socialismo em seu significado mais profundo: ele é a consciência autotranscendente acerca da possibilidade de uma outra realidade para além da realidade existente que está, ao mesmo tempo, comprometido em possibilitar o surgimento e o acontecimento desta realidade. Ele evidencia seu protesto contra falsas manifestações de transcendência que, manipulando e distorcendo os significados religiosos, inevitavelmente acabam por invocar falsos conceitos de imanência a fim de controlar as massas e mantê-las sob domínio.

Por fim, cabe dizer que Tillich entende o símbolo da *expectativa* como conceito vital para o entendimento do socialismo em todo o seu significado e profundidade. A *expectativa* revela essencialmente o elemento religioso do socialismo capaz de tocar o ser humano –

¹³¹ (...) das Diesseitige ist in Wahrheit jenseitig.

individualmente e em grupo – e de mobilizá-lo na luta pela transformação da sociedade e pela manifestação da nova realidade prometida pela demanda socialista. Assim, compreendida a importância da *expectativa* para o socialismo, Tillich sintetiza o próprio conceito do *princípio socialista* afirmando que:

O princípio socialista, cuja apresentação está agora completa, é uma expressão conceitual do poder interno do movimento socialista. Ele é o *dynamis* do socialismo capturado em conceito e compreendido em um símbolo. Por esta razão, e apenas por esta razão, ele tem o poder de resolver o conflito socialista. Entretanto, antes que seu poder seja testado nas antinomias individuais, nós devemos discutir a relação entre nosso entendimento do princípio socialista e a autocompreensão básica do movimento socialista, isto é, o marxismo.¹³² (Tillich, DS, p. 369).

Em outras palavras, o *princípio socialista* é um elemento interno do socialismo que, justamente por isso, se apresenta como o poder capaz de resolver as tensões particulares e as contradições internas do movimento. Tillich entendia que o *princípio socialista* como o poder¹³³ do socialismo era capaz de unir o ativismo do grupo mais jovem com a base teórica da geração mais velha de socialistas de seu tempo, bem como os elementos transcendentais e imanentes, a fim de superar as distorções e a usurpação do nome “socialismo” (em particular por parte do partido nazista), revelando o que, de fato, implica uma verdadeira decisão socialista. Contudo, embora o *princípio socialista* não seja essencialmente dependente do referencial marxista, Tillich aponta que o marxismo é a autocompreensão do movimento socialista. Por isso, aqui se apresenta a necessidade de se discutir os problemas internos da reflexão marxista, bem como a própria leitura e interpretação que Tillich faz de Marx.

¹³² Das sozialistische Prinzip, dessen Darstellung nunmehr abgeschlossen ist, ist begrifflicher Ausdruck der inneren Macht der sozialistischen Bewegung. Es ist die „Dynamis“ des Sozialismus, in Begriffe gefasst und zu einem Symbol zusammengeschlossen. Darum und nur darum hat es lösende Kraft gegenüber dem Widerstreit des Sozialismus. Ehe jedoch seine Kraft an den einzelnen Antinomien erprobt wird, muss von dem Verhältnis die Rede sein, in der unsere Fassung des sozialistischen Prinzips zu der grundlegenden Selbsterfassung der sozialistischen Bewegung, zum Marxismus, steht.

¹³³ Na citação acima, Tillich faz o uso da palavra grega *dynamis*, usada, no Novo Testamento, para referir-se ao poder do Espírito Santo. Embora não pareça que Tillich faça uma conexão direta, fica óbvio que se trate de uma referência teológica. Não de um uso ocasional ou não-intencional, mas sim de um emprego proposital, um jogo de palavras que visa comunicar ao leitor que o *princípio pluralista* está para o socialismo como o Espírito Santo está para a fé cristã.

2.4 Um profeta chamado Karl Marx

É importante reafirmar que, de forma geral, o movimento socialista anterior à Segunda Guerra Mundial, especialmente o socialismo alemão, era marcado por uma forte influência marxista. E, embora houvesse um forte embate entre os dois maiores partidos progressistas na Alemanha – o Partido Social-Democrata e o Partido Comunista –, ambos fundamentavam suas análises da sociedade a partir da teoria marxista. A grande diferença estava no fato que, enquanto os sociais-democratas acreditavam no socialismo como o resultado de um desenvolvimento interno do capitalismo, os comunistas defendiam uma ruptura radical, uma revolução social e uma reformulação absoluta da economia. Neste sentido, os comunistas também carregavam consigo certo teor próprio do romantismo político, especialmente em seu caráter revolucionário. Contudo, como observado no capítulo anterior, Tillich havia se filiado ao Partido Social-Democrata ao perceber o avanço do movimento nazista na Alemanha, identificando o partido como a última possibilidade de frear o avanço sociopolítico do Nacional-Socialismo. De toda forma, Tillich se encontrava na ala mais à esquerda e radical do partido em uma posição em que não assumia a análise marxista por completo nem tampouco a descartava.

Além disso, é importante ressaltar que, em sua própria interpretação da teoria marxista, Tillich estabelece uma diferença entre as ideias de Marx e o marxismo (Gross, 1998, p. 172). Para ele, “o marxismo é a forma pela qual o proletariado veio a se entender como proletariado e, assim, se constituir como tal”¹³⁴ (Tillich, DS, p. 369). Em outras palavras, é através do marxismo que o proletariado adquire autoconsciência e compreensão de sua própria realidade, se mobilizando em torno da demanda socialista. Tillich parecia compreender, ainda, que “o pensamento de Marx serve como uma crítica aos excessos do idealismo” (Gross, 2006, p. 57), muito embora não tenha se tornado uma superação da filosofia idealista como Marx pretendia.

Na Alemanha pré-nazismo, esforços para revitalizar a filosofia marxista receberam um inesperado impulso em 1932 quando dois colaboradores¹³⁵ do *Novas Páginas para o Socialismo* descobriram e publicaram escritos de Marx até então desconhecidos, os *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*. A descoberta destes trabalhos do jovem Marx confirmava a percepção inicial de Tillich de que Marx era muito mais dependente de Hegel e

¹³⁴ Der Marxismus war die Weise, in der das Proletariat sich als Proletariat erfasste und eben damit konstituierte.

¹³⁵ J. P. Mayer e Siegfried Landshut.

muito menos o materialista dogmático e o limitado empirista que muitos de seus seguidores haviam feito dele (Stumme, 1977, p. xix). A descoberta de tais fragmentos se tornaram uma importante fonte para a interpretação de Tillich sobre Marx como um “profeta secular” e um “representante” do pensamento existencialista do século XIX, e contribuiu para que, em *A Decisão Socialista*, ele fizesse uso do jovem Marx para sustentar suas próprias convicções teóricas. Ainda assim, Tillich não dispensou o “velho Marx”, e permaneceu insistindo que o “verdadeiro” Marx só poderia ser descoberto a partir da unidade de ambos – o jovem e o velho Marx – isto é, se faz necessário interpretar “Marx no contexto de seu desenvolvimento”¹³⁶ (Tillich, DS, p. 286). Isso significa que uma verdadeira compreensão de Marx, como Tillich a propõe, só é possível se ele for interpretado em sua completude.

Assim, a pessoa de Marx parece ter tanta – ou mais – relevância para Tillich quanto a própria teoria marxista. Em sua obra tardia, *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*, resultado de um curso sobre teologia protestante, ele apresenta Marx como um teólogo: “Vou lhes descrever a teologia do teólogo de maior sucesso desde a Reforma, Karl Marx. (...) Nunca entenderemos de onde veio o poder que transformou o mundo todo (...), se nos limitarmos a considerá-lo mero líder político ou grande economicista” (Tillich, PTP, p. 190). Embora, ao que pareça, essa afirmação esteja carregada de apelo retórico por parte de Tillich, fica evidente que ele deseja chamar atenção para o significado e o impacto que o pensamento de Marx tem, não apenas na análise da sociedade capitalista, mas, especialmente, na própria religião e na reflexão teológica dos séculos XIX e XX. Além disso, Marx não foi apenas referenciado por Tillich como teólogo, mas também como um profeta secular moderno cuja voz ressoa especialmente em seus primeiros escritos. Nesse sentido, em particular, há todo o paralelo traçado por Tillich a fim de justificar a associação entre Marx e o profetismo judaico, inclusive pelo fato de que, sendo judeu, Marx “estava inserido na tradição da crítica judaica que permanecera viva durante o milênio” (Tillich, PTP, p. 198).

Como visto no capítulo anterior, Tillich entende o profetismo como a consciência do *kairos* que estabelece o critério de julgamento da história. Por isso, o profetismo é a manifestação da força imanente contestadora. Além disso, Tillich considera que o profetismo judaico é o berço da consciência universal histórica na história do mundo (Tillich, IHN, p. 53), na medida em que a profecia judaica registrada nas narrativas bíblicas é a responsável pela quebra do mito de origem que, até então, moldava em grande parte a religião do povo hebreu. A demanda incondicional anunciada pelos profetas bíblicos foi a justiça social. Por

¹³⁶ (...) Marx im Zusammenhang seiner Entwicklung.

isso, na narrativa bíblica, sem compromisso com a justiça social, ser membro do “povo eleito”, ou mesmo ser um rei consagrado pela unção sacerdotal, não significava nada aos olhos de Deus. Para os profetas, o Deus de Israel era eternamente intolerante com a opressão, e a fidelidade à aliança abraâmica significava, sobretudo, a prática da justiça e da misericórdia para com os pobres, os estrangeiros, os fracos e os vulneráveis (Baum, 1996, p. 100).

Nos tempos modernos, os mitos de origem são expressos não apenas através de símbolos religiosos, mas também em termos seculares que, segundo Tillich, geram orientações políticas correspondentes, como o protesto iluminista da burguesia contra a ordem feudal e, mais tarde, o protesto socialista contra a própria sociedade burguesa. Assim, Tillich percebe como similaridade entre o profetismo e o marxismo, o fato de que ambos atacam a ordem vigente da sociedade, desafiando as formas concretas de injustiça, ameaçando os responsáveis, especialmente os grupos governantes e dominantes, com o anúncio do julgamento da história e sua iminente destruição como consequência de sua opressão. Isto é, tanto para o profetismo como para o marxismo, as consequências desastrosas da injustiça social serão inevitáveis (Tillich, MSC, p. 268).

Neste sentido, percebe-se que Tillich defende a existência de associações muito profundas e duradouras entre a tradição profética judaico-cristã e o socialismo, entendendo que a paixão profética está presente no próprio Marx. As continuidades que Tillich discerniu entre o profetismo e o socialismo expressam, também, sua preocupação pela renovação do socialismo. Para manter o seu dinamismo, o socialismo necessita da adoção de uma antropologia mais holística que pode ser encontrada nas antigas tradições proféticas de luta contra a injustiça. Isto é, era necessário ao socialismo forjar um princípio pelo qual sua vitalidade pudesse manter seu horizonte móvel, mas devidamente dirigido através da exigência profética por justiça.

Além disso, em sua *Teologia Sistemática*, Tillich considerou que a literatura profética enfatiza o aspecto político intra-histórico do Reino de Deus, na medida em que entende o destino de Israel como meio revelatório para a compreensão profética do caráter de Deus e de suas ações (Tillich, TS, p. 792). Obviamente, o símbolo do Reino de Deus manifesta também um elemento trans-histórico para o qual se encaminha a história e a realização da humanidade em cada ser humano individual. Mas o elemento intra-histórico que revela a participação do divino na história também está presente. Isso garante ao Reino de Deus uma dupla qualidade na medida em que se apresenta como um símbolo profético contra todo absolutismo político, e, também, na vitória definitiva e universal contra os poderes do mal e

da morte. Isto é, o Reino de Deus, como símbolo profético, carrega, em si, o elemento imanente sem excluir o simbolismo transcendente (Tillich, TS, p. 793).

Neste sentido, o profetismo, para Tillich, é a oposição contra toda absolutização, profanação e demonização, quer de realidades religiosas ou seculares. Mas ele recebe sua paixão e sua mobilização da consciência espiritual advinda da *expectativa* pela manifestação da justiça. Aliás, a elaboração da noção do *princípio protestante* é, precisamente, a manifestação do espírito profético que não está restrito às igrejas da Reforma ou qualquer outra instituição religiosa (Tillich, TS, p. 687). Por isso, o espírito profético transcende qualquer realidade finita na medida em que é uma expressão espiritual de reivindicação pela justiça e de denúncia contra os abusos ditatoriais, especialmente quando o elemento demoníaco se manifesta abertamente em nome do sagrado, isto é, da realidade finita como se fosse infinita. Assim, o profetismo é, ao mesmo tempo, a exigência e a *expectativa* pela manifestação da justiça que possa superar toda profanação e qualquer demonização. E é justamente nessa esperança do destino histórico como a crença na inevitável manifestação da justiça que, para Tillich, se apresenta a mais profunda similaridade entre Marx e a tradição profética judaica. Embora o próprio marxismo negue qualquer possibilidade de elementos transcendentais.

Assim, embora compreendesse alguns elementos de forma positiva, Tillich entendia o marxismo como uma popularização do pensamento de Marx, incapaz de compreender e apresentar a profundidade e a densidade que o próprio Marx representava (Gross, 1998, p. 172). A ideia de que a própria sociedade capitalista manifesta uma luta de classes era uma análise com a qual Tillich concordava, embora ressaltasse que a luta de classes não é uma meta a ser perseguida em si mesma, mas, tão somente, uma realidade objetiva presente na sociedade capitalista. Para ele, era fundamental que a consciência desta realidade conduzisse o proletariado ao objetivo de buscar por uma sociedade melhor e mais justa, onde a luta de classes não mais existisse. Por outro lado, “Tillich não entende a luta de classes como o motor da história. A luta de classes permanece uma concepção simplista ao não dar espaço para a irrupção do novo na realidade – o que, para Tillich, é possível a partir da ideia de *kairos*” (Gross, 1998, p. 173). Isto é, o elemento religioso mais uma vez aparece, para Tillich, como realidade indispensável à reflexão marxista bem como ao próprio movimento socialista. A ação do movimento socialista só tem real sentido e significado quando a manifestação da realidade transcendente se faz presente por meio do símbolo da *expectativa* – profética e racional. Por isso, a crítica de Tillich a Marx representa uma crítica ao esvaziamento da dimensão religiosa na própria fundamentação do socialismo. Mais do que isso, Tillich entende

que, em certa medida, Marx permaneceu herdeiro do espírito burguês ao não conseguir romper com a imanência absoluta própria da sociedade burguesa. Neste sentido, o materialismo mecanicista e a expectativa pela transformação natural como consequência do processo socioeconômico revolucionário, permanecem como resquícios do *princípio burguês* dentro do pensamento de Marx, que se viu incapaz de conceber a possibilidade de irrupção do eterno no tempo, negando a existência do elemento religioso como parte intrínseca do movimento socialista.

Como estabeleceu em sua autobiografia, Tillich entendia que a marca de seu pensamento e sua produção teórica estava no fato de que eles se encontravam “nas *fronteiras*”, o que evidencia uma busca por equilíbrio. O próprio método da correlação que ganhou uma densidade mais robusta e explícita na *Teologia Sistemática*, onde ele trata das polaridades ontológicas e das ambiguidades da vida, evidencia essa busca por equilíbrio como característica marcante de seu pensamento. Assim, na autobiografia de 1936, Tillich destacou que se entendia na *fronteira* entre a igreja e a sociedade, o luteranismo e o socialismo, o idealismo e o marxismo, dentre outros posicionamentos. Aqui, a particularidade que interessa é que, em *A Decisão Socialista*, como o próprio Tillich afirma na autobiografia mencionada, ele buscou alcançar uma nova compreensão do *princípio socialista* ao distinguir o elemento profético do marxismo de sua terminologia racional e científica, ao mesmo tempo em que buscou associá-lo com a atitude profética judaico-cristã, posicionando-se, assim, na *fronteira* entre o idealismo e o marxismo (Tillich, TIH, p. 65-67).

O socialismo religioso do qual Tillich fazia parte sempre discutiu as doutrinas de Marx como parte essencial de sua fundamentação teórica. Gross considera que o fato dos conceitos marxistas “estarem reposicionados na estrutura de pensamento que é própria de Tillich, faz deles conceitos mais tillichianos do que marxistas” (Gross, 2006, p. 56). Em outras palavras, para se compreender o socialismo religioso defendido por Tillich, importa compreender e analisar a leitura que Tillich faz de Marx e do marxismo, mais do que as afirmações do próprio Marx, observando, especialmente, o uso e a interpretação dos conceitos marxistas como aplicados nas obras e discussões de Tillich. Além da compreensão histórica da história, Tillich enxergava ainda uma analogia entre a concepção antropológica do jovem Marx – que permaneceu presente em toda a sua obra – e a interpretação cristã acerca do ser humano. Isso porque, em ambos, a verdadeira humanidade está alienada e se vê impossibilitada de efetivação sob as condições da sociedade capitalista (Tillich, CM, p. 90). Essa realidade é ainda mais verdadeira para o proletariado, no qual a alienação existencial e o processo de desumanização atingiram os limites mais severos.

Também, a dependência de Hegel não significa uma limitação teórica de Marx, mas sim uma delimitação estrutural. Isto é, em última análise, o sistema de Hegel é a base a partir da qual se constrói toda a análise de Marx, ainda que, em muitas instâncias, a argumentação marxista seja discordante de seu fundamento. Mais do que isso, Tillich afirma que “Marx interpretou o capitalismo a partir de Hegel, mas se opôs a Hegel. (...) Marx utilizou o conceito de distanciamento ou alienação de Hegel, para em seguida atacar Hegel” (Tillich, PTP, p. 141-142). Ao evidenciar, por exemplo, o caráter incompleto do ser, Marx apontava, em crítica e discordância, para o fato de que Hegel via o ser como realizado. O fato de Tillich interpretar Marx como um existencialista de seu tempo encontra sustentação em sua própria análise ontológica, pois, sob as condições da existência, o ser humano não é o que deveria ser. A existência pressupõe a ideia de queda, se não de um estado de bondade original, pelo menos de um estado de inocência primária. Marx interpreta a realidade da existência como uma alienação do ser humano de si mesmo e de sua humanidade verdadeira, resultando em um processo de desumanização e de transformação em mero objeto, instrumento de lucro e poder de trabalho (Tillich, MSC, p. 269). Na interpretação teológica, o ser humano está alienado de seu destino divino, de seu próprio fundamento (Deus) e de seu próximo por causa da concupiscência e da vontade de poder. Este é o sentido da realidade existencial para a interpretação antropológica do cristianismo.

Mas há ainda um ponto a ser destacado: se a ideia de alienação aparece presente no pensamento de Marx, isso significa que há uma pré-suposição acerca de uma natureza essencial do ser humano que não está efetivada nem tampouco realizada. Essa compreensão pode ser interpretada como o fato de que o ser humano essencial está não somente alienado, como também foi desumanizado pelo capitalismo. Aqui está presente também a estrutura da dialética hegeliana no pensamento de Marx, pois, tal compreensão antropológica afirma três naturezas humanas: o ser humano essencial, o ser humano alienado pela sociedade capitalista e, por fim, o ser humano da utópica sociedade sem classes que será, novamente, o que deveria ser em sua essência. Para Tillich, essa concepção antropológica e este conceito de alienação deriva não apenas de Hegel, mas também da tradição profética própria do judaísmo e do cristianismo (Tillich, CM, p. 91). Nessa antropologia dialética, há ainda a presença de uma outra manifestação humana que trata do ser humano que se insurge contra sua desumanização. Mas, embora seja nessa natureza que o ser humano alienado se coloque em movimento para superação de seus limites, essa insurgência ainda se dá sob as condições da existência. Em termos filosóficos, essa manifestação pode ser entendida como a manifestação da necessidade

de autotranscendência. Na interpretação teológica poderia se falar da escatologia paradoxal do *já e ainda não*.

Além disso, para Marx, a situação proletária revelava a ele o que Hegel não havia reconhecido: a divisão interna dentro do sistema feudal burguês do qual Hegel havia sido filósofo. Neste sentido, Marx rejeitou o sistema de Hegel e o submeteu à exigência da justiça. Ele não simplesmente contornou Hegel a fim de voltar ao Iluminismo, ao moralismo e ao utopismo, mas rejeitou o utopismo e a “melhoria do mundo” tão vigorosamente quanto rejeitou Hegel, embora fizesse uso do método dialético hegeliano. Assim, Tillich considera que Marx devolveu à *expectativa* o papel que ela tinha na tradição profética, na crença na providência e no impulso básico da própria dialética hegeliana ao reinterpretar a noção de movimento e processo histórico (Tillich, DS, p. 366).

Por outro lado, embora o socialismo compreendido por Marx não fosse imbuído de uma perspectiva utópica, ele não escapou de certos elementos próprios do utopismo. Especialmente na esperança de que o processo econômico aliado ao impulso revolucionário do proletariado seria capaz de efetivar na história a realização de uma sociedade sem classes em que os principais problemas da injustiça e da desigualdade, próprios do capitalismo, estariam superados. Ao contrário desse utopismo, o socialismo religioso compreendeu que as forças demoníacas da injustiça e da vontade de poder não poderiam jamais ser erradicadas da história (Tillich, MSC, p. 271), uma vez que encontram sua raiz nas profundezas do coração humano. Nesse sentido, o socialismo religioso até considera possível que as manifestações das forças demoníacas como o capitalismo e o nacionalismo possam ser destruídas, mas nunca de forma plena e nunca em uma esperança utópica, pois, se as forças demoníacas estão enraizadas no coração humano alienado de sua essência, a destruição de tais forças significaria, também, a destruição do próprio ser humano.

Assim, para Marx, o ser humano deve se mover na direção daquilo que lhe é demandado, para que a demanda não permaneça abstrata e impotente. Nesse movimento, a fé, como a realidade que toca o ser humano incondicionalmente – dentro do sistema teológico de Tillich – é o que o coloca em direção à demanda. Na análise de Marx da sociedade capitalista, esses pressupostos básicos recebem uma aplicação diretamente concreta e são elaborados por meio de métodos históricos e científicos. Mas o ponto é que a análise marxista é, em última instância, antropológica. Ela analisa a situação da existência humana considerando o que é essencialmente necessário para a dignidade da vida humana e o que não se cumpre concretamente. Por isso, a reivindicação socialista é confirmada pelo próprio ser do ser humano e a promessa do socialismo nasce da análise do próprio ser. Marx expôs essas

ideias em termos de uma análise puramente econômica, de forma que, em seu período tardio, ele não mais se referia ao fator humano, sem o qual a economia se torna uma pura abstração. No entanto, a dimensão humana permanece em toda análise marxista como um pressuposto. As forças que mobilizam a luta proletária, a revolta da humanidade primitiva no proletariado contra a situação da sociedade burguesa, e o movimento em direção a uma sociedade socialista, só podem ser compreendidos a partir da análise do ser, pois ele é quem levanta os questionamentos e apresenta as demandas. A expectativa por um “humanismo real”, um estado de realização humana, como o jovem Marx demandava, é a força motriz de todas as suas investigações acadêmicas e pronunciamentos políticos.

Em *A Decisão Socialista*, Tillich aponta para dois problemas centrais existentes no marxismo que, em sua concepção, deveriam ser enfrentados a partir de uma crítica interna do próprio movimento socialista: o materialismo histórico e a dialética histórica. Estas duas questões se tornavam ainda mais graves quando incorporadas e aplicadas pelo que ele denominou de marxismo dogmático, um tipo de marxismo extremamente apegado aos conceitos puramente teóricos sem qualquer maleabilidade para se adaptar às diferentes questões e demandas que surgem da análise de sociedades e culturas particulares.

O problema do materialismo histórico é, para Tillich, um problema da própria interpretação da história, uma vez que ele se desenvolve como oposição a uma interpretação idealista da história. Ao passo em que a interpretação idealista da história encontra na própria história um direcionamento lógico, o materialismo histórico abandona essa compreensão a fim de encontrar uma verdadeira causa para o processo histórico, identificando a natureza humana como causa última que é determinada por certos impulsos. O problema, para Tillich, está no fato de que o materialismo histórico compreende a natureza humana como uma realidade histórica indissolúvelmente ligada ao contexto social e econômico como realidade dada. Essa compreensão acaba por reduzir a natureza humana como uma busca pela satisfação de suas próprias necessidades por meio de um empreendimento produtivo comum (Tillich, DS, p. 370), sem considerar as dimensões ontológicas e individuais, transformando a vida humana em um mecanismo carente de uma estruturação básica. Esse problema está ligado à própria compreensão antropológica de Marx que não enxergava realização alguma do destino individual exceto na realização coletiva (Tillich, TS, p. 271), o que, para Tillich, constitui também um problema de despersonalização. Se o ser não é interpretado em suas individualidades, não é possível se compreender toda a complexidade ontológica da natureza humana, nem suas possibilidades e efetividades.

Para Tillich, o tema da história é a humanidade socialmente produtiva, mas a verdadeira humanidade, não um constructo artificial, nem uma combinação de animalidade e espiritualidade incapaz de retratar as características e particularidades da dimensão humana em sua integralidade (Tillich, DS, p. 370). Mas, ao afirmar a primazia da economia sobre as funções humanas, o materialismo histórico demonstra sua incapacidade de apresentar uma verdadeira análise da natureza humana. Ele transforma o processo econômico no fator fundamental para o desenvolvimento histórico, isto é, a interpretação materialista da história é, em última instância, uma interpretação econômica. Para Tillich, é um equívoco que a relação infraestrutura-superestrutura¹³⁷ considere o fator do espírito¹³⁸ como dependente do fator econômico. Para ele, a economia é uma realidade infinitamente complexa e multifacetada que exige a consideração de todos os aspectos do ser humano quando ela própria é considerada. Principalmente porque “a economia não é uma coisa; ela não pode ser concebida separada da direção e da qualidade das necessidades, das técnicas e das relações sociais de produção, não pode sequer ser pensada fora da direção e da escala do empreendimento produtivo”¹³⁹ (Tillich, DS, p. 371). Isto é, a economia não pode ser tratada como um *ente*, um ser existencialmente capaz de expressar razão e vontade, e nem mesmo como uma realidade independente que existe por si mesma. A economia se manifesta a partir das relações humanas, o que significa que a própria existência humana precede a economia e deve se sobrepor a ela. Em outros termos, a economia – nem tampouco nenhum sistema econômico – não tem uma mente própria e não pode ser compreendida como realidade autodeterminante, mas deve ser analisada a partir do contexto da existência bem como das relações humanas.

Por um lado, Tillich considerava como necessário a todo movimento socialista o reconhecimento de que Marx estava certo ao evidenciar a importância fundamental da reprodução material para o processo histórico na sua totalidade. Contudo, ele também

¹³⁷ Infraestrutura e superestrutura são dois conceitos importantes presentes no desenvolvimento do pensamento de Marx. Em sua compreensão da organização da sociedade capitalista e sua estrutura social, Marx aponta que a sociedade é dividida em infraestrutura e superestrutura. Para ele, a infraestrutura trata das forças de produção, compostas pelo conjunto formado pela matéria-prima, pelos meios de produção e pelos próprios trabalhadores; é a base econômica da sociedade onde ocorre a exploração da força de trabalho. Já a superestrutura é fruto das estratégias dos grupos dominantes para a consolidação e perpetuação de seu domínio, utilizando da força (do Estado, da Religião, das artes, dos meios de comunicação etc.) e da ideologia (como a disseminação de ideias que legitimem as ações do Estado em prol de seus interesses) como meios a serviço da classe dominante.

¹³⁸ No alemão, *Geist*. Também podendo ser interpretado como “mente” ou “intelecto”.

¹³⁹ *Wirtschaft ist kein Ding; sie kann, abgesehen von Richtung und Qualität der Bedürfnisse, von Produktionstechnik und gesellschaftlichen Produktionsverhältnissen, von Richtung und Intensität der Produktion auch nicht einmal gedacht werden.*

defendia como necessária a rejeição da interpretação desse princípio como uma economia mecanicista ou um materialismo metafísico, pois se tratava de uma deformação conceitual (Tillich, MSC, p. 272). Em outras palavras, isso significa que a complexidade da análise econômica para o movimento socialista se dá pela aceitação do método dialético que descreve os movimentos da vida e da história, mas na rejeição da deformação deste método dialético como um mecanicismo universal de processos calculáveis.

Tillich também analisa o conceito marxista de ideologia. Para ele, o socialismo se coloca diante do desafio teórico fundamental de libertar a questão da relação entre o ser e a consciência, da economia e do mundo das formas espirituais, das distorções primitivas que são transformadas em absurdos. Ele considera que o fato de a consciência estar sempre ligada ao ser, não significa que uma falsa consciência não possa se manifestar em situações sociais específicas apresentando discrepâncias entre conceitos e símbolos herdados em uma nova realidade histórica. E, uma vez que a realidade histórica significa a realidade da pessoa inteira, incluindo a dimensão do pensamento, uma falsa consciência pode se manifestar em uma sociedade se uma verdadeira consciência também presente se unir a ela. Isso porque uma falsa consciência é nada mais que a autoafirmação intencional de antigas estruturas que estão sendo ameaçadas e destruídas pelas novas realidades criadas.

Desta forma, Tillich considera que um mundo simbólico é ideológico, no sentido de uma falsa consciência, apenas quando não existem estruturas reais correspondentes a ele. A própria crença da burguesia na harmonia social é uma estrutura ideológica no sentido que serve para esconder a situação do proletariado. Ao expor a situação da luta de classes, o *princípio socialista* expõe que a crença na harmonia se trata, na realidade, de uma desarmonia escondida sob um constructo ideológico, sendo, portanto, uma falsa consciência. O próprio socialismo deve, na percepção de Tillich, permanentemente suspeitar de si mesmo como uma ideologia. Especialmente, sempre que o socialismo, em contradição à sua própria natureza, assimilar a crença burguesa na harmonia, se enchendo de ilusões e procurando esconder suas próprias tensões internas, ele deve ser alvo do questionamento do *princípio socialista* como a manifestação de uma ideologia. Por outro lado, na medida em que o *princípio socialista* carrega em si o poder de solucionar os conflitos internos do socialismo, ele tem também a capacidade de oferecer uma nova base para o conceito de ideologia, sobretudo, se conseguir se reformular a partir de uma nova compreensão da natureza humana.

O rompimento dos véus ideológicos é uma tarefa também dos reformadores que encontraram no *princípio protestante* o poder para se opor a toda forma de absolutização, seja ela divina ou humana. O protesto de Marx contra as ideologias fabricadas que transformam o

ser humano num objeto de manipulação ou em mero instrumento de lucro caminha na mesma lógica do protestantismo. Isso porque a vontade de poder pode se transformar em orgulho religioso ou em vontade de poder político (Tillich, MSC, p. 269). Neste sentido, Marx está mais próximo da tradição profética e da essência do espírito protestante do que os marxistas dogmáticos costumam admitir.

Por outro lado, Tillich considera como problemática a afirmação marxista de que a religião, por causa de seu caráter supratemporal, não passa de ideologia. Compreender a religião como mero sistema de ideias e símbolos sem base na realidade que objetiva, apenas, amenizar a miséria das classes deserdadas e acabar com o impulso revolucionário do socialismo, é uma redução do caráter e de todo o significado do conceito de religião. Interpretar a religião como um ópio místico é não entender toda a profundidade e o poder que a religião como realidade autotranscendente de caráter último carrega em si. Por isso, “qualquer religião desse tipo não passa de deformação do caráter essencial da religião” (Tillich, MSC, p. 270).

O segundo problema do marxismo identificado por Tillich é o conceito da dialética histórica que fornece a teoria do movimento do proletariado. A teoria da dialética histórica apresenta uma questão que Tillich descreve como um problema na relação entre necessidade e liberdade na realização do socialismo. Ele considera que quando a realidade é coisificada, se tornando um algo totalmente condicionado, a liberdade é, assim, excluída e limitada em suas possibilidades, pois “o destino é a necessidade transcendente na qual a liberdade se amarra” (Tillich, FD, p. 34). Isso significa que onde não há liberdade, nenhum destino é possível, há apenas a necessidade que anula o poder das expressões autônomas. Em paralelo, é a demanda que surge da situação concreta da luta política quem afirma a liberdade. Por isso é que o ser e a história humana não devem ser compreendidos como coisas abstratas, mas em sua profundidade e significado. Mas, para Tillich, tanto o pensamento profético quanto o marxista negam a contingência acidental do processo histórico ao não considerar que a ideia de liberdade contradiz o destino histórico (Tillich, MSC, p. 268). Por isso, embora o marxismo e o profetismo sejam divergentes em sua compreensão acerca da necessidade da realidade transcendente, eles encontram convergência em sua expectativa pelo destino histórico. Essa interpretação de um destino histórico significa uma sujeição da liberdade à necessidade, pois enclausura a liberdade em uma moldura de referência (Tillich, FD, p. 34). O desafio do socialismo está em descobrir o caminho interpenetrante entre liberdade e necessidade onde o

poder autônomo do ser humano seja capaz de determinar um destino de horizonte criativo, onde também estão unidos o *logos*¹⁴⁰ e o *kairos* (Tillich, FD, p. 45).

Na tradição profética – bem como em Hegel e Marx – se encontra a noção peculiar de que a história avança em direção ao seu objetivo, sendo carregada pelos portadores da ação histórica. Aqui, Tillich afirma que todo o significado da história como narrado pelo Antigo Testamento é interpretado como manifestação da vontade e poder do controle de Yahweh, Deus de Israel (Tillich, DS, p. 374). Mesmo os gentios, que não conhecem e não tem aliança com Yahweh, são usados como meio do exercício deste controle e são interpretados a partir de seu significado para a história de Israel que, por sua vez, é tomada como ponto central de todo o processo histórico. Isto é, Israel é a protagonista para a compreensão histórica mesmo nos acontecimentos que se desenvolvem para além de suas fronteiras sociais e geográficas. Até a destruição da existência política de Israel, marcada por experiências trágicas e traumáticas de dor, lamento e tristeza – como expressado pelos Salmos e profetas – é interpretada como obra de Yahweh, e objetiva o cumprimento da demanda e da promessa feita ao povo de que a unidade da raça humana se efetiva através de Israel – este é o fim para o qual toda a história se move.

Para Hegel, afirma Tillich, o significado da história é realizado através das paixões, especialmente de grandes personalidades históricas, sem o seu conhecimento ou vontade. Mas são as paixões que direcionam o indivíduo e as nações de forma arbitrária, servindo a lógica histórica. Embora críticos de Hegel, tanto Kierkegaard quanto Marx se apropriaram de seus conceitos de interesse e paixão e o usaram contra ele mesmo. Anos mais tarde, em sua *Teologia Sistemática*, Tillich interpretou o conceito de “paixão infinita” de Kierkegaard (Tillich, TS, p. 29) como paixão pelo infinito ou preocupação incondicional de validade última. Em última instância, isso significa que o ser humano, movido pela paixão por uma realidade incondicional que está para além de si, é levado a arriscar sua própria vida e a considerar algo na vida pelo qual se vale a pena morrer. Por isso, essa paixão pelo infinito remete também a uma questão existencial na medida em que aponta para o significado da vida humana e um sentido de realização tanto individual como coletiva. Assim como Kierkegaard

¹⁴⁰ O *logos* é entendido por Tillich como a razão universal que é objetiva nas coisas e subjetiva na mente humana. Ele se faz história no momento específico do tempo por meio de uma individualidade visível transformando completamente a razão lógica entre o universal e o individual e eliminando por completo o contraste anteriormente existente entre eles. Assim, o *logos* pode também ser entendido como o ser verdadeiro e autônomo que foi alcançado pela realidade teônoma manifesta na história. (Cf. Tillich, 1992d, p. 60-61).

que utilizou o conceito de paixão para descrever a situação religiosa, Marx também a utilizou no seu revolucionário movimento *quase-religioso* do século dezenove (Tillich, PTP, p. 182).

Já em Marx, o desenvolvimento da economia capitalista, de forma contrária ao conhecimento e intenções dos portadores da história, conduz uma transmutação em uma sociedade sem classes, uma vez que:

Cada ato particular da vontade econômica capitalista, cada melhoria técnica, cada concentração de capital e indústria, serve diretamente ao competitivo sistema capitalista, mas indiretamente à abolição do capitalismo. De acordo com Marx também, portanto, a razão moral é realizada através de um processo que contradiz as intenções de seus portadores.¹⁴¹ (Tillich, DS, p. 374).

Isto é, na percepção de Tillich e na interpretação que ele faz de Marx, o sistema capitalista é autodestrutivo. Ele se sabota e há de encontrar seu fim a partir de suas próprias engrenagens: do acúmulo de capital e da concentração de renda, da competitividade extremada e da objetificação desumanizadora que reduz seres humanos a coisas. Além disso, é interessante lembrar como Tillich define a dialética do demônico como a união entre o poder criativo e destrutivo, de forma que seja possível traçar um paralelo com o sistema capitalista. O demônico, assim como o capitalismo, se usurpa de uma dimensão criativa – o demônico, do *kairos*, o ato criativo do divino; o capitalismo, da capacidade criativa do espírito humano – a fim de se disfarçar e promover destruição com mais eficácia, inclusive a sua própria (Tillich, DD, p. 123). Embora em *A Decisão Socialista* Tillich não empregue essa interpretação sobre o demônico de forma direta e objetiva, pode-se entender que ele o faz pela mesma questão metodológica que o levou a evitar a expressão “socialismo religioso”. Ainda que em outras análises tenha apresentado essa associação de forma mais explícita, aqui também fica evidente que Tillich considere o sistema capitalista como uma manifestação do demônico, isto é, destrutiva e desagregadora.

Neste paralelo que Tillich estabelece a partir das três análises – da tradição profética, de Hegel e de Marx – ele identifica como problema comum o fato de que, em ambas as interpretações históricas, a história se move em direção à sua realização sem que a demanda seja defendida por uma ação humana consciente, mas, pelo contrário, muitas vezes é direcionada contra toda a vontade e o conhecimento humano. Essa similaridade não se dá por

¹⁴¹ Jeder einzelne Akt kapitalistischen Wirtschaftswillens, jede technische Verbesserung, jede Kapital- und Betriebskonzentration dient zwar unmittelbar dem kapitalistischen Wettbewerb, aber mittelbar der Aufhebung des Kapitalismus. Auch nach Marx also verwirklicht sich die sittliche Vernunft durch einen Prozess, der im Widerspruch zu dem steht, was seine Träger wollen.

mera coincidência, mas sim porque “tanto o profetismo como o marxismo são interpretações históricas da história, isto é, interpretações capazes de ver sentido próprio na história, além da mera continuidade do processo geral natural ou de um lugar de preparação para o supranatural” (Tillich, MSC, p. 268). Essa necessidade se afirma por trás da arbitrariedade humana e só pode significar uma sujeição calculável à lei de causa e efeito. Essa interpretação da dialética histórica acaba por despedaçar o poder da ação socialista, pois, diante de uma necessidade calculável, só é possível agir de forma calculável – o que Tillich identifica como uma devoção particular dos intelectuais marxistas (Tillich, DS, p. 374-375).

Talvez essa forma precisamente calculável tenha mostrado sua eficácia na organização técnica do capitalismo, mas, para o socialismo, onde o fator decisivo é a resposta humana a esses desenvolvimentos, esse julgamento se mostra profundamente incorreto. Tanto o proletariado como a burguesia e o romantismo político se comportam de forma oposta ao entendimento primitivo da natureza humana apresentada pelas teorias marxistas que acabaram por dogmatizar a observação de Marx de que o socialismo poderia surgir no fim do desenvolvimento capitalista. Desta forma, Tillich questiona como a ação humana se tornou um fator decisivo para substituir a necessidade pela liberdade em uma interpretação calculável da história. O pragmatismo apaixonado foi o responsável por encobrir a base marxista e libertar a ação política de uma contemplação meramente teórica. Essa realidade provocou o surgimento de uma forma utópica do socialismo onde a realidade foi confrontada com demandas para as quais não se encontrava base na própria realidade, resultando em uma tendência ao romantismo, à supervalorização do pensamento e à vontade dos indivíduos, desencadeando, assim, na alienação do movimento das massas.

Essa incompreensão do método dialético e sua teoria da necessidade é a responsável pela coisificação da realidade e conseqüente exclusão da liberdade, na medida em que interpreta tanto a humanidade quanto a história como modelos de uma coisa possuidora de atributos. Mas a liberdade é o que possibilita a ação do ser humano como um ser integral, centrado (Stone, 2009, p. 209). Contudo, Tillich considera que a liberdade contém um elemento de incondicionalidade em si mesma e precisa ser afirmada pela causa da demanda. Por isso, tanto o ser humano quanto a história humana não podem ser representados como coisas abstratas, pois uma abstração não é capaz de capturar toda uma realidade. Isso significa também que a história não pode ser calculada, pois ela contém, em si mesma, a possibilidade do novo e não depende, sequer, do capricho da livre ação humana. A história carrega em si mesma um ímpeto que a direciona do vínculo de origem à sua realização final. Mas ela se move através da ação humana, já que, se a ação humana for ignorada, não há possibilidade de

realização, pois, “a realização do ser é a ação humana realizada de acordo com a demanda, e nenhum milagre ou processo natural pode produzir a realização do ser sem a ação humana”¹⁴² (Tillich, DS, p. 375-376).

Desta forma se apresenta a crítica de Tillich à interpretação utópica da história como se a história pudesse ser compreendida como um processo objetivo que irá, inevitavelmente, alcançar seu destino e se realizar no tempo e no espaço. Mas a dialética histórica, como a unidade do movimento do ser e da demanda, não pode tornar a ação humana dependente das tendências econômicas ou da probabilidade de vitória de um determinado grupo. A ação socialista nasce da profunda convicção de que ela mesma corresponde ao significado e impulso da história como um movimento profético da atualidade. Justamente por isso, Tillich entende que o *princípio socialista* precisa se sobrepor ao dogmatismo que não considera contextos e realidades específicas. O socialismo é o movimento que se coloca sob a reivindicação da justiça e desmascara a realidade, pois uma genuína ação socialista só pode ter sucesso se obtiver correspondência com uma sustentável paixão profética do ser pela demanda apresentada (Higuet, 2017, p. 173).

Para Tillich, foi este o motivo pelo qual o marxismo obteve tão grande significado no movimento do proletariado ao oferecer a segurança convicta de que o socialismo era uma realidade inevitável no processo de realização da história. Neste sentido, o marxismo não apenas desperdiçou seu poder transformando o método dialético em um método de cálculo, como também foi o responsável por se tornar uma incessante fonte de desapontamento, apresentando uma demanda sem nenhuma relação com o ser humano e, portanto, sem nenhum comprometimento com o impulso da história.

Por isso, o grande problema do marxismo, considera Tillich, está em sua expressão mais dogmática que considera qualquer discussão sobre os problemas da natureza e da sociedade, da cultura e da educação, da expectativa e da demanda, como um perigo ideológico. Essa perspectiva dogmática interpreta a si mesma como autossuficiente e desconsidera quaisquer questões sociais e culturais específicas, perpetuando a ideia de que elas irão desaparecer após a vitória da revolução. Esse tipo de atitude acaba demonstrando um grande poder de persuasão e estimulação, especialmente quando combinado com uma prática revolucionária que exige apenas a aceitação de alguns poucos dogmas. Trata-se, portanto, de um esvaziamento da interpretação marxista e do próprio socialismo, uma vez que

¹⁴² Seinserfüllung ist erfülltes, der Forderung gemässes menschliches Handeln, und kein Wunder und kein Naturprozess kann das Sein erfüllen am menschlichen Handeln vorbei.

o dogmatismo desconsidera as análises contemporâneas da sociedade, os processos históricos, a natureza do ser humano e as próprias forças internas e motivacionais do movimento socialista. Tal atitude dogmática sequer se pergunta pelas fraquezas e contradições internas do socialismo a fim de solucioná-las e superá-las.

Neste sentido, para Tillich, o *princípio socialista* precisa arrancar o marxismo da ineficiente atitude dogmática a fim de restaurá-lo à amplitude que tinha no jovem Marx e no Marx de *O Capital* (Tillich, DS, p. 378). O marxismo dogmático é, na verdade, uma caricatura do marxismo produzida pelo romantismo político que se recusa a discutir os fundamentos e pressuposições de seus próprios dogmas. Assim, como todo sistema dogmático extremamente rígido, o marxismo dogmático se caracteriza como uma atitude absolutista e é, portanto, uma distorção dos próprios ideais, análises e questionamentos de Marx.

Apesar das críticas que Tillich levanta contra o marxismo dogmático, isso não significa que, em sua análise, a análise marxista deveria ser desconsiderada. Pelo contrário. As críticas que Tillich apresenta às interpretações marxistas de seu tempo são críticas internas. Desta forma, em parte, é importante também ressaltar que o socialismo religioso se utilizava de inúmeros resultados científicos da análise marxista, especialmente aqueles provenientes da esfera econômica. Essa postura do socialismo religioso que, ao mesmo tempo em que assume o marxismo também o critica, deve ser entendida como um posicionamento de rejeição a toda forma de dogmatismo, seja ele marxista ou antimarxista.

Assim, Tillich considera importante que o socialismo religioso mantenha certos princípios éticos e filosóficos do marxismo como a exigência da unidade entre teoria e prática, o que ele identificava como uma descoberta de Marx na luta contra o idealismo teórico e o materialismo (Tillich, MSC, p. 272). Para ele, em sua descrição da “pobreza da filosofia”, Marx apresentava uma contestação contra a filosofia que interpreta o mundo sem mudá-lo. O mesmo fez Nietzsche em seu ataque contra o historicismo e sua interpretação que não considerava toda a existência histórica (Tillich, TS, p. 106). Ao preservar o princípio da unidade entre teoria e prática, o socialismo religioso assume a interpretação teológica de que o novo ser precisa participar ativamente na construção da nova realidade cuja *expectativa* é representada pelo símbolo do Reino de Deus.

2.5 Os objetivos do Socialismo e sua *expectativa* para o futuro

Entendidas as dinâmicas internas que compõem a teoria socialista, deve-se fazer a pergunta pelos objetivos que o socialismo deseja efetivamente realizar. O primeiro desafio do

socialismo é resolver seus conflitos internos, o que, para Tillich, só é possível através do *princípio socialista*. Contudo, uma vez que os conflitos internos do socialismo estão enraizados na complicada situação do proletariado, uma solução só é possível a partir da superação do conflito da própria situação do proletariado (Tillich, DS, p. 379). A fonte deste conflito está na ambígua relação do proletariado com a sociedade burguesa, pois, simultaneamente, ele precisa realizar o *princípio burguês* e se opor a ele, embora seja impossível vencer o *princípio burguês* por meio da própria burguesia. Isto é, “embora [o proletariado] seja produzido por esse liberalismo, logo rompe com ele. Na verdade, o proletariado logo se irrompe contra ele, resistindo à sua atomização” (Taylor, 2021, p. 169). Isso porque a burguesia cooptou todas as forças pré-burguesas que lhe antecedem, desarmando o proletariado e o impossibilitando de uma reação à altura. Mas, na medida em que o proletariado adquire autoconsciência de sua própria realidade, a paixão e o desejo pela revolução logo despertam. Por isso, Tillich considera necessário que se resgate o poder de origem que provoca a revolução interna no proletariado, isto é, psicologicamente, contra a objetificação através do *princípio burguês*, a fim de que, ao mesmo tempo, possa encontrar, sociologicamente, expressão nos grupos relacionados aos mitos origem, como artesãos, camponeses e servidores públicos, que também lutam contra a dominação burguesa (Tillich, DS, p. 380). Isto é, para enfrentar a dominação burguesa, é necessária uma união entre o proletariado e os demais grupos que compõe a sociedade para que seja possível realizar o socialismo no tempo presente – ou ao menos enfrentar as manifestações demoníacas provocadas pelas distorções do capitalismo e do fascismo que se apresentam de tempos em tempos.

Mas as ambiguidades e os conflitos internos do socialismo impediram tal realização na Alemanha de 1930. O vínculo com os poderes de origem foi desprezado pelo movimento socialista que se encontrava envolvido numa mistura de verdadeiros e falsos elementos, e incapaz de se organizar politicamente e se realizar socialmente, a menos que, primeiramente, o racionalismo fosse capaz de libertar os grupos proletários de sua alienação, quebrando seu vínculo com a origem, porque “somente o ser humano proletário é um ser humano plenamente racional”¹⁴³ (Heimann, 1982, p. 369). Particularmente, Tillich se mostrava um tanto quanto desesperado por qualquer movimento ou organização política que pudesse se opor ao avanço do movimento nazista, como ele demonstrou na parte final de *A Decisão Socialista*. Para ele, o fato de o proletariado nunca ter obtido sucesso em sua tentativa de mobilizar toda a nação

¹⁴³ Only proletarian man is fully rational man.

com consciência política, era um fator determinante para que qualquer utopismo fosse deixado de lado. Por isso, ainda que considerasse esse o caminho ideal, diante do movimento nazista que avançava proeminentemente em solo alemão, não parecia prudente esperar por uma proletarização geral dos grupos não-burgueses. Mas, em face da ameaça, era fundamentalmente necessário para ele estabelecer “uma aliança do proletariado revolucionário com os grupos revolucionários dentro do romantismo político”¹⁴⁴ (Tillich, DS, p. 381). O grande empecilho para que essa aliança fosse estabelecida se dava ao fato de que os grupos revolucionários do romantismo político estavam, de forma generalizada, identificados com a luta do Nacional-Socialismo, assim como o liberalismo político. Por isso, Tillich considerava o nazismo como a pior face do romantismo político – um romantismo rendido à barbárie – que reverenciava não apenas as origens nacionais, mas construía símbolos mitológicos e narrativas a fim de criar grupos que pudessem reforçar as hierarquias na nação, especialmente a dominância da raça ariana (Taylor, 2021, p. 170). Daí o clamor por uma aliança entre o proletariado e os grupos revolucionários do romantismo político que pudesse, em um grande apelo, opor-se a essa aliança reacionária promovida pelo nazismo antes que estes se transformassem em promotores da barbárie na sociedade – o que inevitavelmente acabou acontecendo.

Além disso, era explícito, para Tillich, que o movimento nazista havia estabelecido uma profunda aliança com a sociedade fundamentando-se na relação entre as forças burguesas e pré-burguesas, estendendo o domínio das classes dominantes sobre o proletariado, ao passo em que aproveitavam da situação caótica deixada pela Primeira Guerra, pela inflação, pela crise econômica mundial forçada pela burguesia a fim de estender seu domínio também sobre as classes médias. De forma geral, toda a nação havia sido sugada pelas crises provocadas pelo capitalismo. Também, a apropriação do termo “socialismo” no nome do partido nazista não parecia mais ser utilizado como mera causalidade estratégica. Os nazistas realmente usurpavam de todo o significado e poder do socialismo. Eles tinham uma verdadeira *expectativa* identificada com o símbolo do Terceiro Reich que não significava apenas um terceiro império alemão, mas estava imbuído pela “magia do número três, que conjura as expectativas ancestrais de uma terceira era”¹⁴⁵ (Tillich, DS, p. 381). O conteúdo de tal *expectativa* é o inquebrável vínculo com a origem, refletindo a mais profunda contradição do

¹⁴⁴ (...) die Verbindung des revolutionären Proletariats mit den revolutionären Gruppen der politischen Romantik (...).

¹⁴⁵ (...) Magic der Dreizahl bringt diese Vorstellung in Verbindung mit den uralten Erwartungen eines dritten Zeitalters.

romantismo político. Desta forma, Tillich observava que o movimento do Nacional-Socialismo, inicialmente de caráter revolucionário, se aproximava, cada vez mais, da forma conservadora do romantismo político, fortalecendo os mitos de origem como narrativas imutáveis e subjugando cada vez mais as classes marginalizadas com ataques e perseguições.

Diante deste cenário, Tillich considerava que a aliança com a classe média era uma demanda urgente e uma tarefa necessária para o *princípio socialista*. Mais do que isso, ele considerava que essa era a verdadeira decisão socialista exigida para aquele tempo e contexto a fim de interromper os avanços do movimento nazista. E, uma vez que a *expectativa socialista* não envolve o ato de fazer previsões acerca do futuro, o socialismo estava aberto a ambas as possibilidades: aliar-se aos grupos revolucionários da classe média, ainda que estes não tivessem consciência proletária, ou se perder como um movimento fechado em si mesmo, condicionado à sua própria rigidez dogmática e incapaz de qualquer ação efetiva na luta contra a ameaça nazista em solo alemão. Os partidos socialistas escolheram a segunda alternativa, conforme a história registra.

Contudo, em sua análise crítica da obra *Preleções sobre a Filosofia da História* de Hegel, Marx afirmou que Hegel “comenta que todos os grandes fatos e todos os grandes personagens da história mundial são encenados, por assim dizer, duas vezes. Ele se esqueceu de acrescentar: a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa” (Marx, 2011, p. 25), isto é, a história da luta de classes está subordinada ao *movimento cíclico*. Isto significa que, seja por elementos transcendentais ou imanentes, os poderes da sociedade capitalista incorporados no *princípio burguês* permanecem em ação na sociedade, gerando efeitos de injustiça, opressão, desigualdade e desumanização. Isso poderia significar que o movimento socialista foi derrotado e sucumbiu. Por outro lado, se a análise do movimento socialista considerar sua dimensão religiosa, isto é, seu elemento transcendente, a *expectativa socialista* permanece viva através de seu elemento profético que exige o cumprimento da justiça em todos os tempos e lugares, adaptando-se aos diferentes contextos e demandas apresentadas. Essa é uma consideração que não pode ser ignorada nesta análise do socialismo como proposto por Tillich. Especialmente porque, como visto, embora não empregue o termo “socialismo religioso” em *A Decisão Socialista*, ao longo do texto, fica evidente o quanto o elemento religioso é extremamente importante em sua perspectiva para que se compreenda o verdadeiro poder e o significado histórico do socialismo.

Assim, pode-se concluir que o socialismo religioso em seu elemento profético apresenta sua interpretação radical e revolucionária da história em uma *expectativa* que não é possível apenas pela luta de classes, nem pelo colapso iminente do capitalismo, como

acreditava Marx. O socialismo religioso anuncia uma revolução histórica onde o elemento do *kairos* como a irrupção do divino na história se soma à autonomia criativa do ser humano e sua mobilização coletiva – numa realidade dinâmica onde exigência e *expectativa* estão unidas – para, enfim, proporcionar transformações verdadeiramente efetivas na sociedade. Essa nova realidade criativa deve ser entendida como a manifestação de uma cultura verdadeiramente teônoma, para usar o próprio conceito de Tillich. O socialismo religioso também espera pela sociedade “sem classes” onde a justiça, a paz, a liberdade e a humanidade não serão direitos de poucos, mas de todos (Tillich, IHN, p. 56). Desta forma, embora o Reino de Deus permaneça sempre como uma realidade transcendente, ele aparece como o julgamento de uma determinada forma de sociedade e uma norma para a vida. Por isso o símbolo do Reino de Deus pode ser tomado como decisão para o socialismo em uma realidade específica, muito embora “o ideal socialista permaneça infinitamente distante do Reino de Deus”¹⁴⁶ (Tillich, TIH, p. 58). Isto é, o socialismo religioso não entende a noção do destino histórico como a manifestação plena do Reino de Deus, porque ele não está comprometido com uma realidade religiosa em particular. Por outro lado, Higuete considera que, “para Tillich, embora não se identifique com o Reino de Deus, o socialismo é uma antecipação real do mesmo” (Higuete, 2017, p. 235). Mas, embora “o socialismo religioso seja um fenômeno que nasceu da tensa união entre o cristianismo e o humanismo”¹⁴⁷ (Tillich, RS, p. 160), uma manifestação de um “humanismo cristão”, e faça uso de símbolos e elementos cristãos, isso não significa um comprometimento com uma realidade religiosa nos moldes de uma teocracia, mas sim que o ideal socialista se aproxima dos ideais de justiça, paz e direitos para todos que, na tradição profética do cristianismo, encontra seu ápice no símbolo do Reino de Deus.

Sobre isso, é importante destacar uma vez mais a correlação entre história e Reino de Deus que Tillich apresenta no terceiro volume de sua *Teologia Sistemática*. Nesta discussão, o símbolo do Reino de Deus é destacado como uma resposta às ambiguidades da história, pois ele compreende, em si mesmo, um aspecto intra-histórico, enquanto participa da dinâmica da história, e um trans-histórico, quando responde às perguntas implícitas nas ambiguidades da dinâmica histórica. Essa dimensão dupla pode ser mais bem compreendida a partir de suas diferentes implicações – pessoal, social e política. A conotação política é expressa nos termos

¹⁴⁶ (...) the Socialist ideal remains infinitely distant from the Kingdom of God.

¹⁴⁷ Der Religiöse Sozialismus ist eine Erscheinung, die auf dem Boden der spannungsreichen Verbindung von Christentum und Humanismus erwachsen ist. Er ist eine Erscheinung des „christlichen Humanismus“.

de um governo divino que anuncia um céu e uma terra transformados como símbolos de uma nova realidade e um novo período na história. Neste sentido, Tillich considera que o símbolo político se transforma num símbolo cósmico, sem perder sua conotação política (Tillich, TS, p. 791). A dimensão social abriga, justamente, as ideias de justiça e paz que também estão presentes na *expectativa* do socialismo religioso. O símbolo do Reino de Deus é, desta forma, a realização de uma expectativa utópica de um reino onde impera a paz e a justiça, mas que, com o acréscimo do genitivo “de Deus”, reconhece a inviabilidade de uma realização terrestre. Isto é, ele é um imperativo moral incondicional da justiça. Por último, o elemento pessoal está expresso no poder que o Reino de Deus confere ao indivíduo a partir de uma promessa de realização eterna. Este alvo trans-histórico representa a realização da humanidade em cada ser individual. Com esta apresentação, Tillich torna evidente que o Reino de Deus não pode ocorrer mediante desdobramentos históricos, mas ele é dependente da interferência divina que se manifesta a fim de criar uma nova realidade não condicionada às ações humanas e que independe de qualquer situação histórica. Por isso, embora o elemento imanente não esteja totalmente excluído da *expectativa* do Reino de Deus – especialmente por seu elemento intra-histórico e suas implicações políticas e sociais –, a ênfase na transcendência tende a ser predominante nesta hermenêutica simbólica. Assim, o Reino de Deus, para Tillich, é a experimentação da eternidade no agora e, quão mais profunda for a participação da vida divina na história, mais segurança de participação na eternidade é concedida ao ser humano (Stone, 2009, p. 219).

Retomando a interpretação e o uso que o socialismo religioso faz da teoria marxista, é importante dizer que, em sua interpretação histórica, Marx considerava a sociedade sem classes como o verdadeiro começo da história, entendendo tudo o que veio antes dessa realização como pré-história caracterizada pela autoalienação do ser humano (Tillich, CM, p. 92). Isto é, o verdadeiro processo histórico é o que Marx chama da transição do comunismo primitivo para a sociedade sem classes, pois, até aqui, a história da humanidade deve ser entendida como a história da luta de classes. Isso também encontra analogia na tradição profética do cristianismo que interpreta a história como tendo um único processo e um único objetivo, embora o faça em uma *expectativa* pela manifestação da realidade transcendente na história. Por isso, se para o cristianismo o símbolo do paraíso é trans-histórico, para o marxismo, o símbolo do comunismo primitivo é histórico.

Por outro lado, Tillich também considera que “os movimentos socialistas religiosos nunca aceitaram o marxismo indiscriminadamente e sem séria crítica” (Tillich, MSC, p. 267). Como exemplo, pode-se citar que, para Marx, a consciência do proletariado acerca de sua

própria realidade é o que possibilita a mudança de curso da história, exemplificado no marxismo através do símbolo do destino histórico. Diferentemente desta perspectiva, o socialismo religioso compreende que o significado último da história não pode ser descoberto se não for mantido seu elemento transcendente. Por isso, mais do que uma interpretação histórica da história, o socialismo religioso oferece uma interpretação profética da história em que se fazem presente a análise marxista da sociedade burguesa, a crítica contra os poderes de dominação e o símbolo da *expectativa* que une o elemento transcendente às possibilidades autônomas das lutas individuais e coletivas. Por isso, a presença do elemento transcendente não significa que o socialismo religioso ignore a necessidade de consciência e ação do proletariado, pelo contrário. Higuier (2017, p. 228) afirma que “a consciência que a massa proletária tem, do seu destino como sujeito histórico emergente, só será despertada por um socialismo explicitamente religioso”. Isto é, apenas o socialismo religioso, através da dinâmica do *princípio socialista*, possui o poder e a capacidade para unir os elementos transcendentais e imanentes na manifestação do socialismo, pois ele é “uma tentativa de unir o radicalismo e o transcendente da perspectiva religiosa com a concretude de uma vontade imanente de transformação”¹⁴⁸ (Tillich, RS, p. 174). Em linguagem metafórica, poderia se dizer que a demanda apresentada pelo socialismo é um trabalho de “quatro mãos”, isto é, a soma da ação divina através da irrupção na história e o engajamento político-social como resposta humana através dos grupos revolucionários conscientes de sua situação proletária. Isso porque, em contraste ao marxismo dogmático, o socialismo religioso assume a realidade de sua atitude profética, considerando profetismo como a unidade da moralidade religiosa e da metafísica na história. Por isso, o socialismo religioso assume a consciência do *kairos* para descrever sua visão profética na história através do momento realizado no tempo em que o presente e o futuro, o sagrado que é dado e o sagrado que é exigido, se encontram de forma a possibilitar o surgimento de uma nova criação realizada em resposta à demanda apresentada (Tillich, DS, p. 329). Assim, o sacramental e a atitude crítica estão unidas na consciência do *kairos*, no espírito do profetismo. Sobre isso, Tillich afirmou que:

O socialismo religioso, se quiser continuar a ter sentido e poder, não pode se transformar numa justificação ideológica das atuais democracias, nem num idealismo progressivo ou num sistema de harmonia autônoma. A presente situação resultou nessas ideias. O socialismo religioso dentro do espírito do profetismo e com os métodos do marxismo é capaz de entender e transcender o mundo atual. (Tillich, MSC, p. 274).

¹⁴⁸ (...) ein Versuch, die Radikalität und Transzendenz des Religiösen zu vereinen mit der Konkretheit eines immanenten Gestaltungswillens.

Isto é, a *expectativa* do socialismo religioso não pode ser confundida com a *expectativa* materialista da teoria marxista, ainda influenciada pelo *princípio burguês*, nem pode se submeter a se deixar reduzir a qualquer instrumental ideológico que resultaria em esvaziamento de seu poder. Mesmo as democracias, as quais Tillich considera como uma realidade que possibilita a luta por liberdade e justiça (Cf. Macgregor, 2021, p. 169-172), são fundamentadas em certos elementos ideológicos. O socialismo religioso apresenta seu poder na luta pela teonomia e na vitória sobre as forças demoníacas que geram corrupção e destruição na história e nas sociedades – ainda que essa vitória seja momentânea. Mas o socialismo religioso não pode confundir sua luta contra realidades particulares – embora em sua atitude profética ele denuncie realidades demoníacas particulares que pervertem o sagrado e fabricam ídolos, como a terra, a nação, o sangue e a raça (Higuet, 2017, p. 230). Mas sua luta é, ao mesmo tempo, intra-histórica e trans-histórica, pois ele carrega em si o poder de transcender realidades e de conceder respostas às demandas apresentadas em diferentes épocas, contextos e culturas.

Cumprida a primeira tarefa do *princípio socialista*, que é a resolução das contradições internas do socialismo, é possível, então, levantar a pergunta pelas metas e objetivos da *expectativa* para o futuro do movimento socialista. A *expectativa* por uma sociedade sem classes não significa a quebra do vínculo com os poderes de origem. Pelo contrário. Na sociedade que o socialismo deseja criar, os poderes do *solo*, do *sangue* e do *grupo social* estarão presentes. O que é exigido pela *expectativa* socialista não são normas abstratas de justiça sem qualquer vínculo com os mitos de origem, mas sim o cumprimento e a realização da própria origem. Isto é, o passado, expresso no símbolo da origem, o presente, conhecido através da análise da realidade, e o futuro, anunciado e esperado através da *expectativa*, mantêm-se intimamente correlacionados e comprometidos para a realização da nova sociedade socialista. Em última instância, para que o cumprimento da sociedade sem classes seja uma realidade possível, os meios e o fim não podem ser entendidos como coisas separadas, mas devem manter-se unidos.

Neste sentido, embora em toda sua vida tenha sido crítico do utopismo como a expectativa ilusória da chegada a um estágio da história em que as ambiguidades da vida estão superadas (cf. Tillich, TS, p. 786-790), posição adotada também pelo socialismo projetado pelo marxismo dogmático, em *A Decisão Socialista*, Tillich apresenta um horizonte em que mantém – e sustenta com argumentos – suas próprias utopias. Essa ideia pode ser endossada por uma própria afirmativa proferida por Tillich ao final de sua vida, quando concluiu que a “a utopia não é algo que pode ser eliminado, mas algo que perdura enquanto o ser humano

durar”¹⁴⁹ (Tillich, PU, p. 126). Embora não demonstrasse tanto otimismo quanto à possibilidade de uma aliança, a esperança de uma união entre o proletariado e as classes médias que não tomaram consciência de sua situação proletária caracteriza-se como uma utopia longe de uma possibilidade tangível, como a história continua a demonstrar. A possibilidade de efetivação de uma sociedade sem classes tampouco parece próxima de se efetivar em qualquer contexto geográfico ou histórico. Mesmo a crença de que seria possível ao socialismo, como movimento histórico, superar por completo suas próprias ambiguidades e contradições não escapa de certo grau de utopia. Por outro lado, talvez seja importante que certa dimensão de utopia seja preservada se a palavra “utopia” puder ser considerada como aquilo que coloca o ser humano, individualmente ou em grupo, em movimento e ação. Há também uma dimensão religiosa na utopia que se manifesta em proximidade com o sonho no sentido de uma realidade desejada e esperada. Por isso, muito embora o utopismo como atitude dogmática e esperança milagrosa deva ser rejeitado, a utopia como meta e objetivo no horizonte deve ser preservada, pois ela tem seu fundamento no próprio ser humano (Tillich, PU, p. 126).

A utopia de Tillich, também imbuída de certo romantismo, lhe dizia que o socialismo não poderia obter vitória sem o apoio dos agressivos grupos preparados para realizar sacrifícios de caráter último e sem o apoio de indivíduos extraordinariamente poderosos (Tillich, DS, p. 383). Neste sentido, Higuete considera que a esperança pelo Reino de Deus exige fidelidade à inquietude, isto é, ao desejo ardente pela revolução radical e permanente (Higuete, 2017, p. 226). Mas, no socialismo religioso, diferentemente da expectativa marxista imbuída de certo utopismo, o elemento transcendente é fundamental para que a verdadeira paixão – a paixão infinita, como conceituada por Kierkegaard – possa conduzir o ser humano à autotranscendência e à ação histórica pela transformação da sociedade. Não se trata, entretanto, de um elemento transcendente que desce para conduzir o povo ou a igreja para outro lugar, como certos seguimentos do cristianismo esperam, pois, no socialismo religioso, “o salvador não vem de cima, mas identifica-se totalmente com a massa” (Higuete, 2017, p. 229). Isto é, a irrupção do divino na história se dá em um ato de esvaziamento a fim de que haja identificação e simbiose entre o transcendente e o imanente, de forma que já não seja possível discerni-los separadamente. Por isso, o socialismo religioso é, ao mesmo tempo, a declaração de uma “insatisfação com as interpretações progressista, utópica e transcendental da história (e a rejeição dos tipos não-históricos)” (Tillich, TS, p. 789-790), mas não como

¹⁴⁹ (...) utopia is not something that can be eliminated but something that endures as long as man endures.

negação, e sim como soma e superação de tais perspectivas a partir do profetismo histórico do socialismo identificado no símbolo da *expectativa*.

Assim, os objetivos do socialismo religioso são os mais realistas possíveis e, por isso, ele não espera por uma perfeição final, mas sim por manifestações históricas do bem que se manifestam em atos de amor, verdade e experiência religiosa, ao mesmo tempo em que combate maléficas deformações históricas particulares (Stone, 2019, p. 219). Através da *expectativa*, o socialismo religioso tem como exigência, ainda, a expansão do proletariado para além dos grupos de vanguarda. Para Tillich, diferentes grupos portadores de história carregam em si a possibilidade de resistência e rompimento com o liberalismo próprio do *princípio burguês*, na esperança de criação de um novo futuro. Essa tarefa é fundamental pois, como Tillich alertou aos socialistas de seu tempo, o socialismo precisa retomar os poderes de origem (Taylor, 2015, p. 149), rejeitando as forças de origem que se tornaram burguesas, a fim de que possa reconstruir o sentido das origens e conceder um poder de *expectativa* que possa reparar a situação do proletariado em um sentido mais amplo. Essa tarefa representa a humanização do proletariado, pois:

A verdadeira humanidade é efetiva apenas na forma de um protesto contra a alienação e, como é pelo proletariado que esse protesto é mais poderoso, esse grupo tem um duplo papel: é o lugar da mais profunda alienação e, ao mesmo tempo, o protesto da verdadeira humanidade contra essa alienação. O proletariado é tanto o redentor quanto o mais necessitado de redenção.¹⁵⁰ (Tillich, CM, p. 90-91).

Tal afirmação de Tillich reafirma a necessidade de valorização do símbolo da *expectativa* através do qual o proletariado concebe um novo sentido das origens (passado) em um resgate de sua humanidade, ao mesmo tempo em que projeta (futuro) sua libertação mais profunda contra a dominação da burguesia que gera sua própria alienação. Trata-se de um impulso socialista que traz ao proletariado alívio do sofrimento material e o desejo por algo incondicionalmente novo que, necessariamente, passa pela reconstrução dos símbolos e pensamentos ligados à origem. É uma *expectativa* que revela novas possibilidades para o futuro a partir da manifestação do *kairos* na história que, por sua vez, possibilita o surgimento de um novo horizonte através da revelação como poder da graça divina.

¹⁵⁰ True humanity is effective only in the form of a protest against estrangement, and since it is by the proletariat that this protest is most powerfully set forth, that group has a dual role: it is the locus of the deepest estrangement and at the same time the protest of true humanity against that estrangement. The proletariat is both the redeemer and the one most in need of redemption.

3 AS DIMENSÕES DEMONÍACO-RELIGIOSAS DO NAZISMO

A burguesia acomoda-se muito bem com as ditaduras. Quando sente que as instituições democráticas podem contestar sua hegemonia, a burguesia aceita, pede ou constitui um sistema ditatorial.
José Comblin

O socialismo é, para Tillich, uma manifestação profética que emerge da situação do proletariado. Desta forma, como observado no capítulo anterior, ele possui também um elemento religioso na medida em que compreende a sociedade burguesa como o resultado de uma ambiguidade anterior que resulta no mal e na ganância enraizados no coração humano. Além disso, o socialismo, unido à sua profundidade religiosa, apresenta sua esperança não apenas no progresso advindo do desenvolvimento histórico em si, mas na possibilidade de um horizonte criativo anunciado e proporcionado pelo *kairos*, a irrupção do divino na história. O *princípio socialista*, em sua dimensão profética, foi o que conduziu Tillich ao enfrentamento contra a tirania nazista e lhe concedeu coragem para permanecer em oposição mesmo após as sanções e perseguições que sofreu.

Assim, este capítulo, dedica-se a analisar os elementos religiosos – especialmente em sua deturpação idolátrica e consequência demoníaca – presentes no movimento nazista. A primeira parte será dedicada à análise do conceito de religião de Tillich que, muito provavelmente, se apresenta como o conceito mais central e fundamental de seu pensamento e da construção deste. Contudo, por uma questão metodológica, o foco da discussão estará na distinção entre religião e idolatria, uma vez que uma análise aprofundada do conceito de religião em Tillich resultaria, por si só, numa extensa discussão textual. É importante destacar que Tillich concebe a religião como *preocupação última* e a entende como a apreensão da consciência humana pelo incondicional. Assim, a primeira seção do presente texto se propõe a analisar o conceito de religião de Tillich em profundo diálogo e relação com os demais conceitos desenvolvidos por ele, como fé – como o estado em que se é tomado pelo incondicional – e idolatria – como a apropriação indevida do infinito por parte daquilo que é finito.

Além disso, o texto também se dedicará à análise sistemática dos elementos religiosos presentes no fascismo nazista que acabaram por lhe conceder poder e legitimidade para conduzir a Alemanha e a Europa à desintegração e (auto)destruição. Observaremos o uso de símbolos, mitos e linguagens, bem como a apropriação dos poderes de origem apontados e identificados por Tillich em *A Decisão Socialista*. Assim, o capítulo procura analisar o

nacionalismo da Alemanha nazista em sua dimensão religiosa como expressão idolátrica e distorcida da *preocupação última* tal como concebida por Tillich, gerando consequências profundamente mortais e destrutivas.

Na terceira seção, analisaremos os elementos históricos que marcaram o relacionamento do nazismo com o cristianismo e as igrejas na Alemanha, a tentativa de Hitler e do governo nazista de promover uma *Igreja Nacional do Reich* a partir de alianças estabelecidas com importantes lideranças das igrejas e do movimento popular dos cristãos alemães que concederam importante sustentação ao governo. Ainda que de forma panorâmica, destacaremos também o uso do paganismo e da retomada dos antigos mitos nórdicos para a construção do ideário divino que o nazismo reivindicava para si.

Posteriormente, será apresentada a discussão entre Tillich e seu antigo amigo e colega de estudos Emanuel Hirsch, que acabou por tornar-se grande apoiador e incentivador do nazismo, concedendo, inclusive, interpretação teológica que legitimasse o governo de Hitler como manifestação e resposta divina para o povo alemão. Hirsch nutria um profundo sentimento nacionalista e possuía, em seu sistema, categorias de pensamento muito similares àquelas que Tillich elaborou na teorização do socialismo religioso. Embora tenha sido uma questão secundária, a autoria das categorias foi um dos temas de debate entre os teólogos. Para Tillich, o problema maior estava centrado na consagração que Hirsch concedeu ao nazismo e à identificação quase absoluta que ele promoveu entre o Nacional-Socialismo e a realidade do Reino de Deus. Assim, o debate também se constitui como uma interpretação sobre a *Doutrina dos Dois Reinos* de Lutero, uma vez que ambos eram teólogos de tradição luterana.

Na última seção serão apresentados outros enfrentamentos de Tillich ao nazismo, à tirania e ao sistema capitalista. Mesmo tendo se mudado para os Estados Unidos, Tillich não cessou sua oposição e seu enfrentamento ao que considerava uma autodestruição de seu próprio povo. Além disso, seu engajamento humanitário em busca da paz e da compaixão à causa dos judeus também será destacada, bem como os sermões que proferiu entre 1942-1944 e que foram transmitidos clandestinamente na Europa, via rádio, pelo governo norte-americano, com quem passou a colaborar. Assim, a intenção deste capítulo é apresentar como o socialismo religioso de Tillich conduz, essencialmente, ao enfrentamento contra toda forma de tirania, de totalitarismo e de manifestação demoníaca quer sejam advindas das instituições religiosas, sociais ou políticas. O nazismo, na medida em que usurpou de elementos divinos e da realidade do incondicional, se transformou em realidade geradora de morte e destruição.

Desta forma, Tillich encarnou o espírito profético do socialismo no qual acreditava e ao qual se dedicou a elaborar teoricamente.

3.1 Religião, Idolatria e Fé

Paul Tillich apresenta um conceito substancial de religião que fundamenta toda a estrutura de seu pensamento. Contudo, embora seu conceito de religião apareça como o ponto central de sua filosofia da religião, a compreensão de Tillich passou por transformações desde seus primeiros escritos, até atingir seu ponto de consistência em meados da década de 1920. Embora muitas vezes tenha sido impreciso no uso do termo, Tillich distinguiu seu conceito de religião entre dois sentidos básicos, a saber: “religião” como uma característica penetrante do espírito humano em direção ao incondicional, e “religião” como uma esfera da cultura humana entre outras. Já em seu esboço de 1913 de uma Teologia Sistemática, pode ser encontrada a distinção entre o “princípio religioso” universal e a “função religiosa” concreta (Clayton, 1987, p. 14-15).

Em *Sobre a ideia de uma Teologia da Cultura*, sua preleção de 1919 proferida na Sociedade Kantiana de Berlim, onde estabelece sua primeira concepção sobre a relação entre religião e cultura, Tillich definiu “religião” em um sentido abrangente como a experiência do incondicional em todas as coisas condicionadas. Essa compreensão aparece em outros textos, como em um artigo do mesmo ano intitulado *Cristianismo e Socialismo I*¹⁵¹, onde Tillich sugeriu ainda que essa experiência do incondicional é ela mesma incondicionada, ideia que reafirmou anos mais tarde no texto *Dois Tipos de Filosofia da Religião* considerando que “a consciência do incondicional é em si incondicional”¹⁵² (Tillich, TC, p. 23).

Já em 1922, Tillich progrediu em sua formulação referindo-se à religião como a experiência do incondicional e passou a defini-la como a apreensão ou o direcionamento para o incondicional no, e através do condicionado. Essa compreensão se aproxima mais da definição madura que o conceito viria a alcançar em seu pensamento, mas ainda apresentava suas limitações. Em suas *Palestras Dogmáticas*¹⁵³ (1925-1927), o conceito de religião de Tillich é definido nos termos de uma atitude intencional da consciência, e parece ser a partir daqui que tal conceito encontra densidade para se sustentar em seus escritos das próximas

¹⁵¹ Christentum und Sozialismus I.

¹⁵² (...) awareness of the Unconditional is itself unconditional.

¹⁵³ Dogmatik-Vorlesungen.

décadas. Também em 1927, no texto *Realismo Crente*¹⁵⁴, é que Tillich passa a falar da religião como o estado de sermos apreendidos pela própria realidade incondicional, e não mais de nossa apreensão do incondicionado. Em seu ensaio do ano seguinte, *Sobre o Realismo Crente*¹⁵⁵, Tillich foi enfático em afirmar que “não há caminho para o poderoso incondicional. Ele nos apreende quando e onde quiser”¹⁵⁶ (Tillich, UGB, p. 205), isto é, a direção pertence ao incondicional e não pode ser conquistada por esforços nem mesmo por qualquer intenção ou criação humana. Essa compreensão aproxima Tillich da teologia de Lutero e de seu conceito de salvação pela graça.

Desta forma, a expressão inicialmente formulada por Tillich para definir a religião nestes textos da segunda metade da década de 1920¹⁵⁷, em alemão, é concebida como *das, was uns unbedingt angeht*, que em tradução literal significaria “aquilo que nos preocupa incondicionalmente”. Contudo, essa aparente reviravolta na elaboração do conceito de religião apresenta mais uma mudança de perspectiva do que uma modificação conceitual. Tal formulação reforça a noção de que, para Tillich, a religião é compreendida como uma dimensão passiva, isto é, como um estado em que se é tomado por uma realidade outra, e não como uma produção ou projeção humana. Ela demonstra ainda que o resultado da consciência humana do incondicional é compreendido tanto em uma perspectiva objetiva (“*das, was...*”/aquilo que) como subjetiva (“*...uns unbedingt angeht*”/nos preocupa incondicionalmente). Já em seu período norte-americano, o termo foi traduzido para o inglês como *ultimate concern*, que não transmite com a mesma profundidade o conceito tal como elaborado no alemão, uma vez que *das, was unbedingt angeht* combina o subjetivo e o objetivo sem confundir os dois, e *ultimate concern* se demonstra como uma expressão aparentemente ambígua. Assim, embora em língua portuguesa comumente se utilize o conceito como *preocupação última*, deve-se destacar o caráter passivo da formulação em alemão – entretanto não no marco de uma perspectiva subjetivista (Gross, 2013, p. 64) – que apresenta a religião como um estado em que se é tomado por aquilo que nos preocupa incondicionalmente e não como uma produção ou projeção humana.

Uma vez compreendida a complexidade e a profundidade do conceito de religião desenvolvido por Tillich, torna-se necessário destacar que este deve ser compreendido em direta relação com a sua compreensão de fé (Gross, 2013, p. 63), a qual ele define como “estar

¹⁵⁴ Gläubiger Realismus.

¹⁵⁵ Über gläubigen Realismus.

¹⁵⁶ Es gibt aber keinen Weg zum unbedingt Mächtigen. Es ergreift uns, wann und wo es will.

¹⁵⁷ Como *Religionsphilosophie*, de 1925.

incondicionalmente tomado por aquilo que nos preocupa”¹⁵⁸ (Tillich, DF, p. 1). Exatamente por isso é que a religião, para Tillich, é o direcionamento da consciência intencional em direção ao incondicional. Pois a “religião não é um sentimento; é uma atitude do espírito em que elementos práticos, teóricos e emocionais estão unidos para formar um todo complexo”¹⁵⁹ (Tillich, WIR, p. 160).

A fé, como o estado de estar tomado pelo que nos toca incondicionalmente, se caracteriza como um ato da pessoa como um todo e se realiza no centro da vida pessoal e todos os demais elementos desta participam da conjuntura do ser (Tillich, DF, p. 4). Como um ato da pessoa toda, a fé participa da dinâmica da vida pessoal. Assim, ser tocado incondicionalmente é estar tomado pelo incondicional. Se Kierkegaard¹⁶⁰ entendeu a fé como “paixão infinita” (Tillich, TS, p. 29), Tillich, em termos parecidos, a compreendeu como paixão pelo infinito ou preocupação incondicional de validade última. Por isso, fé é estar tomado pelo incondicional ou daquilo que o ser humano experimentou como incondicional, de validade última (Tillich, DF, p. 9).

Desta forma, a profundidade da relação entre os conceitos de religião e fé no pensamento de Tillich se tornam explícitas. Como em *A Coragem de Ser*, quando afirma que “religião é o estado do ser apoderado pela potência do ser-em-si” (Tillich, CS, p. 122). Neste texto, Tillich afirma que a aceitação da angústia é, ao mesmo tempo, fé e limite da coragem do próprio ser. Por isso, o elemento absoluto da *preocupação última* do ser humano exige essa intensidade absoluta, essa paixão infinita que coloca o ser em contato com seu fundamento e sua origem. Do encontro com seu fundamento, o ser-em-si, nasce a coragem. Por isso, se fé é o estado de ser apoderado pela potência do ser-em-si, então é possível dizer que há fé no encontro com o Deus pessoal. Neste sentido, a coragem de ser é uma expressão de fé e, por sua vez, fé é a experiência desta potência (Tillich, CS, p. 134). Assim, o ato de coragem movido por uma “paixão pelo infinito” leva o ser a arriscar sua própria vida, e essa paixão o leva a considerar algo na vida pelo qual se deve dar a própria vida. Aqui está presente a *preocupação última* que, para Tillich, é uma questão existencial, isto é, uma questão do ser e do não-ser. E como uma questão existencial, a fé conduz o ser humano para além das preocupações preliminares e o coloca em dedicação total àquilo que ele identifica como

¹⁵⁸ (...) the state of being ultimately concerned.

¹⁵⁹ Religion is not a feeling; it is an attitude of the spirit in which practical, theoretical, and emotional elements are united to form a complex whole.

¹⁶⁰ Como leitor de Kierkegaard, Tillich coloca o elemento absoluto da *preocupação última* do ser humano como algo que exige intensidade absoluta, uma paixão infinita que coloca o ser em direção àquilo que é ou se torna em *deus* para ele. (Cf. Tillich, DF, p. 9).

último, infinito e incondicional. Por isso a religião é a manifestação do ser-em-si no impulso infinito do finito em busca de transcender a si mesmo (Tillich, TS, p. 200). Trata-se de uma questão de paixão e interesses infinitos, transformando o ser humano em objeto sempre que ele tenta transformar em objeto essa *preocupação última*. Por este motivo, Tillich evita termos como “o último”, “o incondicional”, “o universal”, “o infinito” etc. e fala da preocupação que é última, incondicional, total e infinita (Tillich, TS, p. 29).

Ainda, é importante ressaltar que Tillich considera que mesmo as preocupações que não sejam urgentes, isto é, que não sejam imprescindíveis para a vida de um indivíduo ou uma comunidade, podem se transformar em objeto de *preocupação última* de acordo com a importância e o sentido que recebem. Quando isto acontece, a preocupação em foco exige dedicação total por parte daquele que aceita a sua exigência e lhe promete realização perfeita. Este é o caso quando, por exemplo, um povo faz da vida e do crescimento da nação sua *preocupação última*, que lhe exige sacrifício de todas as coisas como prosperidade econômica, bem-estar, saúde, família, justiça e humanidade. Contudo, ainda que subjetivamente qualquer coisa possa se tornar em *preocupação última* para o ser humano, nem tudo para Tillich pode ser concebido na legitimidade de uma *preocupação última*. Pois, para ele, “[...] religião é estar preocupado de forma última por aquilo que é e deveria ser nossa *preocupação última*. Isso significa que fé é o estado de estar tomado por uma *preocupação última*, e Deus¹⁶¹ é o nome para o conteúdo desta preocupação”¹⁶² (Tillich, TC, p. 40). Assim, Tillich estabelece uma dimensão normativa para sua compreensão sobre o conceito de religião a fim de que nenhuma realidade que não seja verdadeiramente pertencente do incondicional, ou manifesto a partir deste, possa ser compreendida como tal. Essa perspectiva normativa evita que qualquer objeto possa ser legitimamente identificado como religião, pois, se tudo pudesse ser religião, nada seria verdadeiramente religião.

Neste sentido, uma distorção da realidade que leva à reivindicação da divindade sobre uma base finita ou, nos termos de Tillich, a elevação de um elemento da finitude à condição de poder e sentido infinito, caracteriza sua definição de idolatria. Isto é, a idolatria se manifesta na apropriação indevida da ultimidade por parte daquilo que é finito, pois, “nada que por sua própria natureza é finito pode, com razão, tornar-se uma questão de *preocupação última*”¹⁶³ (Brown, 1965, p. 25). Tal distinção é importante do ponto de vista normativo do

¹⁶¹ Aqui Deus deve ser compreendido como o símbolo do incondicional.

¹⁶² (...) religion is being ultimately concerned about that which is and should be our ultimate concern. This means that faith is the state of being grasped by an ultimate concern, and God is the name for the content of the concern.

¹⁶³ Nothing which by its very nature is finite can rightly become a matter of ultimate concern.

conceito como estabelecido por Tillich. Pois, ao falar de *preocupação última*, falamos do que de fato é e possui o caráter transcendental de ultimidade – e ultimidade significa “nada finito”. Se falamos do que é finito e se revestiu de ultimidade, já não falamos de *preocupação última*, mas de idolatria.

De fato, tal como concebeu Tillich, não se pode falar de qualquer realidade, projeção ou produção humana nos termos de uma *preocupação última*, ainda que estas tenham sido, intencionalmente ou não, revestidas de ultimidade. Pois, se uma realidade finita é consagrada e transformada em *deus* para o ser humano, então adentramos na dimensão idolátrica. Por isso, ao falar do que é finito e reveste-se do infinito, já não podemos falar de *preocupação última*, mas de idolatria, cuja consequência será sempre destrutiva e desintegradora. Todas as preocupações humanas com as coisas finitas serão sempre preliminares e jamais últimas. O que é verdadeiramente último só se dá na atitude do incondicional em relação ao ser humano, e nunca do contrário. Por isso, absolutamente nada do que é finito pode simplesmente tornar-se último.

Para Gross, “a definição de religião é um procedimento de abstração reflexiva. Na realidade, a cultura apresenta uma dimensão que sempre é religiosa, quer se expresse socialmente como um sistema explicitamente religioso, quer não” (Gross, 2013, p. 65). Isto é, a dimensão religiosa é expressa pelas formas culturais, ainda que tais formas sejam demoníacas e, portanto, destrutivas e autodestrutivas. E, uma vez que em cada expressão cultural as formas divinas e demoníacas se apresentam misturadas, conseqüentemente também nunca pode ser afirmada uma simples identificação entre religião e cultura, mas ela sempre se apresenta de forma ambígua.

Contudo, a fé idólatra ainda é fé como um ato central da pessoa. E se a fé idólatra se constitui como fé, ainda que em uma distorção com conseqüências destrutivas, aquilo que o ser humano faz de sua *preocupação última* é, para ele – e em sua perspectiva –, de fato sua religião. A grande questão paradoxal presente nesta discussão é que o idólatra não sabe que é idólatra. Isso pode ser mais bem compreendido nos termos de uma subjetividade psicológica. O idólatra se realiza no objeto de sua *preocupação última* e faz deste seu objetivo de vida. A fé idólatra tem sempre conseqüências destrutivas pois leva à perda do centro da essência e à destruição da pessoa enquanto pessoa – porque esse finito destrói outros finitos. Mas, no momento em que se encontra apoderado por tal fé, ainda que idólatra, o ser humano não se dá conta da desintegração produzida em si mesmo e ao seu redor. Este é, para Tillich, o ponto em que o caráter ambíguo da religião se torna mais visível e perigoso, pois “o perigo da fé é

a idolatria, e a ambiguidade do sagrado resulta de sua possibilidade demoníaca”¹⁶⁴ (Tillich, DF, p. 16). Além disso, o conceito de religião tal como elaborado na língua alemã, *das, was uns unbedingt angeht*, concebe essa ambiguidade na dinâmica relação entre a objetividade e a subjetividade presentes no termo. Isto é, a *preocupação última* pode ser reconhecida como legítima quando ela se trata de um direcionamento do incondicional que nos toma e nos toca incondicionalmente (isto é, em caráter passivo). Por outro lado, sempre que uma preocupação é concebida como última de forma objetivamente intencional, a partir de uma produção ou realidade humana de caráter finito, se trata de uma falsificação da *preocupação última*; isto é, uma preocupação que não é legitimamente última, mas idólatra.

Sobre tais possibilidades de distorções da fé, pode-se retomar a consideração de Stenger de que:

Muitos conteúdos da fé podem ser ultimatoss falsos ou formas de idolatria, elevando uma realidade preliminar finita ao caráter último. A fé idólatra ainda é fé, ainda é preocupação última como uma experiência livre, extática e promissora, mas Tillich argumenta que a fé idólatra irá gerar uma pessoa existencialmente perturbada ao invés de centrar e unir sua personalidade. Ambos os lados da fé – o subjetivo e o objetivo – estão sujeitos a distorções, às vezes com consequências desastrosas para os indivíduos. ¹⁶⁵ (Stenger, 2009, p. 95).

Isto é, a idolatria não tem continuidade. Ela pode estar carregada de paixão e exercer poder integrador. Ela pode curar e levar a personalidade à unidade. Mas a base dessa integração é muito estreita. A fé idólatra desmorona mais cedo ou mais tarde, e a miséria existencial se torna pior do que antes. Aquela área limitada da realidade que se elevava à categoria de incondicional é atacada em nome de outras preocupações finitas. Tillich vê no movimento do nacionalismo religioso da Alemanha nazista, o melhor exemplo para ilustrar o conceito de idolatria (Cf. Tillich, TS, p. 30-31). Por outro lado, a fé idólatra ainda é fé que pode conduzir à paixão, à criatividade e à entrega absoluta do ser humano àquilo pelo qual ele está disposto a sacrificar-se. Mesmo que essa dimensão criativa tenha prazo de validade.

¹⁶⁴ (...) the danger of faith is idolatry and the ambiguity of the holy is its demonic possibility.

¹⁶⁵ Many contents of faith can be false ultimatoss or forms of idolatry, elevating a finite preliminary reality to ultimacy. Idolatrous faith is still faith, still ultimate concern experienced as free, ecstatic and promising fulfilment, but Tillich argues that idolatrous faith will disappoint a person existentially, disrupting rather than centring and uniting the personality. Both sides of faith - the subjective and the objective - are subject to distortion, sometimes with disastrous consequences for individuals (or occasionally, even for groups).

Assim, como no caso do nacionalismo religioso alemão, cedo ou tarde, a fé idólatra há de revelar sua natureza demoníaca, produzindo profunda destruição e desintegração.

Também é importante ressaltar que a definição do conceito de “sagrado” de Tillich é, em partes, uma herança indireta de Rudolf Otto, a quem Tillich substituiu na Universidade de Marburg em 1924. Otto definiu que o sagrado é composto por elementos racionais e irracionais, sendo o aspecto irracional caracterizado pelo sentimento de temor e fascínio. Para Tillich, a experiência do ser humano com o sagrado pode ser entendida a partir da experiência do infinito, pois o coração humano procura o infinito e nele vê sua própria realização. E, ao mesmo tempo em que busca alcançar o infinito, também se dá conta da distância infinita entre o infinito e sua própria finitude. Por isso o sagrado é essencialmente um “mistério” ao ser humano que o recebe apenas por revelação deste. Assim, como Tillich afirmou, aquilo que toca incondicionalmente o ser humano se torna sagrado para ele e “o sagrado pode aparecer como criativo ou destrutivo. Seu elemento fascinador pode ser criativo e destrutivo (referindo-nos novamente ao caráter fascinante da idolatria nacionalista)”¹⁶⁶ (Tillich, DF, p. 14). Por outro lado, também a perversão do sagrado possui um lado criador e outro destruidor. Essa ambiguidade divino-demoníaca proporciona a manifestação do aspecto divino na vitória das possibilidades criadoras sobre as destruidoras na dimensão do sagrado, ao passo que, inversamente, o demônico representa a vitória do aspecto destruidor sobre os elementos criativos, pois, muito embora o demônico também incorpore a dimensão criativa, ele cria apenas para potencializar seu poder de destruição.

Assim, a idolatria como distorção se apresenta como uma manifestação demoníaca da fé. Isto é, há na realidade criada pela idolatria a forma da união entre o poder criativo e o destrutivo. Por isso, o demônico como poder manifesto determina o grande destino que destrói todas as formas existentes, levando a personalidade além dos limites de sua forma dada para criações e destruições. Ele é marcado pela dimensão destrutiva, mas em princípio indica a construção de um novo tempo, usurpando-se do *kairos* – a irrupção do divino na história ou a manifestação do incondicional no tempo presente. Assim, mesmo que sua verdadeira intenção seja a destruição, sua primeira atitude manifesta potencialidades criativas e muitas vezes utópicas. Também as formas culturais expressam o sentimento religioso presente em determinada cultura, ainda que o sentido de ultimidade tenha sido concedido por uma fé idólatra. O demônico, como participante do sagrado, também manifesta uma preocupação

¹⁶⁶ The holy can appear as creative and as destructive. Its fascinating element can be both creative and destructive (referring again to the fascinating character of the nationalistic idolatry) (...).

religiosa e, uma vez que “a religião é a direção do espírito em direção ao significado incondicional, a cultura é a direção do espírito em direção às formas condicionadas”¹⁶⁷ (Tillich, RP, p. 141), uma fé idólatra será responsável pela manifestação de uma cultura igualmente distorcida e destrutiva; uma cultura demoníaca, tal qual o nazismo emergiu como um produto da cultura alemã no século vinte.

3.2 O nacionalismo religioso nazista como expressão de fé idólatra

Como afirmado, forças extremas de nacionalismo servem como modelo para expressar o que Tillich compreende como idolatria. Isso porque “tudo o que é uma questão de preocupação incondicional é transformado um deus. Se a nação é a preocupação última de uma pessoa, então o nome dessa nação se torna um nome sagrado e a nação recebe qualidades divinas que em muito excedem a realidade de ser e do propósito da nação”¹⁶⁸ (Tillich, DF, p. 32). Neste caso exemplificado, o *deus* do povo é a nação, em um sentido idólatra, que acaba demonstrando seu caráter demoníaco quando explicita a exigência incondicional levantada por uma *preocupação última*.

Essa afirmação é fundamental para que seja possível entender por que a dimensão demoníaca não é rejeitada de forma imediata ao irromper no tempo. A presença do demônico na sociedade não é encontrada no caos absoluto, mas na forma mais elevada e simbólica de uma época e é assim que ela adquire poder. O objeto da destruição demoníaca é a personalidade socialmente conectada e o contexto social que ela carrega. A presença da deturpação demoníaca quer no Estado, na igreja ou na economia, pode ser percebida onde a santidade dessas formas sociais é abusada destrutivamente de forma que a consequência mais evidente seja a autodestruição, isto é, o abalo da crença em sua própria santidade.

No texto de 1926 onde discutiu o conceito do demônico, Tillich fundamenta uma crítica ao sistema capitalista ao analisá-lo como uma manifestação demoníaca presente em seu próprio tempo. Mas além do demônio capitalista da economia autônoma, ele identifica também o demônio do povo soberano, o nacionalismo¹⁶⁹. Para ele, o nacionalismo anunciado

¹⁶⁷ Religion ist Richtung des Geistes aufden unbedingten Sinn, Kultur ist Richtung des Geistes aufdie bedingten Formen.

¹⁶⁸ (...) everything which is a matter of unconditional concern is made into a god. If the nation is someone's ultimate concern, the name of the nation becomes a sacred name and the nation receives divine qualities which far surpass the reality of the being and functioning of the nation.

¹⁶⁹ Talvez seja interessante destacar que na data de publicação desse texto, o nazismo ainda se encontrava em ascensão e não havia conquistado o poder absoluto na Alemanha. Aliás, é na década de 1920, período em que Tillich desenvolve estas reflexões, que o Partido Nacional-Socialista começa a conquistar seu

pelo nazismo, que ganhava força na Alemanha no começo do século XX, procurava criar uma consciência de identificação através do “sangue”, ao mesmo tempo em que concedia caráter sagrado e dignidade cultural a todas as coisas nacionais.

Os poderes de origem foram fortemente utilizados para a consolidação do domínio nazista. A *origem de sangue*, por exemplo, foi apropriada através da noção de pureza e superioridade da raça ariana. Essa superioridade foi argumentada através de narrativas mitológicas que ligavam a raça ariana aos personagens heroicos das antigas histórias alemãs, transmitindo também uma ideia de conexão com a realidade divina. O *solo* recebeu uma consagração imediata através de todo o significado do território alemão, assim como o *domínio do espaço*. O *sacerdócio* foi utilizado através da aliança que Hitler estabeleceu com as igrejas cristãs e com a apropriação que passou a fazer de símbolos cristãos, proporcionando uma mistura de elementos próprios do cristianismo com outros advindos do paganismo resultando no cristianismo positivo. Tudo isso visando a futura criação da *Reichskirche* – a *Igreja Nacional do Reich*. O *movimento cíclico*, por sua vez, objetivava o retorno às supostas glórias do passado que eram também lembradas, reinventadas e recontadas através de mitos narrativos, sempre retomando a pergunta “De onde?” com certa dosagem de moral, buscando também um vínculo com o passado. Este elemento adquiriu mais força através da influência da face conservadora do romantismo político que defende os resíduos espirituais e sociais do vínculo de origem contra o sistema autônomo, buscando a restauração das formas passadas. Por outro lado, a *santidade do ser* foi utilizada como forma de consagração do ser ideal – o homem alemão, de raça ariana, no auge de sua força e nobreza – evidenciando a influência da face revolucionária do romantismo político através do estabelecimento de uma base para novos vínculos com a origem por meio de um ataque devastador ao sistema racional. Desta forma, o movimento nazista adquiriu o ápice do seu poder ao misturar as duas formas do romantismo político em sua própria construção ideológica, ao mesmo tempo em que se apropriou dos poderes de origem de forma planejada e sistemática.

Particularmente, as metáforas de Tillich para os poderes do *solo*, do *sangue* e do *grupo social*, enfatizam um enraizamento e uma conexão primária de forma que são fortemente empregadas com sentimentos nacionalistas, inculcando uma ideia de pertencimento orgânico e uma idealização de comunidade imaginada. O ideal de uma nação cultural e racialmente homogênea é contrastada pelo nazismo – como expressão do romantismo político – com uma

espaço a partir das sucessivas e sistemáticas críticas que realizava à República de Weimar e em sua própria apresentação como uma via de redenção para a Alemanha.

nação decrepita, poluída pelo multiculturalismo e, especialmente, pela presença daqueles que não são “nativos” do *solo* e, por isso, não deveriam obter o direito de se tornarem parte do *grupo social*. Por isso eles são tratados como parasitas da cultura e das instituições nacionais. O mito da *origem de sangue* evoca ainda mais uma hierarquia violenta por meio da ideia de uma superioridade racial, sugerindo confrontos em um processo de seleção onde sobreviverá e triunfará o mais forte. Stone indica que:

Tillich considerava o romantismo político em sua forma nazista como um fenômeno religioso. Era uma tentativa de criar um novo sistema de significado e salvação por meio de um retorno aos mitos de origem sem indagação crítica. Era uma tentativa demoníaca de santificar a raça, o líder, o partido e o espaço, e não havia como a igreja manter sua integridade a não ser pela oposição. Ele viu a tentativa nazista de seduzir o apoio da igreja como mais um exemplo de tentativa de tornar sagrada a nova portadora de significado, a nação, obtendo a bênção da antiga portadora de significado, a igreja.¹⁷⁰ (Stone, 1980, p. 77).

Isto é, o nazismo não era apenas uma proposta política, mas também uma manifestação religiosa na medida em que evocava os poderes de origem, se apropriava dos mitos narrativos para validar sua legitimidade, e buscava pela instrumentalização da igreja a fim de revestir-se de um caráter sagrado. Desta forma, assim como o capitalismo, o objetivo do nacionalismo era a conquista, o domínio e a exploração. Por isso é que Tillich considerava o nacionalismo como a mais explícita, demoníaca e destrutiva manifestação do capitalismo. Isto é, o capitalismo levado ao extremo, às últimas instâncias da distorção da realidade e dos significados temporais na história. O objetivo deste caráter profundamente nacionalista assumido pelo capitalismo é o de gerar mais destruição. Uma vez que a nação foi elevada a termos absolutos, à categoria infinita, Tillich passou a identificar o nazismo como um nacionalismo religioso do povo alemão. Além disso, embora pareça óbvio, é importante destacar que, avaliado a partir das categorias definidas por Tillich, o nacionalismo como expressão religiosa é identificado como idolatria, uma vez que se trata de uma realidade finita elevada à ultimidade. O nacionalismo religioso é, portanto, uma expressão de fé; ainda que fé idólatra. E é a fé idólatra que concede sentido e legitimidade ao poder do demônico por ser

¹⁷⁰ Tillich regarded political romanticism in its Nazi form as a religious phenomenon. It was an attempt to create a new system of meaning and salvation by a return to myths of origin without critical inquiry. It was a demonic in its attempt to make race, leader, party, and space holy, and there was no way for the church to maintain its integrity but by opposition. He saw the Nazi attempt to seduce church support as one more example of trying to make the new bearer of meaning, the nation, holy by gaining the blessing of the old bearer of meaning, the church.

um ato central do ser humano, muito embora o caráter idolátrico fatalmente conduza à frustração existencial, à destruição e à desintegração, tanto de indivíduos quanto das massas. O demônico usurpa do poder criativo do sagrado para destruí-lo, mas ainda assim pertence ao sagrado e é, portanto, uma manifestação religiosa.

É verdade ser possível entregar a própria vida por uma causa sem que esta, de fato, se constitua como *preocupação última*. Contudo, o nazismo, como manifestação do nacionalismo religioso alemão, construiu-se a partir de elementos religiosos em profunda relação com as formas culturais presentes e expressas na Alemanha daquele tempo. Em um seminário ministrado em 1963 para alguns poucos estudantes na Universidade da Califórnia, Tillich afirmou ser possível identificar a dimensão religiosa presente no nazismo, uma vez que eles “fizeram as pessoas acreditarem em Hitler como a voz de Deus para os alemães. E (...) que o povo alemão e a raça nórdica eram os eleitos – selecionados por Deus. Esta foi uma péssima causa, uma causa demoníaca (...). Para eles, era uma questão de *preocupação última*”¹⁷¹ (Brown, 1965, p. 21).

Mais uma vez, o conceito de *quase-religião* elaborado por Tillich se torna fundamental apenas para a discussão normativa do conceito de religião. Não seria correto definir o nacionalismo religioso, a nação ou qualquer outra realidade finita dentro das categorias de legitimidade da religião tal como elaborada por Tillich – ainda que estes se tornem objeto de *preocupação última* de determinadas pessoas ou grupos. Contudo, novamente trata-se de uma questão conceitual que só é determinante na discussão teórica. Do ponto de vista prático e psicológico, o fascismo e o nazismo foram concebidos como realidades últimas por grande parte das massas. Tais pessoas encontraram nessas realidades um sentido para suas próprias vidas, uma determinada esperança na realidade – irreal – de uma manifestação divina e uma expectativa escatológica sem precedentes. Para estas pessoas, não faz sentido falar em *quase-religião*. Tão pouco elas sabem que ao elevar realidades finitas à ultimidade tornaram-se idólatras. Para elas se trata de uma questão de *preocupação última*, pois a realidade elevada à ultimidade lhes concedeu sentido. Cedo ou tarde, a destruição e a desintegração virão, mas enquanto estão apoderadas pela ultimidade idólatra, elas não se dão conta disso.

Também é essencial destacar a presença de símbolos e mitos no nacionalismo religioso nazista. Tillich considera que a linguagem da fé é a linguagem dos símbolos, como ele

¹⁷¹ (...) made people believe in Hitler as the voice of God for the Germans. And they believed that the German people and the Nordic race were the elected – selected by God. This was a bad cause, a demonic cause (...). For them it was a matter of ultimate concern. But the question of dying or not dying is very secondary.

afirmou em *Dinâmica da Fé*, sua obra tardia de 1957. Isto é, não há outra maneira adequada de a fé se expressar, pois, apenas a linguagem simbólica consegue expressar o incondicional. Mas o símbolo é pertencente à dimensão religiosa, uma vez que “eles apontam para além de si mesmos, para algo mais”¹⁷². Mas, diferentemente do sinal, o símbolo “participa daquilo para o qual ele aponta”¹⁷³ (Tillich, DF, p. 41-42). Uma outra importante dimensão do símbolo consiste no fato de que ele conduz a níveis de realidade que, não fosse por ele, permaneceriam inacessíveis. Toda arte, por exemplo, cria símbolos para uma dimensão da realidade que não pode ser acessada de qualquer outro modo. Mas “um quadro e uma poesia revelam elementos da realidade que não podem ser captados cientificamente”¹⁷⁴ (Tillich, DF, p. 42).

Os símbolos participam da tarefa religiosa de conceder profundidade aos atos criativos e, desta forma, dar sentido às formas culturais. Isto torna possível entender, também, porque o símbolo não pode ser arbitrariamente inventado, mas ele provém do inconsciente individual ou coletivo e toma vida ao se radicar no inconsciente do próprio ser.

Neste sentido, os símbolos têm importante papel na descoberta da realidade humana que é finita, mas também na possibilidade de autotranscendência a partir da função religiosa, como afirma Tillich:

Os símbolos religiosos valem-se da realidade finita para expressar a nossa relação com o infinito. Mas essa realidade finita que utilizam não é simples meio arbitrário para se chegar a determinado fim, algo que lhe seria estranho; ela participa no poder da realidade suprema a que se refere. Os símbolos religiosos têm sempre dois lados. Expressam não só a coisa simbolizada, mas também o elemento empregado nessa simbolização. (...) Se for um símbolo criado pelo acaso, pode muito bem ser substituído por outro; na verdade, nem pode ser chamado de símbolo, mas de metáfora. Esta situação aparece nas culturas secularizadas onde salvação religiosa e cura médica existem separadas. Numa cultura teônoma, a cura expressa a salvação e, conseqüentemente, pode vir a ser genuíno símbolo do poder salvador da realidade suprema. (...) O símbolo, assim, nunca é arbitrário. (Tillich, RCS, p. 89-90).

Isto é, os símbolos participam na tarefa religiosa de conceder profundidade a todo ato criativo e, portanto, de dar sentido às formas culturais. Em uma cultura teônoma, o genuíno poder do símbolo aponta para o fim da tensão com a religião. Não há motivo para se vivenciar uma cultura vazia, cujas portas permanecem fechadas e carentes de sentido sem poder responder às inquietações da vida humana. Também não há razão para se experimentar

¹⁷² (...) they point beyond themselves to something else.

¹⁷³ (...) It participates in that to which it points.

¹⁷⁴ A picture and a poem reveal elements of reality which cannot be approached scientifically.

religião sem a qualidade criativa proveniente da função cultural. A religião como *preocupação última* concede profundidade e sentido a todas as outras funções do espírito humano. Por isso os símbolos não podem ser esquecidos e seu poder não pode ser negligenciado nessa tarefa da autotranscendência. Assim, uma cultura teônoma se torna em uma cultura repleta de criatividade, profundidade e sentido, participando efetivamente e construtivamente nas dimensões da vida humana. Por outro lado, uma cultura demoníaca apresenta-se inicialmente em possibilidades criativas e cheias de sentido, mas acaba por produzir destruição e desintegração na vida humana como um todo.

Também os mitos, para Tillich, são, objetivamente, tipos particulares de símbolos que contêm em sua estrutura elementos temporais, geralmente em forma de narrativas. Por isso, toda explicação sobre a relação entre o incondicional e o mundo que não somente o objetifica, mas também o insere num encadeamento narrativo, pode ser descrita como um símbolo mítico. Desta forma, de certo modo, o mito é também “(...) a combinação dos símbolos de nossa *preocupação última*”¹⁷⁵ (Tillich, DF, p. 50). Os mitos, como símbolos religiosos, se comunicam na linguagem da fé e, por isso, portam em si este poder incondicional capaz de conduzir o ser humano a realidades outras.

Contudo, em uma manifestação de fé idólatra, os poderes de comunicação dos símbolos e dos mitos conduzem à desintegração – das massas e do próprio ser do indivíduo. A Alemanha nazista intencionalmente se revestiu de símbolos: a suástica, as letras rúnicas, os antigos mitos do povo e da nação etc. Tais símbolos também foram responsáveis por conceder legitimidade para que uma conexão do regime nazista fosse estabelecida com a dimensão religiosa. Isso porque os símbolos são poderosos meios de comunicação. Assim, o regime nazista, ao adotar e revestir-se de seus símbolos, adotou para si uma linguagem religiosa própria, ao mesmo tempo em que buscou um relacionamento estreito com outras expressões religiosas como o cristianismo e o paganismo nórdico.

Em 1934, já exilado nos Estados Unidos, Tillich publicou um texto intitulado *O Estado Totalitário e as reivindicações da Igreja*¹⁷⁶. Trata-se de uma profunda crítica à forma passiva como a Igreja passou a tolerar o regime nazista e, em alguns casos – como o movimento dos cristãos alemães –, até a associar-se a ele. Além disso, Tillich aponta para a construção da linguagem religiosa adotada pelo nazismo e sua transformação de conceitos e princípios tão historicamente caros à Igreja cristã. Para ele, o nacionalismo militante da Alemanha nazista

¹⁷⁵ (...) the combination of symbols of our ultimate concern.

¹⁷⁶ The Totalitarian State and the claims of the Church.

baseou-se sobre três fatores fundamentais. O primeiro foi o estabelecimento entre o Mar Báltico e o Adriático sobre novos Estados nacionais cuja primeira missão histórica foi a consolidação de sua segurança nacional. O segundo fator foi a vontade das nações derrotadas na Primeira Guerra Mundial de recuperar sua posição de poder político, independentemente se esse poder seria integralmente usado para guerra ou não. O terceiro fator foi a insatisfação de certas nações vitoriosas com seu sucesso, que foi muito menor do que as aspirações nacionais esperavam durante a guerra. A influência desse sempre crescente nacionalismo militante sobre o conceito de Estado era muito aparente. Apenas a concentração autoritária de todas as forças e a eliminação de todas as tendências resistentes poderia fornecer uma garantia para a efetividade do nacionalismo militante.

Na análise de Tillich, a tendência generalizada de concentração nacional do Estado surgiu da insegurança e da desintegração da situação mundial durante o período do capitalismo tardio, assumindo o caráter de uma militância nacional e de um Estado autoritário. Mas ela alcançou sua realização na Alemanha a partir da realização teórica e prática da ideia de um Estado totalitário. Assim, Tillich considera que

A tendência totalitária é muito mais forte no Estado militantemente nacionalista e autoritário. O fascismo se apropriou não apenas de esferas como o rádio, a imprensa e o cinema, que ele julgou serem necessários para a segurança de sua autoridade, mas também impôs censura sobre certos aspectos do conhecimento científico, estabeleceu restrições definidas na educação e submeteu, ao menos ideologicamente, toda a vida econômica à sua autoridade.¹⁷⁷ (Tillich, TSC, p. 428).

Em outras palavras, para Tillich, se a militância nacionalista é uma das forças que agregam as massas, elas carregam em si a grande tendência de exercer o poder de forma autoritária e totalitária. Em suma, isso significa a supressão das vozes dissonantes, a perseguição aos grupos de minoria – ainda que não minoria numérica, mas minoria representativa e política, como foi o caso dos judeus na Alemanha – e a imposição da vontade ideológica do grupo nacionalista que ocupa o poder. Na Alemanha nazista, tudo foi possível pelo domínio de todos os meios de comunicação, de educação e até mesmo de lazer. Toda a vida econômica, a cultura e a educação foram igualmente submetidas à centralização estatal.

¹⁷⁷ The totalitarian tendency is very much stronger in the militantly nationalist and authoritarian state. Fascism has taken over not only those spheres, such as radio, press and film, which it deems necessary for the security of its authority; it has also imposed a censorship upon certain aspects of scientific learning, it has set up definite restrictions in education and it has subjected, ideologically at least if not practically, all economic life to its authority.

Tudo isso foi possível pois, Hitler, ainda enquanto Chanceler, criou órgãos a fim de que pudessem auxiliar na pregação e propagação da ideologia nazista pelo partido e pelo próprio governo. Tais organizações, como a Tropa de Assalto (AS) e sua versão de elite (SS), eram formadas por militares com o objetivo de estabelecer um controle social através de serviços de espionagem, segurança e pesquisas que objetivavam a colonização da raça ariana ao mesmo tempo em que perseguiram traidores do governo nazista. A força militar era intimidatória e a perseguição promovida contra os inimigos do nazismo era uma forma de garantir que a ideologia nazista seria transmitida através da rádio, arte, música, filmes, livros, teatro e por toda a imprensa, de forma geral. Essa era a *propaganda* nazista, liderada por Joseph Goebbels, ministro da Alemanha nazista e um dos homens de confiança de Hitler.

Mas nada disso seria possível sem o apoio de parcela considerável da população. Na Alemanha, a concentração de todas as esferas da vida em uma autoridade ilimitada do Estado nacional se tornou possível uma vez que o regime nazista se revestiu de um caráter religioso, conduzindo as massas a uma auto-entrega incondicional. “Essa visão de mundo é religiosa em caráter e encontra expressão em um mito”¹⁷⁸ (Tillich, TSC, p. 428), definiu Tillich. Isto significa que quanto mais incondicionais e mais inclusivas as reivindicações do Estado são, mais fundamentais e poderosos devem ser os mitos, porque eles constituem os fundamentos de tais reivindicações. E, uma vez que um Estado autoritário priva o indivíduo de seus direitos fundamentais, como a liberdade de expressão, de fé, sua visão de mundo, compreensão política, sexualidade etc. ele passa a exigir um fundamento mais poderoso que possa lhe consagrar e conceder-lhe legitimidade.

O grande problema se encontra no fato de que, ao adotar intencionalmente tais símbolos a fim de revestir-se de um caráter religioso, o nazismo distorceu não apenas a realidade, mas a própria noção de verdade. Em um texto resposta publicado em 1941, sob o título *Símbolo e Conhecimento*¹⁷⁹, e que tratava de uma discussão acerca de seu entendimento sobre símbolos religiosos, Tillich afirma:

Em nenhuma esfera da vida, a questão da verdade é tão importante quanto na religião. Pois, no reino dos símbolos religiosos, a falta de verdade não é erro, mas distorção, ou para falar mais exatamente, é distorção demoníaca ou idolatria. A questão da verdade na religião é a questão do Deus que é realmente Deus e não a elevação de um ser ou valor finito à validade divina. Mas esta não é a questão da existência ou inexistência de um ser. É a questão da interpretação verdadeira ou falsa do significado do próprio ser ou de nossa preocupação última. A idolatria nacionalista não é falsa porque os deuses

¹⁷⁸ Such a world view is religious in character and finds expression in a myth.

¹⁷⁹ Symbol and Knowledge.

nacionais não existem no sentido em que existem árvores, estrelas e pensamentos. Mas é falsa porque a nação, caso se torne preocupação última, é um ídolo e um “símbolo demoníaco”. (Tillich, SK, p. 276).¹⁸⁰

Isto é, em primeiro lugar, Tillich está afirmando que, na dimensão religiosa, as afirmativas não-verdadeiras não são obra de equívocos ou más interpretações ocasionais, mas são distorções propositais que nascem da apropriação do demônico de toda a esfera religiosa. Em outras palavras, o ídolo não se apresenta como ídolo, mas como verdadeira realidade incondicional. É na distorção de sua imagem – geralmente através do uso de símbolos e mitos – que o ídolo adquire a validade última de sua apropriação. Tal distorção da verdade torna-se em uma questão existencial pois ameaça a própria vida individual e coletiva. A idolatria nacionalista se preocupa não com o povo, mas com a manutenção do poder adquirido. Por isso ela usa de narrativas românticas e mitológicas para justificar seu discurso de superioridade, violência e segregação. A idolatria é, na verdade, uma legítima manifestação do demônico que participa da ambiguidade do sagrado. Assim, não se trata apenas de uma distorção da realidade, mas de uma distorção religiosa e, por isso, uma distorção de toda construção simbólica que expressa a realidade incondicional.

O nazismo de Hitler percebeu uma carência de sentido e de ultimidade na nação alemã e se empregou na disseminação do mito de salvação da raça nórdica. E, uma vez que o mito se define como a descrição das relações entre transcendência e imanência ou, da natureza do incondicional e de suas relações com o condicionado, um Estado que se constrói em narrativas míticas passa a ser compreendido como um Estado transcendente, e, por isso, último. A transcendência incondicionada só se torna perceptível por meio das concepções míticas. Isso porque os mitos têm como função estabelecer a narrativa de um acontecimento de modo que possa satisfazer às questões da vida religiosa, moral e social.

Tillich ainda se dá conta de que as concepções básicas da Alemanha nazista foram amarradas com a mais forte e consciente elaboração do mito, especialmente do mito da “nação” (*Volk*¹⁸¹) (Tillich, TSC, p. 431). Ao redor dessa mitologia nacional, o Nacional-

¹⁸⁰ In no realm of life is the question of truth as important as it is in religion. For, in the realm of the religious symbols the lack of truth is not error, but distortion, or to speak more exactly, it is demonic distortion or idolatry. The question of truth in religion is the question concerning the God who is really God and not the elevation of a finite being or value to divine validity. But this is not the question of the existence or non—existence of a being. It is the question concerning the true or false interpretation of the meaning of being itself or of our ultimate concern. Nationalistic idolatry is not false because national Gods do not exist in the sense in which trees and stars and thoughts exist. But it is false because the nation, if it becomes the ultimate concern, is an idol and a “demonic symbol”.

¹⁸¹ *Volk* possui várias traduções possíveis como nação, povo, nacionalidade, tribo etc. Ele foi fundamental na construção da ideologia nazista e era interpretado como uma totalidade orgânica na qual

Socialismo construiu outros mitos apropriando-se dos poderes de origem: o sangue, o território (*solo*), a raça (*grupo social*), o Estado (*domínio do espaço*), a liderança etc. O caráter mítico do mito da nação é claramente notado no trabalho do teólogo alemão Emanuel Hirsch, que havia sido amigo pessoal de Tillich durante muito tempo, mas que se tornara um dos principais teólogos sustentadores do nazismo, dando base teológica ao regime com o desenvolvimento de teorias que legitimaram o sentimento extremamente nacionalista, a perseguição aos judeus e a recusa absoluta ao socialismo como resposta aos problemas sociais e econômicos da Alemanha. Tillich e Hirsch travaram acirrados debates teológicos nesse período através de cartas que foram publicadas no periódico *Theologische Blätter*¹⁸².

Hirsch falava sobre a nação, em essência, como a “Soberana Misteriosa”. Isto porque, para ele, a nação deveria ser fundada sobre o “mistério do pacto sanguíneo” e a autoridade do Estado sobre a relação de sangue dos líderes e de seus seguidores. Para ele, o indivíduo, enquanto pertencente e participante da nação, não teria existência real fora da união de sangue, mas sua existência histórica deveria ser inteiramente baseada sobre seu pertencimento ao grupo nacional e suas ações devem seguir a vontade da “Soberana Misteriosa” que se tornava manifesta apenas através de seu líder – o *Führer*.

O mito da nação triunfou porque representava a “hora sagrada” do *kairos*. Isto é, apresentava-se como uma resposta divina às demandas do povo alemão que se encontrava em profunda crise social, moral e econômica no final da República de Weimar. O mito da nação e do sangue prometeu eliminar não apenas as forças opositoras do regime, mas também a reconstrução e o ressurgimento da nação, da economia e da vida pública. Assim, o mito concedeu à proposta nazista a possibilidade de ser experimentada com entusiasmo e rendição incondicional por parcelas significativas da sociedade alemã. Teologicamente, a ascensão do nazismo se apresentava como a “plenitude dos tempos”, no sentido religioso do termo. O Estado não se apresentava como Deus, mas como uma revelação imediata de Deus. Ele nasceu da insegurança da existência histórica, das crises vivenciadas na República, e na incapacidade das forças progressistas e socialistas da época de encontrarem convergência a fim de se unirem em um possível governo. Assim, o nazismo prometia criar segurança e reintegração na nação, o que fora impossível para a República.

Desta forma, uma vez que o nazismo demonstrava seu caráter desintegrador e destrutivo através de suas propostas políticas antissemitas, racistas, persecutórias e

os indivíduos precisavam se identificar com os ideais nacionalistas e raciais, especialmente através dos mitos heroicos.

¹⁸² Essa discussão será apresentada na seção seguinte.

extremamente nacionalistas, parecia loucura para Tillich identificá-lo como uma manifestação divina na história do povo alemão. Identificar uma realidade finita e desintegradora como a proposta pelo nazismo remetia ao que Tillich apontava em seu conceito de idolatria e em sua consequência demoníaca; principalmente pela usurpação de uma imagem que se apresentava como salvadora e criativa ao povo alemão, mas que, por trás, demonstrava-se destrutiva, explicitando a distorção do significado do *kairos*. Assim, ele interpretou a ascensão nazista a partir do evento histórico do Império Romano que, de forma similar, reivindicava para si um caráter divino:

A Igreja antiga chamou o Governo Imperial Romano de demoníaco, porque se fez igual a Deus, e ainda assim rezou pelo Imperador e deu graças pela paz cívica que ele assegurou. De forma semelhante, o socialismo religioso tentou mostrar que capitalismo e nacionalismo eram poderes demoníacos, na medida em que eles foram, ao mesmo tempo, sustentadores e destrutivos, atribuindo divindade aos seus mais valores mais altos. O desenvolvimento do nacionalismo europeu e sua interpretação religiosa de si próprio confirma completamente este meu diagnóstico.¹⁸³ (Tillich, TIH, p. 58-59).

Essa afirmativa conecta a visão de Tillich sobre o socialismo religioso ao seu entendimento sobre o profetismo bíblico. Ele acreditava que a oposição do socialismo religioso às manifestações demoníacas do capitalismo e do nacionalismo – ou em sua forma híbrida e extremista representada pelo nazismo – era uma continuidade do anúncio profético da igreja antiga que, embora orasse pela paz que o império assegurava, não hesitou em denunciar sua apropriação indevida de um caráter divino. Assim, não seria um equívoco também afirmar que, para Tillich, a lógica do Império (*Reich*) é uma lógica essencialmente demoníaca na medida em que interpreta a si mesmo de forma religiosa gerando destruição e morte.

Por outro lado, o movimento nacional-socialista, tendo Hitler como seu líder supremo, era teologicamente interpretado como um autêntico meio de encontrar sentido em um mundo secularizado, no qual as antigas tentativas de encontrar coesão já não funcionavam. Na Alemanha, onde a desintegração e a insegurança se manifestaram de forma densa, o nazismo conseguiu construir-se como solução política – e resposta divina – revestindo-se com os

¹⁸³ The Ancient Church called the Roman Imperial Government demonic, because it made itself equal to God, and yet prayed for the Emperor and gave thanks for civic peace, which he assured. In a similar way Religious Socialism attempted to show that Capitalism and Nationalism were demonic powers, insofar as they were at the same time sustaining and destructive, attributing divinity to their highest values. The development of European Nationalism and its religious interpretation of itself has fully confirmed this diagnosis of mine.

poderes de origem mitológicos e sendo carregado em efeito pela paixão das massas. Assim, “ele recebeu consagração mística e se estabeleceu não apenas como o representante terreno de Deus (...), mas sim como Deus na terra”¹⁸⁴ (Tillich, TSC, p. 428).

Desta forma, a nação tornou-se objeto de *preocupação última* do povo alemão não apenas em uma posição de fanatismo, mas também em termos de organização. A presença de símbolos, mitos e narrativas – elaborados principalmente por teólogos como Emanuel Hirsch, Paul Althaus e Gerhard Kittel – concederam ao nazismo toda uma estrutura religiosa que mexia com o imaginário popular. É fato que o nazismo encontrou terra fértil nas mentes das massas pela difícil situação vivenciada pelo povo alemão no período pós Primeira Guerra e pelas dificuldades políticas e econômicas enfrentadas e administradas pela República de Weimar. Contudo, isso não invalida o fato de que a nação foi elevada à condição de ultimidade. As atrocidades cometidas nos campos de concentração nazistas – e que foram apenas posteriormente “descobertas” e divulgadas –, representam o que há de mais demoníaco na política nazista. E, uma vez que o demônico é participante do sagrado, tais atrocidades foram cometidas não apenas em uma odiosa manifestação política, mas também em uma distorção e manipulação religiosa.

A Alemanha nazista se caracteriza, de fato, como um perfeito exemplo de fé idólatra. A nação elevada à ultimidade se apresentou como realidade criativa reconhecida pelo seu valor como criação. Mas o seu mérito não derivava de si mesma, pois ela é finita e transitória, ainda que tenha aspirado ser infinita e incondicional. Ao ser elevada ao estado de *preocupação última* ela foi suprimida pela contradição de seu caráter finito e se defrontou com um poder de destruição muito pior e mais devastador do que aquele experimentado durante a República de Weimar. Isso demonstra que atribuir um caráter absoluto a uma realidade condicionada como a nação, resulta em uma condução a consequências desastrosas de destruição e desintegração – agentes de morte. Toda a exclusão, a segregação, as perseguições, a violência e o ódio presente nos discursos e nas práticas nazistas foram legitimados e sustentados pelo caráter religioso construído pelo movimento. Essa profunda relação entre religião e política – ainda que em essência tenha um caráter ambíguo – mostrou-se profundamente destrutiva na Alemanha e na Europa do século vinte.

O Nacional-Socialismo encontrou seu mais alto valor na veneração da força e no desprezo a tudo o que é fraco. E, embora a religião não seja necessária para a construção deste

¹⁸⁴ It has received mystic consecration and stands, not merely as the earthly representative of God, as Hegel conceived it, but actually as God on earth.

tipo de nacionalismo, ela funcionou para Hitler como uma força unificadora, especialmente durante o estágio inicial de sua tomada do poder, um tipo de religião não-confessional a qual ele chamou de “cristianismo positivo”. Essa distorção da fé cristã se estabeleceu pela tentativa de substituir valores cristãos como a humildade, o amor e a esperança pela suprema virtude pagã da coragem, do poder e do entusiasmo e, assim, transformar a imagem do Cristo narrado no Novo Testamento, a partir de uma interpretação ariana, em uma figura heroica assimilada aos antigos semideuses presentes nas narrativas míticas das antigas religiões europeias e nórdicas (Tillich, TSC, p. 437).

Paralelo a isso, surgiu também o *Movimento de Fé Alemã*¹⁸⁵ que consistia em uma declaração religiosa favorável ao paganismo, à recuperação dos mitos e religiosidades nórdicas, e a outras formas de esoterismo místico sem qualquer relação direta com o cristianismo. Esse movimento que reivindicava ser a verdadeira face da religiosidade nazista, alegava que nenhum cristão poderia ser um nacional-socialista e nenhum nacional-socialista poderia ser cristão (Cf. Steigmann-Gall, 2003, p. 109-110). Esse movimento contou com forte investida cultural, retomando, por exemplo, as óperas de Richard Wagner, de quem Hitler era grande admirador, e que celebravam abertamente o paganismo e os deuses tribais de uma Alemanha pré-cristianismo. Entretanto, embora Wagner fosse um defensor do nacionalismo germânico no século dezenove, e carregasse certos ideais antissemitas, para ele, que morreu muito antes do surgimento do movimento nazista, esse posicionamento não representava um levante contra o cristianismo. Mas como o movimento paganista do século vinte era anticlericalista e, como todo o nazismo, profundamente racista e antissemita, isso foi suficiente para que Wagner se tornasse também um símbolo do nacionalismo germânico – dentre tantas outras figuras, personagens e manifestações culturais.

Essa consequência mortal é também fruto de toda a construção da dimensão religiosa presente no regime nazista. O Nacional-Socialismo revestiu-se de símbolos e mitos a fim de identificar-se como uma manifestação divina, uma resposta de Deus ao povo alemão, e legitimar sua autoridade sobre as massas, conduzindo toda uma nação a uma profunda e desastrosa desintegração. Os nazistas alimentaram a esperança de dias melhores frente às crises vivenciadas pelo povo alemão nos difíceis anos da República de Weimar. Eles exploraram as fragilidades e as feridas da sociedade, alimentando uma fé de proporções idolátricas para conquistar seus próprios objetivos de poder. E, neste objetivo, contaram com o apoio e a dedicação de renomados teólogos das mais diferentes e variadas tradições e

¹⁸⁵ Deutsche Glaubensbewegung, DGB, no alemão.

denominações cristãs. Para Tillich, foi justamente a percepção das fragilidades na Alemanha que possibilitou ao nazismo sua vitoriosa ascensão, como se vê:

Estava aí a possibilidade do êxito das revoluções fascistas e nacional-socialista. Entenderam essa possibilidade e usaram-na com todas as forças. Prometeram segurança, certeza, vida comunitária e um novo sentido para a vida; realizaram todas estas promessas, embora de modo demoníaco e autodestrutivo. Sacrificaram a liberdade em nome da segurança, a autonomia em nome da certeza, a individualidade em nome da comunidade, e a personalidade em nome de um símbolo absoluto. Cumpriram assim as aspirações de grande parte da nova geração. (Tillich, TNE, p. 261-262).

No cenário de desintegração pelo qual passava a Alemanha, a necessidade de uma resposta parecia urgente. Assim, o nazismo concedeu promessas e ofereceu símbolos fortes impregnados de poderes e significados religiosos que pudessem conceder esperança ao povo alemão e conduzi-los a um sentimento de ultimidade em relação à nação e ao novo governo. A falta de sentido na vida e a perda do propósito enquanto nação foram ambos preenchidos e respondidos pelo nazismo através de suas narrativas e símbolos demoníacos. E como toda manifestação do demônico, as promessas se concretizaram ao custo do sacrifício de outras realidades – e vidas – que foram subjugadas em seu valor e importância.

Assim, o próprio Tillich conheceu pessoalmente os horrores, a opressão e toda a violência do nacionalismo religioso alemão. Em 1933, o regime nazista já estava concebido e consolidado como manifestação divina em grande parcela das mentes. E a idolatria estava, enfim, estabelecida. Desta forma, talvez a destruição demoníaca gerada pelo nazismo tenha sido o mais duro e mortal exemplo do que acontece quando realidades finitas são elevadas à ultimidade e falsamente revestidas de caráter incondicional. Uma consequência verdadeiramente demoníaca.

3.3 Cristianismos na Alemanha nazista

No século vinte, o mundo ocidental foi dominado por três ideologias profundamente divergentes entre si: o capitalismo, o marxismo e o fascismo. As respostas teológicas para essas tendências são igualmente controversas e dissonantes, como não poderia deixar de ser. Elas variam de tendências sacramentais, em que instituições religiosas conferem seu poder consagrando realidades e ideologias, passam por tendências que assumem posturas de uma suposta neutralidade, e chegam até a crítica profética, que denuncia as contradições e ambiguidades presentes em seu interior, como é o caso do socialismo religioso de Tillich. De

alguma forma, direta ou indiretamente, as três tendências ideológicas se relacionaram com o Nacional-Socialismo, a forma mais avançada, violenta e idolátrica do fascismo que se desenvolveu no caótico contexto do século vinte.

Para Reimer (2004, p. 11), o poder do Nacional-Socialismo como um fenômeno moderno reside em sua proposta de resolver a crise da modernidade a partir de uma malsucedida tentativa de unir movimentos modernos essencialmente incompatíveis – o nacionalismo, o capitalismo e o socialismo –, buscando viabilizar sua realização através do recebimento de suporte financeiro das forças econômicas capitalistas. Embora a participação do financiamento capitalista seja contraditória, por sustentar um movimento revolucionário que diretamente lhe atacava e exigia o seu fim, como o socialismo, é preciso considerar que o capitalismo é direcionado por forças mercadológicas que manipulam as próprias corporações econômicas interessadas em uma forma de dominar todos os aspectos da vida pública e privada, ao passo em que deseja conduzir toda a liberdade essencial do ser humano para a lógica do consumo. Nesse sentido, é importante destacar como a noção moderna de liberdade e, mais do que isso, a ideia do direito inerente à liberdade como independência existencial e valor inegociável para a vida humana, acaba por ser associada aos diferentes modelos de vida econômica e sociedade, como o liberalismo, o conservadorismo, o fascismo e o socialismo, cada um destes dando ênfase a diferentes aspectos da liberdade, de acordo com sua própria visão e proposta de mundo.

O nacionalismo liberal clássico pressupõe que a nação e o Estado são realidades formais criadas pelos indivíduos para proteger os direitos e as liberdades individuais baseadas na constituição democrática. Já o nacionalismo conservador procura afirmar um entendimento orgânico de sociedade no qual o todo é maior do que as partes, enfatizando a coesão e o pertencimento a uma sociedade comum no qual se afirmam a mesma cultura, língua e até uma mesma herança biológica. A defesa militar costuma receber grande importância na criação de uma identidade nacional. O próprio conceito de povo (*Volk*) acaba por ser fundamental para essa forma de nacionalismo fundamentada no romantismo de Herder e Fichte, desenvolvido no contexto do século dezoito (Reimer, 2004, p. 12). Assim, nessa concepção romântica da visão conservadora, a nação, símbolo máximo do nacionalismo e do patriotismo, não é criada por uma decisão humana, mas pela providência divina que concede à pátria um caráter especial e uma missão a ser realizada no mundo. E é justamente por causa da afirmação dessa compreensão – e através dela – que a religião acaba por desenvolver um papel vital nesse tipo de nacionalismo.

Por sua vez, o nacionalismo fascista, como foi o caso do movimento nazista na Alemanha, é concebido como a radicalização extrema do nacionalismo conservador. Ele se baseia no expansionismo, no uso da força e numa avaliação negativa de outras etnias, povos e nações. O fascismo glorifica a guerra como um meio para se obter um poder absoluto de nível mundial. Para alcançar esse objetivo, ele promove uma visão totalitária do Estado e subordina tudo e todos ao cumprimento objetivo de sua vontade. O nazismo construiu uma ideologia racista que negava o direito de existência e identidade dos outros povos – especialmente o povo judeu – afirmando a superioridade da raça ariana e desprezando tudo o que considerava fraco e impuro. Hitler usou a religião como uma força unificadora especialmente no período de tomada do poder, através de um tipo não-confessional de religião que chamou de “cristianismo positivo”.

O cristianismo positivo era uma tentativa inicial de aproximar o nazismo do cristianismo a fim de que ele parecesse cristão. Aos alemães que não desejavam um toque da transcendência cristã em seu Nacional-Socialismo, as crenças e práticas nazistas ofereceram uma religião pagã, recheada de mitos e heróis nacionalistas. Apesar disso, o cristianismo positivo surgiu como a alternativa para aqueles que desejavam manter os princípios da fé cristã, sendo assim, uma representação de fé que não buscava uma identificação particular com qualquer confissão cristã específica. Sua ideologia se fundamentava na luta contra o espírito do materialismo judaico e buscava por uma recuperação e restauração da história e dos valores históricos do povo. O cristianismo positivo permitia aos nazistas o ataque a qualquer aspecto do cristianismo que fosse considerado “negativo”, isto é, qualquer coisa que enfatizasse a singularidade do indivíduo e sua dignidade no lugar da ideologia nazista. Negativo, na Alemanha nazista, era qualquer coisa que sugeria que judeus eram seres humanos criados e amados por Deus. Era qualquer coisa que não lutasse contra o “materialismo judaico” (Stroud, 2013, p. 7). Tudo no nazismo era racista, pois a Alemanha nazista era um Estado baseado no racismo. Assim, qualquer crítica ao Estado ou à perseguição nazista contra os judeus era considerado como um “cristianismo negativo”.

Esse movimento do cristianismo positivo também foi responsável pela construção teológica em torno da figura de Hitler. Para este seguimento cristão, Hitler era o salvador alemão e os judeus eram o diabo encarnado. Além disso, eles consideravam que tanto o cristianismo quanto o nazismo falavam de um *Reich* (império, reino), e não enxergavam grandes diferenças no entendimento de seus significados, mas similaridades. Isso era sustentado com a constante afirmativa de Hitler de que o Terceiro Reich duraria mil anos. E não havia apenas uma fé inabalável em Hitler como um salvador e novo Cristo, mas também

uma “Bíblia”: o livro *Mein Kampf*, de Hitler, era o “Livro Sagrado do Nacional-Socialismo e da Nova Alemanha” (Stroud, 2013, p. 10). Assim, se Hitler substituíu a figura do Cristo, e se o Terceiro Reich substituiu o Reino de Deus, então era o sangue alemão e não o sangue de Cristo, como a teologia cristã afirma, quem possuía poderes salvíficos. Por isso, a nova fé alemã no sangue ariano substituiu e superava também os antigos sacramentos. Essa nova fé tinha todos os elementos requeridos de uma religião: um evangelho, um líder e uma consumação eterna.

Contudo, o nacionalismo não pode ser caracterizado como algo essencialmente ruim, mas sim como um sentimento ambíguo que possui inúmeras faces com qualidades positivas e negativas, como Tillich considerou em *A Decisão Socialista*. Isto é, ele defendia a necessidade de o socialismo estabelecer pontes de diálogo e apoio com o sentimento nacionalista a fim de que a luta pela identidade nacional e autodeterminação esteja subordinada à exigência incondicional da justiça. O nacionalismo é destrutivo na medida em que se inspira nos poderes de origem e é conduzido à guerra e à opressão como consequência de sua decisão. Mas um nacionalismo comprometido com o princípio democrático e incondicionalmente engajado na promoção da justiça social pode ser concebido como uma legítima expressão do *princípio socialista*, com plena capacidade de conduzir a sociedade para uma nova história em que predomine a justiça e a solidariedade humana (Baum, 1996, p. 110).

De uma forma ou de outra, todas as três tendências ideológicas estiveram presentes na construção do ideário nazista e foram fundamentais para o sucesso social e político do movimento. As igrejas cristãs concederam diferentes respostas teológicas ao nacionalismo em si, o que evidencia também o caráter moralmente ambíguo das instituições religiosas. Por isso, teologicamente, o poder do nacionalismo está enraizado justamente nessa mistura de elementos positivos e negativos que foram estrategicamente identificados pelo nazismo a fim de promover sua distorção ideológica e sua atuação política demoníaca. Essa mistura foi conduzida de forma explícita, especialmente na construção inicial do movimento onde o partido se apropriou de elementos conservadores e os misturou com premissas socialistas sob uma bandeira que era, ao mesmo tempo, nacionalista e populista. Entretanto, a perspicácia dessa elaboração do nazismo foi percebida por poucos. Isso permitiu ao movimento adquirir adeptos que lhe garantissem força e sustentação popular, enquanto cresciam e se expandiam nos órgãos públicos nacionais e na política como um todo. A linguagem religiosa e o próprio cristianismo institucional, em suas diferentes denominações, foram também fundamentais para a sustentação e validação do nazismo em sua insurgência de um nacionalismo religioso.

O cenário religioso na Alemanha começou a ser profundamente transformado após o fim da Primeira Guerra e a consequente passagem da monarquia para a República de Weimar, que encerrou anos de privilégios tanto para as igrejas protestantes quanto para o catolicismo romano. Entretanto, as igrejas protestantes foram afetadas com maior profundidade, uma vez que o catolicismo era oficialmente representado na política através do Partido de Centro desde a época de Otto von Bismarck. Por sua vez, o protestantismo, que se fundamentava na *Doutrina dos Dois Reinos* de Lutero era, inicialmente, contrário à criação e adesão acrítica a um partido político em específico, e acabou não recebendo nenhum apoio oficial durante os anos da República, embora as altas lideranças tivessem tendência a votar com partidos da direita e fossem declaradamente críticos aos partidos de viés socialista. Esse cenário de crise nas relações entre Estado e igrejas, acentuado pela perda de privilégios, contribuiu para que tanto protestantes quanto católicos mantivessem certa desconfiança dos princípios democráticos proclamados pela República e alimentassem esses sentimentos de suspeita e receio dentro de suas comunidades de fé. Por sua vez, esse panorama acabou contribuindo para que Hitler obtivesse sucesso em suas maquinações que visavam a instrumentalização da religião como braço do regime nazista.

Pela falta de representatividade direta, as igrejas protestantes nunca se adaptaram completamente à República de Weimar e acabaram concedendo suporte massivo à revolução do Nacional-Socialismo durante os anos de 1932-33. Eram pouquíssimas as lideranças que consideravam a laicidade e o distanciamento entre o Estado e a Igreja como algo positivo para a solidez democrática. Esse acúmulo de desconfianças acabou por suscitar diversas tensões que deram início a uma série de eventos que passou a ser conhecida como a *Luta da Igreja*¹⁸⁶, marcada por conflitos internos no protestantismo, bem como entre a igreja e o novo período do Estado alemão. Tais conflitos se deram por três motivos principais: a influência externa provocada pelo desejo de Hitler e do movimento nazista de organizar uma nova *Igreja Nacional do Reich*¹⁸⁷; as fações internas pró-Hitler que ficaram conhecidas como “cristãos alemães”; e os diversos grupos contrários ao nazismo que iam desde oposições mais brandas de grupos de jovens conservadores, até a Igreja Confessante que se organizou em 1934.

Particularmente, o Nacional-Socialismo desejava uma renovação moral e nacional do povo, passando a se empenhar em uma luta contra uma concepção materialista de mundo que considerava uma herança do judaísmo. Para isso, nos primeiros anos do governo, o partido

¹⁸⁶ *Kirchenkampf*, no alemão.

¹⁸⁷ *Reichskirche*, no alemão.

nazista se dedicou ao diálogo com o cristianismo, acreditando que o conceito de comunidade servia tanto aos interesses da nação alemã quanto à fé cristã. Já em fevereiro de 1933, Hitler proclamou a intenção do governo nacional de restaurar a unidade de espírito e o propósito do povo alemão. Ele acreditava que um sentimento de unidade poderia preservar e defender os fundamentos sobre os quais o poder da nação alemã se firmava. Para isso, ele defendia que o cristianismo deveria servir como a base da moralidade coletiva e a família como o núcleo de união do povo alemão, sendo o Estado, o responsável por sua firme proteção (Steigmann-Gall, 2003, p. 115).

Embora a ideia de uma *Igreja Nacional do Reich* tenha sido sempre uma vontade particular de Hitler, antes mesmo de sua chegada ao poder¹⁸⁸, a proposta ganhou força a partir do acordo de paz, harmonia e liberdade religiosa que ele estabeleceu com a Igreja Católica através da *Concordata com o Reich*¹⁸⁹, assinada em julho de 1933. Com a conclusão deste acordo, o movimento de Hitler com as igrejas protestantes se intensificou, uma vez que ele desejava contar também com o apoio do segmento protestante em seu novo império. Assim, ele buscava por uma unificação entre as vinte e oito províncias protestantes na Alemanha, de forma que essa união pudesse facilitar as conversas e negociações das igrejas com o governo nazista. A intenção não era movida por um sentimento favorável ao protestantismo, mas sim de fazer da Igreja Protestante um instrumento subserviente ao Estado Nazista, pois ele acreditava que a Igreja era um importante pilar da antiga ordem (Steigmann-Gall, 2003, p. 155).

Tillich considera que a experiência de demonização no seio da Igreja surge quando a fé cristã se entrega à escravidão ao poder. Essa distorção acaba também por evidenciar o caráter ambíguo da religião e é a causa pela qual muitos movimentos e grupos sociais manifestam sua oposição contra as estruturas eclesiásticas e, muitas vezes, contra a própria religião cristã em si. Isso se tornou especialmente verdade quando a Igreja se calou diante da ideologia nacionalista e abriu mão de sua natureza profética. Assim, ela “foi silenciada pelo fanatismo nacionalista. (...) perdeu-se o poder de oposição, e quando a igreja é despojada de sua alteridade radical perde a si mesma e se converte em um clube social beneficente” (Tillich, TS, p. 662). Desta forma, ao conceder seu poder de consagração para o nacionalismo, a Igreja se sujeitou ao poder do Estado e acabou marginalizada e deslegitimada em sua mensagem.

¹⁸⁸ Hitler acreditava que seria capaz de transformar a Igreja Protestante na Alemanha em uma Igreja estabelecida através de sua relação com o Estado, aos moldes da Igreja da Inglaterra.

¹⁸⁹ *Reichskonkordat*, no alemão.

Embora houvesse um acordo inicial por uma nova estrutura territorial federalista para o protestantismo na Alemanha, havia uma série de desacordos sobre a natureza destas constituições, a forma de suas lideranças e a dinâmica de sua relação com o Estado (Reimer, 2004, p. 19). A medida em que as negociações avançavam, as intenções de Hitler pela criação de uma nova Igreja Evangélica Alemã se tornavam mais explícitas. Foi inevitável que líderes de todas as principais e mais expressivas igrejas protestantes (Luterana, Reformada e Unida) assinassem a constituição da nova e recém-criada igreja que unia suas confissões em torno dos princípios da Reforma. A liderança máxima da nova igreja foi estabelecida através do voto conciliar: com apoio dos cristãos alemães, do partido nazista e do próprio Hitler (Steigmann-Gall, 2003, p. 159), o pastor e teólogo luterano Ludwig Müller foi eleito bispo do *Reich* e tornou-se o líder máximo da nova Igreja, mantendo relações diretas com Hitler e o governo nazista até o fim de sua vida¹⁹⁰. Entretanto, embora Hitler demonstrasse um desejo consistente de trazer união às diferentes confissões do Protestantismo alemão, ele acabou por entender que unir as fileiras fraturadas do Protestantismo era uma realidade impossível de ser alcançada. Em 1937, a divisão interna do Protestantismo foi reconhecida, tanto pelos líderes da igreja quanto pelos líderes nazistas, como um impedimento para a possibilidade de uma Igreja do *Reich*. Essa realidade finalmente levou Hitler a desistir da ideia de uma Igreja do *Reich* e a dispensar Hanns Kerrl, o ministro para assuntos da Igreja do Partido Nazista (Steigmann-Gall, 2003, p. 189). Essa derrota acabou proporcionando um cenário em que os nazistas voltaram sua ira contra todas as formas institucionais do cristianismo. O cristianismo positivo já mantinha um princípio anticlericalista, mas até então não se tratava de um simples produto de uma oposição ideológica a toda a religião cristã.

De forma geral, na realidade popular, muitos nazistas proclamavam que sua visão de mundo se fundamentava amplamente nas percepções éticas e sociais encontradas no cristianismo. Embora tenham sido infrutíferos, os esforços nazistas empregados em organizar as Igrejas Protestantes também sugere que eles eram vistos como compatíveis – em uma forma particular e institucional – com a ordem nazista.

Os cristãos alemães, por sua vez, eram um grupo um tanto quanto complexo que surgiu, originalmente, como um partido interno da Igreja Protestante com o primeiro nome de Protestantes Nacional-Socialistas. Eles se subdividiam em uma ala mais conservadora e ligada à ortodoxia luterana, uma facção mais extrema liderada por pastores de viés teológico

¹⁹⁰ Müller permaneceu comprometido com o nazismo até o fim da Segunda Guerra, em 1945, quando cometeu suicídio.

profundamente pietista e de caráter político extremamente fanático e revolucionário, sem qualquer apego à ortodoxia. Este grupo mais extremista sugeriu a abolição de tudo o que considerava herança da tradição judaica presente no cristianismo, e rejeitava, até mesmo, a presença do Antigo Testamento no cânon bíblico. Por fim, havia a ala mais importante e expressiva, conhecida como *Movimento de Fé dos Cristãos Alemães*¹⁹¹ que buscava unir, por um lado, o comprometimento com a ortodoxia luterana, e, por outro, o impulso revolucionário que expressava a crença em Hitler como o porta-voz e resposta de Deus para os anseios da nação alemã. O grupo nasceu oficialmente em 6 de junho de 1932 com a publicação dos princípios orientadores do movimento. Estes princípios estabeleciam o que consideravam os métodos e objetivos para uma nova ordem da Igreja, ecoando os pontos principais da propaganda do Partido Nacional-Socialista: o cristianismo positivo; a luta contra o marxismo, os judeus e o internacionalismo; a preservação da pureza da raça ariana; e a defesa do povo contra a degeneração. Por outro lado, o documento ignorava questões teológicas para priorizar apenas as questões pertinentes para a ideologia nazista (Cochrane, 1976, p. 74).

Este movimento foi o mais duradouro e de maior influência na construção da linguagem religiosa que consagrou o nazismo e lhe deu a moldura de realidade divina manifesta na terra. Assim, os cristãos alemães eram cristãos que liam o Evangelho através de lentes extremamente nacionalistas e antisemitas. Estranhamente, Hitler nunca foi totalmente a favor do movimento e sequer lhe concedia apoio público e oficial (Stroud, 2013, p. 22). Quando o regime se voltou contra a Igreja Protestante, os cristãos alemães também levantaram seus ataques às instituições eclesiásticas. Eles não eram simplesmente agentes do nazismo dentro das igrejas, mas representavam uma tendência autônoma dentro do Protestantismo (Steigmann-Gall, 2003, p. 264).

Gradativamente, os dois primeiros grupos foram desaparecendo e sendo incorporados pelo *Movimento de Fé dos Cristãos Alemães* com o objetivo de consolidar o Nacional-Socialismo em seu viés protestante. Em novembro de 1933, uma passeata dos cristãos alemães de cerca de vinte mil pessoas chegou a publicar três resoluções, afirmando que: Adolf Hitler era uma continuidade e um complemento da Reforma Protestante; todos os judeus batizados deveriam ser excluídos da comunhão das igrejas protestantes; e que o Antigo Testamento deveria ser excluído da Bíblia Sagrada. Embora pareça contraditório combinar uma rejeição do Antigo Testamento com uma fé em Jesus, essa configuração peculiar era um fato comum entre os cristãos positivos do partido nazista. Alguns líderes do cristianismo positivo

¹⁹¹ *Glaubensbewegung Deutsche Christen, GDC*, no alemão.

afirmavam que um expurgo do Antigo Testamento iria trazer um “retorno” aos autênticos ensinamentos de Jesus. Eles sugeriam, assim, uma espécie de purificação da Bíblia e consideravam que o Antigo Testamento era demasiadamente “materialista” para a fé cristã. Ele era “um monumento do pensamento religioso dos judeus, que é baseado em mentiras e traições, negócios e lucro”¹⁹² (Steigmann-Gall, 2003, p. 20). Muitos deles acreditavam, inclusive, que o conceito de fé de Lutero se aproximava muito de Marcião, líder gnóstico do segundo século da era comum que rejeitava o Antigo Testamento como parte do cânon cristão.

A ideia de Jesus ser um judeu era inaceitável para os nazistas. Por isso, eles acreditavam que era preciso fazer algo que pudesse unir a fé cristã e a nova política do Nacional-Socialismo. A solução que encontraram foi transformar Jesus em um ariano, esvaziando sua natureza judaica. Os nazistas construíram um mito que foi bastante disseminado no ensino religioso das escolas básicas, que contava que a Galileia nunca havia sido, verdadeiramente, uma região israelense, mas sim que os judeus haviam tomado o território no ano 104 AEC. Antes disso, o mito narrava, a maior parte da população galileia era ariana e, com a tomada do território, eles passaram a viver debaixo da dominação e opressão judaica. Jesus era, desta forma, um ariano que vivia sob o domínio judaico (Stroud, 2013, p. 17). Eles citavam até mesmo o texto bíblico de João 8.44 em que Jesus diz aos seus opositores – escribas e fariseus – que o pai deles era o diabo, na intenção de provar que judeus eram filhos e filhas do mal. Uma vez que transformaram Jesus em um ariano, eles poderiam fazê-lo servir às intenções nazistas.

Além disso, essa formulação foi possível por causa dos avanços propostos pela teologia liberal que, em seu sistema religioso, sugeriu a separação dicotômica entre o Jesus histórico e o Cristo da fé como duas realidades que servem a propósitos diferentes (Cf. Steigmann-Gall, 2003, p. 86). Embora a construção histórica de Jesus como um ariano fosse narrativamente fundamentada, a formulação teológica sugeria, ainda, que Cristo era, na verdade, a representação de um espírito ariano pré-existente. O próprio Hitler havia afirmado em 1921 que não podia “imaginar Cristo de outra forma que não loiro com olhos azuis, o diabo, entretanto, apenas com uma careta judaica”¹⁹³ (Steigmann-Gall, 2003, p. 37). Assim, uma renovação do protestantismo seria contingente em uma rejeição do Antigo Testamento e

¹⁹² (...) a monument to the religious thinking of the Jews, which is based upon lies and betrayal, business and profit.

¹⁹³ (...) imagine Christ as nothing other than blond and with blue eyes, the devil however only with a Jewish grimace.

muito do dogma cristão, mas não em uma rejeição do Cristo em si. O próprio cristianismo positivo havia criado uma imagem do Cristo como um lutador e um antissemita.

Para Tillich, essa separação de valores entre o Antigo e o Novo Testamentos representa uma perda do paradoxo cristológico. A ideia de exclusão do Antigo Testamento por sua identificação com o nacionalismo judaico como uma forma inferior de paganismo é demasiadamente equivocada. Tillich considera ser verdade que o Antigo Testamento esteja impregnado de nacionalismo judaico. Contudo, esse nacionalismo é, muitas vezes, aquilo contra o qual o Antigo Testamento luta. Isso porque “o nacionalismo religioso é a marca registrada dos falsos profetas. Os verdadeiros profetas ameaçam Israel em nome do Deus da justiça, que é capaz de rejeitar seu povo por causa de sua injustiça” (Tillich, TS, p. 153). Desta forma, esse é um argumento que não se sustenta teologicamente, mas tão somente encontra embasamento na visão de mundo racista impregnada pelo ódio próprio do antissemitismo assumido pela ideologia nazista.

O protestantismo oriundo da teologia liberal é também de importância particular para se compreender o antissemitismo racial que os nazistas praticavam. Ele representava uma resposta cristã aos desafios teológicos apresentados tanto pela modernidade secularizada como pelo perceptivo “perigo” da inculturação e assimilação do judaísmo por parte do povo alemão. Além disso, o antissemitismo racista não apenas encontrou uma recepção calorosa entre os protestantes liberais e entre luteranos confessionais, como, de muitas formas, o antissemitismo racista nasceu desta crise teológica que o protestantismo liberal representava ao sugerir que a Bíblia deveria ser lida de forma crítica.

Uma das informações mais importantes a se destacar está no fato de que o movimento dos cristãos alemães se sustentava nos escritos de Lutero para a construção de sua teologia, especialmente em seus panfletos antissemitas. Na celebração do 450º aniversário de Lutero, Erich Koch, *Gauleiter* da Prússia Oriental, declarou que “a tomada de poder nazista era um ato da vontade divina”¹⁹⁴ e prosseguiu comparando Hitler a Lutero, afirmando que ambos lutavam em nome da fé, pelo amor à pátria alemã, e que, portanto, “os nazistas lutavam com o espírito de Lutero”¹⁹⁵ (Steigmann-Gall, 2003, p. 1).

Esse destaque é importante, pois, enquanto certos católicos como Joseph Goebbels culpavam Lutero, o acusando de ter gerado uma ruptura entre o povo alemão a partir da Reforma, os protestantes uniformemente aclamavam Lutero como um herói nacionalista e

¹⁹⁴ (...) the nazi Seizure of Power was an act of divine will (...).

¹⁹⁵ (...) the Nazis fought with Luther's spirit.

antisemita. Para eles, não havia sido a Reforma em si, mas a reação de Roma a responsável por destruir a unidade alemã e fragmentá-la socialmente (Steigmann-Gall, 2003, p. 84). Tanto para os paganistas quanto para os cristãos – mesmo os cristãos positivos –, Lutero era aclamado como um grande herói nacional e um reformador religioso. Eles o interpretavam como o primeiro alemão, o primeiro protestante e, implicitamente, o primeiro nazista. Muitos líderes nazistas expressavam sua fé de que o cristianismo era profundamente relevante para a ideologia nazista (Steigmann-Gall, 2003, p. 266).

Tillich sempre foi crítico dessa apropriação que os nazistas fizeram de Lutero e de sua teologia. Para ele, era não apenas um equívoco, como uma mentira oriunda de uma manipulação maquiavélica a fim de justificar a ideologia nazista por meio de tudo o que fosse possível. Anos mais tarde, ele considerou que:

O nazismo se tornou possível na Alemanha por causa deste autoritarismo positivista; por causa da afirmação de Lutero de que o príncipe estabelecido no poder não podia ser derrubado. Criava-se enorme inibição contra qualquer revolução alemã. (...) Quando hoje dizemos que Lutero é responsável pelos nazistas, estamos proferindo um mundo de bobagens. A ideologia dos nazistas é quase o oposto da de Lutero. Lutero não tinha nenhuma ideologia nacionalista, nem tribal, nem racial. (...) Deste ponto de vista não existe nazismo em Lutero. A única ligação que há situa-se no conservadorismo do pensamento político de Lutero. O que é apenas consequência de seus princípios básicos. A única verdade na teoria que liga Lutero ao nazismo é ele ter acabado completamente com a vontade revolucionária do povo alemão. (Tillich, HPC, p. 253).

Isto é, embora Lutero fosse completamente contrário à revolução por entender que ela era geradora do caos, esse é o único ponto que o conecta ao nazismo. Como produto de sua própria época, Lutero entendia que o Estado deveria ser aceito tal como ele é, eliminando qualquer implicação democrática da teologia luterana. Ele aceitava o dom do destino positivamente na forma em que ele era concedido. Apesar disso, Tillich considera um erro crasso atribuir a origem do nazismo a Lutero, especialmente pela ausência de elementos que pudessem justificar essa identificação de forma minimamente aceitável.

Por fim, com a organização e o apoio institucional dado por grande parte das igrejas protestantes ao Estado nazista, os cristãos de oposição finalmente se organizaram resultando na criação da Igreja Confessante e na redação da Declaração de Barmen, em 30 de maio de 1934. A Declaração consistia em seis artigos de fé que reafirmavam Cristo como a única mensagem a ser proclamada pela Igreja, e que “nenhum outro evento, poder, figura ou verdade pode ser a fonte dessa proclamação” (Cochrane, p. 239). Além disso, a Confissão rejeitava a interpretação dada pelos cristãos alemães sobre a *Doutrina dos Dois Reinos* de

Lutero. Eles acusavam o uso do ensino como uma tentativa de dividir a vida em uma esfera temporal sob a qual as autoridades governamentais poderiam reivindicar fidelidade absoluta, e uma esfera espiritual, onde Cristo continuava como Senhor. Isto é, a interpretação que os cristãos alemães davam para a doutrina de Lutero afirmava a existência de duas realidades distintas, mas igualmente consagradas. Assim, o “Reino dos Homens” seria uma expressão terrena do Reino de Deus que exigia o mesmo nível de fidelidade última. Para a Igreja Confessante, a instrumentalização da doutrina de Lutero conduzia a Igreja de Cristo a se esquecer de sua missão de proclamar a paz e a justiça no tempo presente como uma verdadeira consciência que manifesta o espírito profético do Reino de Deus.

Assim, a Declaração de Barmen se tornou a confissão teológica básica de toda a Igreja Confessante ao questionar as reivindicações totalitárias na igreja pelos nazistas e os ensinamentos do movimento dos cristãos alemães considerados como heréticos (Stroud, 2013, p. 40). Obviamente, a Confissão atraiu repercussão negativa e foi rechaçada por diversos teólogos, pastores e autoridades que apoiavam o nazismo. Apesar disso, a Confissão que inequivocadamente atacava a teologia dos cristãos alemães, machucou pouquíssimo as relações entre a igreja e o Estado que permaneceram de forma oficial pelos anos seguintes (Steigmann-Gall, 2003, p. 171). O próprio Tillich, mesmo já tendo se mudado para os Estados Unidos, envolveu-se em uma discussão teológica com um antigo amigo, no qual, dentre outros assuntos, estava uma disputa pela interpretação da doutrina de Lutero, como se observará a seguir.

3.4 A controvérsia com Emanuel Hirsch

Mesmo após ter se mudado da Alemanha para os Estados Unidos, o enfrentamento de Tillich ao nazismo não cessou em 1933. Obviamente, naquele tempo, era impossível saber o quanto iria durar o governo de Hitler, mas Tillich mantinha a expectativa de que o nazismo seria, em pouco tempo, refutado pelo povo alemão ou derrotado pelos movimentos de resistência (WMP, p. 135). Mas com a longa continuidade do Nacional-Socialismo no governo alemão, o conflito com a tirania nazista continuou presente e se refletiu não apenas em sua vida e seu engajamento político em nível pessoal, mas também nos textos e escritos que produziu ao longo das décadas seguintes. A mudança de país se oficializou apenas após uma conversa com o Ministro da Cultura em que recebeu a permissão oficial e foi informado de que sua situação diante do governo não era grave e que ele não sofria sérias ameaças. O

Ministro lhe avisou que um ano deveria ser o suficiente para que as coisas se acalmassem e ele pudesse retomar suas atividades na Universidade de Frankfurt.

Ao contrário do que esperava, ainda no Natal de 1933, ele recebeu uma correspondência do mesmo Ministro da Cultura oficialmente dispensando-o de seus serviços em Frankfurt de forma definitiva, e dizendo que não lhe seria permitido ocupar uma posição oficial na Alemanha, sob a alegação de que ele não era considerado “digno de confiança” por causa de seus escritos sobre o socialismo e sua filiação ao partido Social-Democrata (WMP, p. 148). Apenas alguns dias mais tarde, em 20 de janeiro de 1934, ele respondeu ao informativo em uma longa carta-protesto dirigida ao ministro. Ele se defendeu objetivamente, inclusive lembrando como serviu à Alemanha na Primeira Guerra:

(...) em 1914, eu me voluntariei e participei de quase todas as grandes batalhas do oeste até 1918. Recebi a Cruz de Ferro de Primeira Classe. Mais tarde, tornei-me cofundador do Socialismo Religioso Alemão, com base em minha experiência com soldados e oficiais nas trincheiras e em postos de primeiros socorros. Como um teórico do Socialismo Religioso, lutei ao longo dos anos contra o marxismo dogmático do movimento operário alemão e, portanto, forneci uma série de conceitos aos teóricos do Nacional-Socialismo. Além disso, meu último livro foi interpretado pelos representantes do marxismo dogmático como um ataque a eles, na medida em que aponta enfaticamente para os poderes que conectam o ser humano à natureza. O fato de eu, como teólogo, adotar a crítica bíblica de um domínio ininterrupto dos poderes nacionais poderia ser considerado uma evidência de minha falta de confiabilidade nacional apenas se o Nacional-Socialismo não tivesse se identificado com o programa do “cristianismo positivo”. Este, entretanto, é o caso. Portanto, também não posso concordar que um caso de insegurança nacional tenha sido efetivamente evidenciado.¹⁹⁶ (WMP, p. 149-150).

Embora sua carta não tenha surtido nenhum efeito concreto – tampouco evitado sua demissão – Tillich explicitou seu descontentamento não apenas com o que pessoalmente sofreu, mas, principalmente, com o destino que seu país natal tomava. Ele estava profundamente decepcionado com os rumos políticos propostos pelo nazismo, e também

¹⁹⁶ (...) in 1914, I volunteered and then took part in almost all great battles of the west until 1918. I have received the Iron Cross First Class. Later, I became co-founder of German Religious Socialism, on the basis of my experience with soldiers and officers in the trenches and on first-aid posts. As the theoretician of Religious Socialism I have fought throughout the years against the dogmatic Marxism of the German labor movement, and thereby I have supplied a number of concepts to the National Socialist theoreticians. Moreover, my last book was interpreted by the representatives of dogmatic Marxism as an attack upon them inasmuch as it points emphatically to the powers in man that bind him to nature. The fact that as a theologian I adopt the biblical criticism of an unbroken sway of national powers could be regarded as evidence of my national unreliability only if National Socialism had not identified itself with the program of "positive Christianity." This, however, is the case. Hence I cannot, in this connection either, agree that national unreliability has in fact been demonstrated.

pessoalmente desapontado com o papel e a consagração que as igrejas, de modo geral, concederam ao governo nazista. Por outro lado, ele sempre se orgulhou do mito construído de que havia sido o primeiro não-judeu dispensado pelo regime.

Além disso, ele trouxe à tona uma situação que, pouco mais tarde, resultaria em uma profunda controvérsia com Emanuel Hirsch – um teólogo alemão que havia sido seu amigo pessoal durante muito tempo, mas que se tornara um dos principais teólogos sustentadores do nazismo, dando base teológica ao regime com o desenvolvimento de teorias que legitimaram o sentimento extremamente nacionalista, a perseguição aos judeus e a recusa absoluta ao socialismo. Hirsch era um dos teólogos mais brilhantes de sua geração. Ericksen afirma que “Hirsch deve ser visto como uma figura importante na teologia alemã do século vinte. Ele foi certamente o principal especialista em Kierkegaard de sua geração na Alemanha. Ele também contribuiu significativamente para os estudos de Lutero e para a teologia sistemática”¹⁹⁷ (Ericksen, 1985, p. 123). Hirsch era um cristão devoto e comprometido. Ele havia defendido sua dissertação de doutorado em 1914 sobre o filósofo idealista alemão do século dezenove, Fichte, que permaneceu importante para ele mesmo em seu trabalho tardio. Ele também havia sido pastor luterano de 1917 até o começo da década de 1920, quando amadureceu sua concepção teológica tendo como pilares o idealismo de Fichte e o existencialismo de Kierkegaard, esperando que, assim, pudesse construir uma satisfatória “teoria da verdade”. Além disso, ele era um profundo e convicto nacionalista, muito em parte pela educação domiciliar que recebeu e, também, da inspiradora percepção que teve em agosto de 1914 (o começo da Primeira Guerra) de um significado profundamente belo e religioso de uma nação unida e dedicada a tornar-se grande; esse se tornou, então, seu ideal de sociedade. A derrota da Alemanha na Primeira Guerra, gerou nele uma profunda decepção e desgosto em relação aos seus sonhos e esperanças.

Além disso, diferentemente de Tillich, Hirsch analisava o impacto do secularismo, da ciência e do materialismo na moral e nas crenças religiosas – mais especificamente na fé cristã – de forma negativa. Ele chamava essa situação de “decadente e destrutiva” (Ericksen, 1985, p. 123) e esperava contribuir de forma a superar essa situação. Por isso ele combinou sua espiritualidade, seu intelecto e suas preocupações políticas na construção e sistematização de seu pensamento de forma a construir uma teologia enraizada na ética cristã. Ele era uma pessoa rigorosamente moral e a questão da ética social era uma característica fundamental de

¹⁹⁷ Hirsch must be seen as a major figure in twentieth-century German theology. He was certainly the leading Kierkegaard expert of his Generation in Germany. He also contributed significantly to Luther studies and to systematic theology.

seu pensamento teológico. Ainda assim, ele não apenas reverenciou a tomada de poder pelos nazistas em 1933, como também continuou acreditando na missão de Hitler para a Alemanha ao longo dos anos do Terceiro Reich, e mesmo após o fim da guerra – até onde se sabe, enquanto ele viveu.

Como a grande maioria das pessoas nos países ocidentais que experimentaram uma passagem pela guerra, Hirsch era um grande patriota e nacionalista. Ele tinha um forte senso de identidade com seu povo e teria gostado de se alistar, mas isso estava fora de questão por sua baixa estatura e saúde frágil. Ele experimentou a desintegração e o colapso da Alemanha Imperial como uma tragédia absoluta para seu povo. Quando a Alemanha se rendeu, Hirsch ficou devastado, não apenas por causa do sabor amargo da derrota, mas, especialmente, por causa da instituição da República de Weimar e a dominância dos Aliados após a guerra, principalmente a Inglaterra (Forstman, 1992, p. 56).

A República de Weimar era uma democracia parlamentar, e Hirsch acreditava que essa forma de governo, com seus diferentes partidos políticos e princípios democráticos guiados pela decisão da maioria, iriam intensificar uma desunião do povo alemão, enfatizando o partidarismo. Ele não via como isso poderia evocar uma consciência comum e coletiva que fosse capaz de unir a população, mas, pelo contrário, ele acreditava profundamente que um sistema democrático iria alimentar a tendência autodestrutiva dos indivíduos e grupos em direção a um sentimento egoísta e segmentado. Assim, ele encarava a situação da Alemanha no período de Weimar com bastante desesperança, embora a natureza de sua fé em Deus o motivasse sobre a possibilidade de novos tempos.

Em 1920, Hirsch publicou um livro que consistia na reunião de dez preleções que ele havia ministrado naquele verão, na Universidade de Bonn. Cinco dessas preleções desenvolviam uma distinta teologia da história, enquanto as outras cinco aplicavam essa teologia da história à situação contemporânea da Alemanha. A publicação recebeu o título *O Destino da Alemanha: Estado, Povo (Volk) e Humanidade à luz de uma visão ética da história*¹⁹⁸. O livro teve um forte impacto popular, especialmente entre jovens alemães. O foco de suas preleções, que eram profundamente teológicas, estava na vontade de Hirsch de compreender o mistério da história humana e, especificamente, descobrir um horizonte capaz de lançar um raio de esperança para uma Alemanha que ele considerava fadada ao fracasso e à desintegração se continuasse sob o regime democrático da República de Weimar (Forstman, 1992, p. 57).

¹⁹⁸ Deutschlands Schicksal: Staat, Volk und Menschheit im lichte einer ethischen Geschichtsansicht.

Já nesse tempo, Hirsch acreditava que o poder de Deus permeia a história humana, sem, contudo, de forma alguma, negar a liberdade e a responsabilidade humana. Ele defendia que seres humanos devem lutar para reconhecer o que Deus deseja realizar no mundo. Nesta luta, o ser humano é incapaz de ter qualquer certeza objetiva e, portanto, deve decidir com temor e tremor o que está disposto a arriscar. Hirsch não afirmava uma ideia ilusória de que as condições históricas poderiam ser tão evidentes que uma decisão coordenada com a realidade de Deus poderia ser diretamente explícita, mas ele estava certo de que o lugar nos seres humanos por uma decisão relacionada a Deus é a consciência. Para ele, Deus e seres humanos estão relacionados através da consciência, e é pelas decisões da consciência que a ação humana no mundo (ética) é direcionada. O desenvolvimento de sua posição se distinguia do relativismo cético de Nietzsche e Spengler, que entendiam a ação humana em profunda falta de sentido, sendo determinada pelas condições do tempo e espaço. Mas ele também rejeitava o absolutismo do Idealismo Alemão que eliminava o limite entre Deus e o mundo, interpretando o drama humano como uma parte do processo dialético de autorrealização divina (Forstman, 1992, p. 60). Ele reconhecia que o ser humano é, de muitas maneiras, determinado por fatores sobre os quais não tem controle (tempo, lugar, família, dons inatos ou falta deles, povo etc.), ao mesmo tempo em que também afirmava a responsabilidade e a criatividade humana. Para ele, as criações do espírito humano são, concomitantemente, propriedade e responsabilidade humanas. Por isso elas estão condicionadas ao tempo e lugar, e são falhas pelo fato de o ser humano não ser Deus.

Além disso, ele enfatizava que o resultado da história não é derivado puramente do julgamento, da decisão e da atividade humana na realidade social, mas sim que o processo histórico é construído em uma oscilação, um entrelaçamento do que é dado e do que seres humanos decidem. A vontade humana é decisiva, mas a história é sempre uma tarefa que é resolvida para melhor ou pior na liberdade humana. Não se trata simplesmente de um desenvolvimento sempre progressivo.

Por isso, Hirsch entendia que tudo o que seres humanos tentam fazer é limitado pelo limite imóvel que separa o que é humano do que é divino. Essa era a marca de sua filosofia da história que relacionava o tema da ética com a ação de Deus no mundo. Além disso, esse foco duplo o levou a enfatizar a importância do povo (*Volk*) como a esfera mais abrangente que molda a vida, e da nação que, por sua vez, preserva e aprimora a vida do povo, pois, o mistério do Eterno também se move *na* e *através* da vida do povo, e a realidade divina é também revelada *na* e *através* da vida do povo (Forstman, 1992, p. 64). Assim, a partir da importância que dava à relação nação-Estado com a ação divina na história, Hirsch acreditava

que a monarquia era muito mais capaz e eficaz para reconhecer, expressar e evocar o caráter especial do povo alemão e de desenvolver um forte senso de liderança do que a República, muito embora nessa época ele não visse nenhuma possibilidade de restaurar a monarquia imperial. Na segunda metade da década de 1920, ele achou seu líder em Adolf Hitler, a quem considerava um cristão enviado dos céus, e encontrou sua esperança no nazismo como uma realidade que refletia a manifestação divina no tempo presente. Assim, ele afirmou que “nenhum outro povo do mundo tem um estadista como o nosso, que leva o cristianismo tão a sério. Em primeiro de maio, quando Adolf Hitler encerrou seu grande discurso com uma oração, o mundo inteiro pôde sentir a maravilhosa sinceridade nele”¹⁹⁹ (Hirsch, 1933, p. 24).

Em 1933, quando Tillich já havia sido suspenso de suas atividades em Frankfurt pela publicação de *A Decisão Socialista*, Hirsch publicou outro livro intitulado *A Situação Espiritual do Presente no Espelho das Reflexões Filosóficas e Teológicas*²⁰⁰ que continha diversos de seus sermões proferidos em 1933, nos quais interpretava teologicamente os recentes eventos políticos na Alemanha²⁰¹, o que deixou Tillich profundamente incomodado. Curiosamente, o título era muito semelhante ao livro de grande sucesso e repercussão que Tillich publicou em 1925, *A Situação Religiosa do Presente*. Contudo, o conteúdo do texto divergia muito das conclusões que Tillich chegava em sua obra. Hirsch saudava “o grande ponto de virada” na história da Alemanha trazida pelo movimento Nacional-Socialista, e o fez com uma cuidadosa construção de categorias do pensamento.

A substância do posicionamento de Hirsch era clara. Ele afirmava que a fé no Deus de Jesus Cristo mantinha profunda relação com a vida histórica, mesmo que o ser humano nunca possa identificar absolutamente nada nesta vida histórica com a vida divina. Isto é, o que acontece neste mundo é e não é, ao mesmo tempo, o movimento do Espírito divino e, por isto, a vida histórica é a única maneira pela qual o ser humano pode reconhecer o Espírito divino no aqui e agora. Hirsch acreditava que Deus trabalha na história através da vida humana e pode ser reconhecido pelo ser humano através de uma adequada apropriação da história e uma apropriada consciência sensível à realidade espiritual. Era isso que, segundo ele, tornava possível reconhecer a “mão de Deus” agindo na história do povo alemão por meio do Nacional-Socialismo (Ericksen, 1985, p. 145).

¹⁹⁹ Kein einziges Volk der Welt hat so wie das unsere einen Staatsmann, dem es so ernst um das Christliche ist; als Adolf Hitler am 1. Mai seine große Rede mit einem Gebet schloß, hat die ganze Welt die wunderbare Aufrichtigkeit darin gespürt.

²⁰⁰ Die gegenwärtige geistige Lage im Spiegel philosophischer und theologischer Besinnung.

²⁰¹ Ele assinou a introdução do livro em 30 de janeiro de 1934, provavelmente como uma celebração intencional do primeiro aniversário da ascensão de Hitler ao poder.

Para Hirsch, esse reconhecimento se dá através da consciência – especialmente a consciência coletiva – na qual o Espírito se revela ao ser humano proporcionando uma nova realidade criativa e efetiva ao povo (*Volk*) que, por sua vez, é chamado a tomar uma decisão. Além disso, ele considerava que grandes personalidades e líderes são pessoas que estão preparadas para assumir riscos e aceitar a responsabilidade de seus atos, e podem ser reconhecidos apenas pela decisão tomada no instante em que o Espírito divino revela sua ação. Estes líderes servem ao papel de ajudar o povo a entender o tempo e a solucionar a questão da consciência.

Profundamente crítico ao marxismo, Hirsch também argumenta no livro que o comunismo acreditava ter encontrado a chave para a realidade da vida comum, mas isso seria uma mentira, pois, segundo ele, o marxismo é o judaísmo secularizado e ateu, e os judeus são o único povo que não pode se tornar cristão sem renunciar seu pertencimento ao seu próprio povo. Por outro lado, ele afirmava que os europeus, e em especial os alemães, possuíam uma profunda e natural ligação com o cristianismo. Além disso, ele conectava o bolchevismo ao seu argumento afirmando que o marxismo é o ápice do materialismo científico judaico em que os seres humanos se tornam meros objetos. Essa questão, para ele, condenava ambos o marxismo e o judaísmo, pois ele entendia o marxismo como o produto de um casamento misto judaico-alemão, e como um exemplo de impossibilidade da emancipação judaica no interior do solo de um povo cristão (Ericksen, 1985, p. 154). Assim, ele afirmava que todo cidadão alemão que havia assumido o legítimo espírito do cristianismo poderia perceber que o Terceiro Reich revelava uma nova era e novas possibilidades, concedendo ao povo alemão a oportunidade para finalmente encontrar a verdadeira liberdade, especialmente liberdade do materialismo.

Tillich leu o livro de Hirsch quando já estava na cidade de Nova York. Ele escreveu uma resposta na forma de uma carta aberta e pediu a Karl Ludwig Schmidt, editor do periódico *Theologische Blätter*, que também estava na primeira lista de professores suspensos, para publicá-la. Foi uma carta difícil de escrever por causa dos longos anos de sua amizade com Hirsch, e da consideração que mantinha por ele, especialmente pelo período em que haviam sido colegas estudantes de teologia. Entretanto, ele justificou sua necessidade de escrevê-la em dois motivos: ele acreditava que Hirsch havia se apropriado de suas categorias, especialmente aquelas que ele havia elaborado no desenvolvimento teórico do socialismo religioso e, principalmente, que ele havia deturpado o propósito para o qual elas serviam.

Inicialmente, na carta enviada ao ministro, em janeiro de 1934, ao mencionar que havia “fornecido conceitos teóricos ao Nacional-Socialismo”, Tillich parece fazer uma

referência indireta ao incômodo que sentiu por acreditar que Hirsch havia se apropriado de seu conceito *kairos*²⁰² para referir-se ao nazismo como uma irrupção divina na história do povo alemão – o que ele viria a confrontar diretamente nesta carta escrita alguns meses mais tarde (Reimer, 2004, p. 77).

Embora ainda não houvesse se dirigido a Hirsch diretamente, nessa época, Tillich já se incomodava com o fato de seu antigo amigo não empregar forças contra as políticas antissemitas e antiéticas do nazismo. Eles já haviam se afastado em 1918 por terem compreensões políticas e religiosas antagônicas (como a derrota da Alemanha na Primeira Guerra, o Tratado de Versalhes²⁰³ e a natureza da República de Weimar²⁰⁴, para citar alguns exemplos)²⁰⁵. Com a morte do presidente Hindenburg em 1934 e a escalada de Hitler ao poder absoluto, Tillich começou a perceber que o regime nazista não iria sucumbir tão facilmente quanto havia imaginado a princípio. Mesmo residindo no continente americano, a situação política da Alemanha lhe gerava profundo desgosto e, ao mesmo tempo, ele sentia que precisava continuar se posicionando. Para ele, tratava-se de uma questão de fidelidade pessoal à sua interpretação da dimensão profética na fé cristã.

Foi justamente ao ler o livro de Hirsch que a ruptura entre os dois se tornou definitiva – pelo menos até o fim da Segunda Guerra. Quando Tillich soube que Hirsch havia se referido a Hitler como “a voz de Deus para o povo alemão”, algo que Tillich definiu como incompressível e abominável (WMP, p. 153), ele reagiu de forma tão agressiva que, em novembro de 1934, lhe escreveu a carta aberta²⁰⁶ intitulada *A Teologia do Kairos e a Situação Espiritual Atual: Carta Aberta a Emanuel Hirsch*²⁰⁷ em que o acusava de plagiar e distorcer as categorias teológicas que ele havia elaborado na teorização do socialismo religioso, com a intenção de “sacramentalizar” um estado totalitário.

Tillich acusava Hirsch de ter se apropriado sem conhecimento das principais categorias metodológicas da análise e construção do socialismo religioso (Tillich, BEH, p.

²⁰² É importante ressaltar que embora Tillich o tenha acusado de plágio, Hirsch não havia usado o termo *kairos* em seu livro.

²⁰³ Hirsch atribuía ao Tratado de Versalhes e ao “Bolchevismo cultural” todos os problemas econômicos e sociais que a Alemanha enfrentou sob a República de Weimar (Cf. Ericksen, 1985, p. 145-146).

²⁰⁴ Como dito, Hirsch era também um crítico ferrenho da República de Weimar. Por outro lado, a ascensão de Hitler em 1933 pareceu, para ele, uma grande oportunidade para um renascimento da nação alemã.

²⁰⁵ Segundo Reimer, o debate de 1934-35 é um ponto culminante desse afastamento iniciado em 1918 que interrompeu o grande relacionamento e amizade que eles nutriam entre si. (Cf. Reimer, 2004, p. 81-85).

²⁰⁶ Toda a discussão entre ambos, que consiste em uma carta, uma resposta e uma tréplica, foi publicada entre 1934 e 1935.

²⁰⁷ Die Theologie des *Kairos* und die gegenwärtige geistige Lage: Offener Brief an Emanuel Hirsch.

143-144), o que, ao menos em princípio, parece ser uma acusação superficial. Categorias de pensamento não são autorais. Não se pode fazer um julgamento sobre o uso de categorias na base de sua origem, mas sim na base de sua coerência e poder de iluminar o problema ou a questão que está sob consideração. Mais do que isso, Tillich e Hirsch tiveram mais ou menos as mesmas influências em seu pensamento e, no tempo de sua amizade mais íntima, seus conhecidos afirmavam que não era possível distinguir entre seus posicionamentos (Forstman, 1992, p. 215), o que o próprio Hirsch veio a argumentar em sua defesa. Portanto, não deveria ser surpresa que a estrutura de pensamento que Hirsch desenvolveu em seu livro usasse a mesma estrutura de pensamento que Tillich desenvolveu na elaboração teórica do socialismo religioso.

Na introdução à carta, Tillich afirma que, durante certo tempo, tinha resistido em publicá-la, principalmente por seu caráter pessoal, dado o afeto que nutria por Hirsch. Contudo, ele considera que, em situações como essa, o pessoal e o factual estão tão conectados que isso deve ser evidência de que o pessoal deve ter uma palavra a dizer sobre o assunto, especialmente porque não é possível esconder a paixão “que, segundo Kierkegaard, é um *signal* de verdade”²⁰⁸ (Tillich, BEH, p. 142). Além disso, cada vez mais, Tillich sentia que precisava separar a si mesmo, seu nome e as categorias de seu pensamento do Nacional-Socialismo. Neste sentido, Reimer afirma que:

A carta, que é escrita na primeira pessoa e se dirige a Hirsch na segunda pessoa, faz três acusações iniciais: (1) que Hirsch havia se apropriado de todas as categorias decisivas de seus adversários religiosos e políticos dos últimos quatorze anos (os socialistas religiosos); (2) que ele havia intencionalmente escondido a verdadeira fonte destas categorias; (3) que ele escrevia erroneamente como se houvesse dado a essas categorias seu significado mais profundo. Tillich de fato acreditava que Hirsch havia distorcido o verdadeiro significado dessas categorias, principalmente a doutrina do *kairos*.²⁰⁹ (Reimer, 2004, p. 77).

Isto é, a acusação de Tillich era de que o conceito *kairos* como critério de interpretação da irrupção do divino na história havia sido utilizado por Hirsch para referir-se ao nazismo como uma ação divina para salvar o povo alemão da crise social, política e moral que

²⁰⁸ (...) die nach Kierkegaard ein *Signum* der Wahrheit ist.

²⁰⁹ The letter, which is written in the first person and addresses Hirsch in the second person, makes three opening charges: (1) that Hirsch has appropriated all the decisive categories of his religious and political opponents of the last fourteen years (the Religious Socialists); (2) that he has intentionally disguised the true source of these categories; and (3) that he writes erroneously as if he has given them their deepest meaning. Tillich in fact believes that Hirsch has distorted the true meaning of these categories, particularly the *kairos* doctrine.

enfrentava há décadas. Em sua carta, Tillich afirmou que pretendia “mostrar como [Hirsch] assumiu os conceitos-chave do pensamento religioso-socialista, especialmente a doutrina *kairos* e, ao mesmo tempo, os dobrou e esvaziou eliminando seu elemento profético-eschatológico”²¹⁰ (Tillich, BEH, p. 145). Contudo, embora Tillich o tenha acusado de plágio, Hirsch argumentou em sua resposta que tais conceitos já haviam sido usados por ele em seus escritos mais antigos e lembrou-lhe de que eles tinham como fonte comum o Idealismo Alemão. Mas o que as cartas trocadas entre ambos deixaram evidente é que a grande questão não era o suposto plágio em si, mas as visões políticas profundamente opostas e controversas das quais, particularmente, Tillich queria se desvincular.

Além disso, a questão para Tillich não se centrava nas categorias de pensamento, embora tenha sido essa a ênfase de Hirsch em sua resposta. Tillich apresenta o que considerou o ponto central no segundo parágrafo de sua carta ao afirmar a Hirsch que “primeiro, você deliberadamente esconde sua concordância com as categorias do socialismo religioso, e, segundo, ao usar essas categorias, você as destitui de seu significado mais profundo”²¹¹. Isto é, Tillich realmente acreditava que Hirsch havia violado a “veracidade intelectual” de sua estrutura e de suas categorias de pensamento, não apenas insinuando na similaridade, mas na distorção de seus conceitos. Com isso, ele queria demonstrar que Hirsch havia usado os conceitos sem compreender a profundidade de sua dimensão escatológica, ignorando o princípio crítico ao qual eles pertenciam. Esta era uma questão central, pois, ao ignorar o poder crítico da doutrina *kairos*, transformando-a em uma afirmação entusiástica de um evento finito específico, a vitória nazista, Tillich acreditava que Hirsch pervertia a dimensão profética e escatológica do *kairos* em uma consagração sacerdotal-sacramental de um evento temporal (Tillich, BEH, p. 152). Assim, o argumento de Tillich se sustenta no fato de que a fé cristã não é necessariamente o que um grupo em particular (no caso, o povo alemão) experimenta. A experiência de uma pessoa ou grupo é, certamente, o modo pelo qual a fé cristã é recebida, mas o significado dessa fé está além, e até mesmo contra qualquer experiência em particular. Isto é, nada finito pode produzir uma revelação do incondicional.

²¹⁰ (...) zu zeigen, wie Du die tragenden Begriffe des religiös-sozialistischen Denkens, insbesondere der Kairos-Lehre übernommen und zugleich durch Ausscheidung ihres prophetisch-eschatologischen Elements umgebogen oder entleert hast.

²¹¹ (...) einmal durch die Tatsache, dass Du Deine Übereinstimmung mit den religiös-sozialistischen Kategorien geflissentlich verhüllst, und zweitens durch die Tatsache, dass Deine Verwendung dieser Kategorien sie um ihren tiefsten Sinn bringt.

Ao longo da carta, Tillich se dirigiu a Hirsch na forma de “você”²¹², demonstrando lembrar-se da amizade e intimidade que compartilhava com ele. Além disso, ele também assinou a carta como “Seu Paul”²¹³, apelando para um teor fraternal. Por sua vez, Hirsch ficou tão furioso com o que Tillich escreveu que não pôde sequer falar diretamente a ele em sua resposta. Ele respondeu em uma carta aberta dirigida ao seu amigo Wilhelm Stapel, um teólogo leigo que era também grande apoiador de Hitler, na qual dirige-se a Tillich apenas de forma indireta, em terceira pessoa. Em sua resposta, Hirsch acusava Tillich de ter escrito nada mais do que um panfleto político. E, com bastante acidez, defendeu-se ponto a ponto contra as acusações proferidas por Tillich, alegando que ele e os nazistas eram muito diferentes dos marxistas, não vendo motivo algum para se envergonhar de ser um entusiasta do que considerava ser uma revelação do amor divino. Além disso, ele reforça em sua resposta o uso do termo “marxismo religioso” que havia usado em seu livro, como uma distorção provocativa do socialismo religioso defendido por Tillich (Hirsch, 1983, p. 183). Como visto, o próprio Tillich apresentou críticas duras e contundentes contra o marxismo dogmático daquele tempo, mas acusou Hirsch, em sua primeira carta, de usar o termo no livro com um propósito propagandístico de caráter difamatório, dado o sentido que o uso da palavra “marxismo” havia adquirido nos últimos anos (Tillich, BEH, p. 144).

Também é importante ressaltar que, até esse momento, o conceito *kairos*, como desenvolvido por Tillich, parecia abrir margem para múltiplas interpretações e aplicações das mais diversas, o que o ele percebeu com a publicação de Hirsch e o incômodo que sentiu (Reimer, 2004, p. 78). Essa preocupação com uma aplicação deturpada de seu próprio conceito o levou a mudar a ênfase do *kairos* e a correlacioná-lo com a revelação em seus textos seguintes. Desta forma, o critério último da revelação deve ser visto dentro do contexto de uma correlação revelação-*kairos*, como afirmou na própria carta:

O *kairos*, o tempo histórico, não pode nunca ser ele mesmo uma revelação. Ele pode apenas indicar a entrada de uma nova correlação da revelação. Ele designa o momento no qual o significado da revelação se abre novamente para conhecimento e ação, no qual, por exemplo, o critério final da verdade contra uma constelação temporal torna-se novamente visível, como, por exemplo, a cruz de Cristo contra os demônios capitalistas ou nacionalistas.²¹⁴ (Tillich, BEH, p. 161).

²¹² Du, no alemão.

²¹³ Dein Paul, no alemão.

²¹⁴ Der Kairos, die geschichtliche Stunde, kann darum nie von sich aus Offenbarung sein. Sie kann nur den Eintritt einer neuen Offenbarungskorrelation anzeigen. Sie bezeichnet den Augenblick, in dem der Sinn der Offenbarung sich neu erschliesst für Erkennen und Handeln, in dem z. B. das letzte Kriterium

Isto é, Tillich deixa explícito que, em seu entendimento, o *kairos* jamais poderia ser absolutamente identificado com uma realidade em particular. Além disso, ao relacioná-lo com a revelação, ele submete o critério de identificação do *kairos* à dimensão profética que se opõe às realidades demoníacas que promovem destruição, usando, como exemplo, a oposição da cruz de Cristo à dominação capitalista e ao fanatismo nacionalista. A questão central, para Tillich, é que ainda que Hirsch não houvesse empregado o termo *kairos* em seu livro, ele demonstrava concordar com todo o significado teológico que ele representava e que havia sido elaborado na teorização do socialismo religioso – de quem Hirsch era inimigo declarado –, e toda a interpretação decorrente dele. Contudo, em sua apropriação, ele eliminou o princípio crítico do *kairos*, o que não apenas o reduziu, mas o deformou ao identificá-lo com o demônio nacionalista do nazismo.

Por outro lado, Hirsch sentia que Tillich pertencia ao Nacional-Socialismo mesmo que ele ainda não se reconhecesse desta forma. Ele havia chegado a essa conclusão após ler *A Decisão Socialista*, onde enxergou certas similaridades de Tillich com os ideais do Nacional-Socialismo e acreditava que ele estava se desenvolvendo em torno da ideologia nazista (Reimer, 2004, p. 83). Novamente, a identificação entre as ideias de ambos os teólogos pode ser percebida em sua estrutura e nas categorias do pensamento. Forstman (1992, p. 248) considera que, de fato, as duas estruturas de pensamento de Tillich e Hirsch não são facilmente distinguíveis em seu modo de construção. Nesse mesmo sentido, Ericksen afirma que “(...) alguns teólogos que se opuseram a Hitler, inclusive Tillich e todo o grupo de socialistas religiosos, tendiam a concordar com a posição de Hirsch e Althaus de que certos momentos históricos e sistemas políticos são mais aceitáveis a Deus do que outros”²¹⁵ (Ericksen, 1985, p. 25). Assim, a diferença entre ambos realmente não está na estrutura ou no emprego de certas categorias do pensamento, mas nos posicionamentos políticos profundamente opostos que ambos nutriam e no julgamento demasiadamente divergente que realizavam sobre as realidades políticas e sociais. É possível citar, inclusive, que semelhantemente a Tillich, Hirsch também apresentava em seu livro uma crítica à cultura burguesa. Além disso, de forma geral, ambos concedem, em seus sistemas de pensamento, grande ênfase à realidade histórica humana como uma arena para a ação de Deus,

der Wahrheit einer Zeitkonstellation gegenüber von neuem sichtbar wird, also etwa das Kreuz Christi gegenüber der kapitalistischen oder nationalistischen Dämonie.

²¹⁵ (...) some theologians who opposed Hitler, including Tillich and the whole group of religious socialists, tended to agree with the position of Hirsch and Althaus that certain historical moments and political systems are more acceptable to God than others.

compreendendo que a teologia deve, necessariamente, comprometer-se a responder as questões sociais e políticas que a ela se apresentam.

Para Forstman, o que os distingue está no tema central do debate proposto por Tillich, algo que não é em si mesmo herdeiro do modo e estrutura de pensamento que ele compartilhava com Hirsch: o princípio “profético”, também chamado de *princípio protestante*, como Tillich cunhou o critério de julgamento de toda realidade que se opõe a toda e qualquer forma de absolutização ou consagração última (Forstman, 1992, p. 248). Enquanto Hirsch esvazia o *kairos* do elemento crítico às realidades que a ele são atribuídas, Tillich enfatizava a necessidade de que todo sistema, governo e liderança, seja este eclesiástico ou secular, deve submeter-se ao julgamento profético.

Desta forma, quando Tillich acusou Hirsch de ter ocultado o elemento profético próprio da fé cristã, o qual ele mesmo desenvolveu com grande dedicação em *A Decisão Socialista*, ele não estava simplesmente apontando para uma imperfeição intelectual ou um erro no método. Mas sim para uma questão ética, uma perversão da fé cristã em si mesma – o qual ele afirma na carta que o deixava profundamente entristecido –, isto é, uma deturpação daquilo que Tillich considerava como essência da fé cristã.

Como observado, desde a década de 1920, Hirsch buscou a construção de sua teologia, a qual ele fundamentou em quatro premissas que veio aperfeiçoar nos anos seguintes. Primeiro, ele acreditava que o poder do Deus que criou o mundo pulsa através da criação, direcionando a história para a mais completa realização de seu propósito. Em segundo lugar, ele afirmava que a fé nesse Deus precisa ter relação com a vida histórica, e não pode ser recebida como uma simples doutrina de salvação pessoal. Deus exige do ser humano responsabilidade cooperativa para o bem-estar do mundo. Em terceiro, a reivindicação específica de Deus tem sempre relação com o tempo e o lugar particular do indivíduo, e pode ser conhecida apenas através da consciência, pelo risco da decisão. Essa consideração sobre a especificidade do tempo e do lugar particulares para um indivíduo ou grupo ajuda a compreender como Hirsch pode ter concebido o Terceiro Reich como uma realidade sacramental. E, em quarto e último lugar, a coragem de viver ousadamente e responsabilmente sob a reivindicação de Deus é dada pela convicção de que Deus justifica o pecador pela graça, e não pelas obras falidas do pecador, uma herança da teologia luterana da qual Hirsch também era um dedicado estudioso (Forstman, 1992, p. 246).

Com isso, percebe-se que Hirsch desenvolveu uma teologia da história que tentava iluminar a situação histórica de seu tempo, ao mesmo tempo em que procurava guiar aqueles que lutavam em suas consciências sobre o futuro que se apresentava. Ele concebia uma

contradição profunda entre o senso de responsabilidade comunitária dado pela fé cristã e o individualismo radical que havia se desenvolvido nas democracias ocidentais. Ele era especialmente crítico aos apelos para servir a “humanidade” por considerar o termo como algo abstrato e vago que não poderia produzir orientações éticas verdadeiras. Assim, ele contrapôs o conceito de humanidade à ideia do povo (*Volk*), o qual ele acreditava não ser um todo abstrato ou vago, mas uma realidade capaz de evocar um senso de identidade e, conseqüentemente, uma disposição a sacrificar tudo em favor de um todo amplo, superando o individualismo egoísta. Isto é, ele acreditava que a identidade com o povo e a disposição ao sacrifício estavam em concordância e eram santificadas pela fé cristã em Deus. A grande questão é que, ao elaborar sua teologia nessa estrutura, Hirsch deixou-se ser levado pelo seu próprio sentimento nacionalista e seu antissemitismo, perdendo todos os critérios da tradição profética judaico-cristã capazes de julgar e definir como demoníacas e destrutivas a visão de mundo, as políticas e as táticas do Terceiro Reich.

A visão de Hirsch sobre a questão judaica pode parecer um tanto quanto anacrônica a partir de uma análise atual. Ele concorda com o preconceito antissemita de que os judeus seriam uma força destrutiva na Alemanha do século vinte. Mas ele encaixa essa premissa em seu sistema de pensamento de maneira um tanto quanto coerente e consistente. Para ele, o racionalismo do século dezenove havia enfatizado a unicidade da humanidade de forma que os judeus se beneficiaram dessa ocultação das diferenças étnicas, levando à sua emancipação legal como povo. Portanto, ele considerava como algo natural que os judeus fizessem tudo ao seu alcance para derrubar todas as fronteiras históricas, de modo que restasse apenas uma humanidade neutra. Mas esta era exatamente a força destrutiva que Hirsch temia poderia resultar em uma falta de coesão e de unicidade para o povo alemão e, por isso, a emancipação judaica era parte essencial da crise geral que a Alemanha enfrentava naquele tempo (Ericksen, 1985, p. 149).

Tillich interpretava exatamente a mesma questão de forma oposta a Hirsch. Para ele, o fato de o povo judeu ser um povo constituído a partir de sua existência histórica, não dependente de um espaço próprio para existir, é o que constitui o fundamento para o antissemitismo nazista (Gross, 1998, p. 168). Por isso é que, a simples existência do povo judeu e de sua identidade própria constitui uma crítica contra toda tentativa de absolutização do espaço, da nação e do solo, em termos gerais.

Em termos religiosos, Hirsch também fazia uma análise negativa do judaísmo, avaliando a fé judaica como legalista e carente da graça do evangelho cristão. Embora valorizasse o Antigo Testamento por sua visão ética e monoteísta da história, e não desejasse

removê-lo da Bíblia como os cristãos alemães, ele acreditava que Jesus havia criado uma religião nova e única (Ericksen, 1985, p. 191). Para ele, a fé cristã oferecia uma visão de Deus como o Deus da humanidade, o que fazia do cristianismo uma religião universal e eterna, enquanto a fé judaica era uma possibilidade exclusiva apenas ao povo judeu. Além disso, Hirsch entendia o cristianismo como a única religião baseada em um relacionamento livre, pessoal e individual com Deus. Ainda que indiretamente, toda essa estrutura teológica estava presente no livro de Hirsch que Tillich atacou, e aparece também refletida na carta resposta que Hirsch endereçou a Tillich.

A discussão foi encerrada na tréplica de Tillich intitulada “*Do que se trata*”: a resposta de Tillich a Emanuel Hirsch²¹⁶ e publicada em 1935. Nesse curto texto, ele afirmava que Hirsch não apenas não havia compreendido totalmente suas questões, como também preferiu dedicar-se a uma combinação de defesa e ataque, pessoal e factual e, especialmente, no foco aos detalhes em detrimento às grandes questões (Tillich, UWG, p. 214). Para Tillich, o centro da discussão não estava no plágio ou no uso das categorias de pensamento, embora tenha argumentado desta forma, mas no fato de Hirsch ter sacramentalizado uma realidade histórica terrena como o Estado regido pelo Nacional-Socialismo. Seu profundo incômodo se dava não apenas com o fato de Hirsch ter se utilizado de suas categorias como *fronteira*, momento histórico e teonomia, mas em sua decisão de ignorar o princípio profético do *kairos*, reduzindo todos os demais conceitos e categorias para legitimar a ideologia nazista. Tillich havia acusado Hirsch de usurpar o significado do *kairos*, embora não houvesse empregado o termo em si. O próprio Hirsch se defendeu neste sentido afirmando que

Tillich entende o não uso da palavra-chave [*kairos*] como um obscurecimento deliberado do fato de que penso inteiramente nas categorias da doutrina *kairos*. Ele aponta para as palavras “Hora”, “Momento”, “Partida”, que para mim têm um papel decisivo, e aponta que na Hora, se ouve uma exigência à qual devemos estar abertos na teologia e na igreja, uma exigência obrigatória demandada pelo Senhor da História. Ele poderia ter acrescentado, com ou sem razão, que eu falo de uma “virada na história”, e até o faz indiretamente ao mostrar como eu tento entender a virada alemã na história como uma convulsão de duas épocas, que ele também considera um privilégio da doutrina marxista-religiosa do *kairos*. Eu não preciso usar o método até então meticuloso de examinar cuidadosamente suas reproduções de minhas declarações aqui.²¹⁷ (Hirsch, 1983, p. 190-191).

²¹⁶ „Um was es geht“, Antwort Paul Tillichs an Emanuel Hirsch.

²¹⁷ Tillich sieht in der Nichtübernahme des Stichworts eine gewollte Verdunkelung des Tatbestandes, daß ich ganz in den Kategorien der *Kairos*lehre denke. Er weist auf die bei mir eine entscheidende Stelle einnehmenden Worte „Stunde“, „Augenblick“, „Aufbruch“ hin, weist darauf hin, daß ich in der Stunde eine Forderung höre, der wir in Theologie und Kirche erschlossen sein sollen, einen verpflichtenden Ruf durch den Herrn der Geschichte. Er hätte mit gleichem Recht oder Unrecht hin-zufügen können, daß ich

A defesa de Hirsch parte do princípio de que a leitura que Tillich realiza sobre sua obra está enviesada e contaminada por suas convicções socialistas (ou marxistas, como Hirsch prefere se referir). Ele argumenta que a hora decisiva, proporcionada pela manifestação divina, exige uma decisão do ser humano, não apenas individual, mas especialmente coletiva através do povo. Além disso, Hirsch rejeita a acusação de que teria usurpado do conceito *kairos* e o reduz, em insinuação pejorativa, a uma doutrina marxista-religiosa, afirmando ferrenhamente não precisar dele para defender suas ideias e seu sistema de pensamento. Para ele, os próprios conceitos que desenvolveu eram suficientes para interpretar o advento do Nacional-Socialismo como uma positiva e esperançosa “virada na história” do povo alemão. Além disso, Hirsch considerava que era Tillich quem havia interpretado erroneamente as ideias que ele havia desenvolvido em seu livro.

Para Tillich, entretanto, embora não houvesse empregado o termo *kairos*, Hirsch havia desenvolvido em seu próprio sistema tudo aquilo que o *kairos* representava como a irrupção do divino na história. E o fez de forma idólatra ao consagrar o Estado nazista como realidade divina. Além disso, o mais grave para Tillich estava no fato de que Hirsch omitiu de seu desenvolvimento o elemento profético e crítico do *kairos*, esvaziando toda profundidade e significado que a entrada do divino na história representa.

No terceiro volume de sua *Teologia Sistemática*, publicado em 1963, Tillich afirma que “a experiência do *kairos* está sujeita ao destino histórico” (Tillich, TS, p. 802), isto é, o *kairos* não é recebido a partir de uma observação analítica, mas em uma experiência existencial, embora ele não possa ser plenamente identificado com nenhuma experiência em particular. Isto é, a própria experiência proporcionada pela realidade na qual o *kairos* irrompe é julgada pelo princípio crítico que ele carrega. Não é possível prever o *kairos* ou apontá-lo até que sua manifestação esteja consumada. E, ainda assim, o critério de interpretação do *kairos* deve ser julgado, pois não se trata de um tempo em dimensões quantitativas, mas sim qualitativas e criativas para as dimensões da vida humana.

Compreender o *kairos* como uma manifestação experiencial e qualitativamente sujeita ao destino histórico anulava qualquer possibilidade de interpretação do nazismo como um evento “*kairótico*”. Primeiro porque, da forma como Hirsch construiu seus argumentos, está explícito um entusiasmo – pessoal ou coletivo – que estava sujeito ao momento ainda vivido

von einer „Geschichtswende“ spreche, und tut dies indirekt dadurch, daß er zeigt, wie ich die deutsche Geschichtswende als Umbruch zweier Zeitalter zu verstehen suche, was nach ihm gleichfalls Privileg der religiös-marxistischen Kairoslehre ist. Ich brauche hier nun nicht die bisherige penible Methode einer genauen Untersuchung seiner Wiedergaben meiner Aussagen anzuwenden.

– o *chronos* – pelo povo alemão, cujo destino ainda era desconhecido. Segundo, porque o nazismo já demonstrava seu caráter desintegrador e destrutivo através de suas propostas políticas antissemitas, racistas, persecutórias e extremamente nacionalistas. Identificar uma realidade finita e desintegradora como a proposta pelo nazismo remetia a toda a idolatria que Tillich apontou no conceito do demônico – muito embora Hirsch também tenha se defendido dessa acusação –, principalmente pela usurpação de uma imagem que se apresentava como salvadora e criativa ao povo alemão, mas que efetivamente demonstrava-se destrutiva, explicitando a distorção do significado do *kairos*.

Contudo, a pergunta que se deve fazer é se o posicionamento e a teologia política de Hirsch pode ser contraposta apenas na argumentação acadêmica, como Tillich o fez. Além disso, contra-argumentar a partir do retrospecto histórico atual, uma vez que o nazismo já foi condenado pela própria história, não parece ser suficiente.

Para Tillich, tratava-se de um esvaziamento completo de sentido dos termos, principalmente pela forma como ele próprio interpretava o nazismo. Ele considerava que uma das mais importantes questões enfrentadas pela teologia é a relação entre o divino e o humano, ou entre o “Reino de Deus” e o “Reino Humano” (Reimer, 2004, p. 85). Assim, ainda que subjetivamente, ele também acusava Hirsch de confundir os dois reinos, santificando e consagrando de forma absoluta o reino humano. Isto é, ao insinuá-lo em sua carta, Tillich indiretamente acusava Hirsch de uma má interpretação da *Doutrina dos Dois Reinos* de Lutero. Pois, para Tillich, nenhum evento ou realidade finita pode sustentar-se de forma incondicional. Isso significaria uma completa distorção da realidade e uma conseqüente demonização. Esta é uma compreensão que permaneceu quase imutável ao longo da vida de Tillich, embora ele a tenha desenvolvido com mais profundidade nas décadas seguintes.

Tillich e o Círculo Kairos sempre se dispuseram a interpretar a história de forma dialética abrangendo tanto os elementos divinos quanto os demoníacos. Hirsch, por outro lado, apresentava uma relação não-dialética da história demonstrando um entusiasmo desqualificado com a nova ordem alemã. Ele empregou a participação do divino na história no sentido oposto ao de Tillich, em forma de tempo sagrado que criticava o utopismo entusiástico, e propôs uma sacramentalização absoluta da nação alemã. De fato, Hirsch possuía uma visão teísta limitada²¹⁸ a respeito da história, afirmando, inclusive, que a “história humana só pode ser entendida por aqueles que veem seu núcleo metafísico e sua conexão

²¹⁸ A concepção histórica de Hirsch que começou a ser construída na década de 1920 apresentava sua crítica ao ceticismo de Nietzsche e à visão absolutista de Hegel. Nas décadas seguintes, essa se tornou a base sobre a qual construiu sua noção de história.

religiosa. A história humana e as noções acerca de Deus pertencem necessariamente uma à outra”²¹⁹ (Ericksen, 1985, p. 129) e que “simplesmente não é verdade que a história humana seja puramente um assunto humano”²²⁰ (Ericksen, 1985, p. 129). Hirsch claramente submete o desenvolvimento da história à ação objetiva e planejada de Deus, o que explica o fato de ele interpretar a Alemanha nazista sob o governo de Hitler como uma ressurreição espiritual divinamente provocada.

Ainda em sua resposta a Tillich, Hirsch não apenas afirmou de forma contundente que não estava plagiando dos conceitos do socialismo religioso, mas afirmou que ele os interpretava de forma diferente ao que Tillich propunha. No centro do argumento político de Hirsch está a suposição implícita de que o “bem universal” (Deus, o Senhor da História) pode ser experimentado em sua profundidade verdadeira apenas através do “bem particular” (o que ele identificou com uma realidade histórica concreta que alguém pudesse chamar de “sua”) (Reimer, 2004, p. 86).

Hirsch também devolveu a acusação afirmando que era Tillich quem confundia os reinos divino e humano ao falar do Reino de Deus em termos de *expectativa* e promessa, como se a atuação ou a exigência humana pudessem, de alguma forma, serem responsáveis por manifestar a transcendência do Reino de Deus. Ele criticava Tillich pelo papel que o ser humano teria a desempenhar nesta interpretação teológica da manifestação do Reino de Deus. Para Hirsch, o Reino de Deus é puramente uma promessa divina e não compreender isso demonstraria uma falta de entendimento sobre sua natureza. Ele também rechaçou o ataque de Tillich de que enxergava a revolução de 1933 em uma ótica de utopismo religioso e afirmou que, se o Estado Nacional-Socialista demonstrasse qualquer pretensão de ser o Reino de Deus na terra, ele seria o primeiro a abdicar de seu apoio e se tornaria um opositor ferrenho e não-dialético do nazismo – o que ele nunca fez.

Hirsch não considerava de forma alguma que estava sacramentalizando os eventos de 1933. Realmente, ele jamais se referiu em nomenclatura ao Terceiro Reich como o Reino de Deus, mas entendia a situação política da Alemanha como uma moderada e realista renovação de toda a nação alemã, que exigia consciência total da responsabilidade humana para com um reino não-terreno e superior. Entretanto, ainda que indiretamente, ele acabou relacionando a realidade pela qual passava a nação alemã como uma manifestação da vontade divina que se cumpriria como resultado de uma atitude devotada de oração e obediência a Deus. Durante o

²¹⁹ Human history can (...) only be understood by those who see its metaphysical core and its religious connection. Human history and notions about God belong necessarily together.

²²⁰ It is simply not true, that human history is purely a human affair.

período de Weimar, Hirsch afirmava que Deus não havia falhado com o povo alemão, mas sim que o povo alemão havia falhado com Deus e que, para recuperar o favor de Deus, a nação deveria retornar a ele (Steigmann-Gall, 2003, p. 16). Além disso, ele concluiu sua carta resposta dizendo que qualquer um, como Tillich e os socialistas religiosos, que identificavam o reino de Hitler como uma tentativa idolátrica de criar o Reino de Deus na terra, estava falsamente aplicando categorias ao movimento a partir de uma visão de mundo completamente superficial e distante da realidade.

Desta forma, fica explícito que o debate entre Tillich e Hirsch é também uma discussão de interpretação da teologia luterana da qual ambos eram herdeiros. Embora o pensamento de Lutero seja, de certa forma, produto de uma reflexão medieval, a compreensão de que a *Doutrina dos Dois Reinos* seja uma divisão do mundo em dois âmbitos estáticos, ou duas esferas, um âmbito espiritual-interno – da alçada da consciência, como afirmava Hirsch – e outro do secular-externo, parece bastante equivocada. É verdade que Lutero fez distinção de competências entre Igreja e Estado, mas jamais as separou como instâncias autônomas. A intenção de Lutero era combater o desvirtuamento da Igreja em um poder temporal e político (Altmann, 1994, p. 160). Essa divisão cria exatamente a dualidade compreendida por Hirsch de que haveria áreas da vida do cristão que não pertencem a Cristo, o Senhor da Igreja, e que estaria tudo bem em submeter-se a outros senhores, como o *Führer* ou o Estado nazista. Para Bayer, a doutrina de Lutero quer afirmar que Deus governa tanto o secular como o espiritual, e que ambos os regimentos são seus e apenas seus (Bayer, 2007, p. 231). O que difere os dois reinos é a maneira de governar. Isto é, no âmbito secular, Deus governa por meio da “ordem política e do governo civil”. Por isso, mesmo que o governo secular seja também uma extensão do reinado de Deus, ele não estaria isento de submeter-se à crítica profética, pelo contrário. É justamente pelo fato de que Deus seria também o Senhor da esfera secular que ela deve submeter-se, no entendimento de Lutero, ao cumprimento da justiça do Reino de Deus. E a submissão de toda realidade à crítica profética contra todo absolutismo e totalitarismo é exatamente o que Tillich propõe com o *princípio protestante*.

Neste sentido, Ebeling também considera que a dimensão escatológica do Reino de Deus perderia seu caráter de reino que não é deste mundo se não fosse entendido e testemunhado neste mundo em confrontação com o reino do mundo (Ebeling, 1988, p. 139). Além disso, essa separação em uma dualidade de coloração religiosa evidencia uma incapacidade de compreender o relacionamento entre Deus e o mundo, ou o sagrado e o profano, como um relacionamento inseparável e recíproco, mas que, ao mesmo tempo, deve paradoxalmente submeter-se ao critério profético que emana do *kairos*. Essa dimensão crítica

aparece na própria perspectiva de Lutero, uma vez que ele concebe que cabe à autoridade política efetuar reformas políticas, econômicas e sociais e, cabe à Igreja, como portadora da voz profética, confrontar as autoridades políticas com a vontade de Deus (Altmann, 1994, p. 161).

Em 1954, na publicação de *Amor, Poder e Justiça*²²¹, Tillich afirmou que a separação da realidade em duas esferas, a religiosa e a secular, reduz o símbolo do Reino de Deus ao ideal de uma comunidade ética ineficaz e desprovida de poder (Tillich, LPJ, p. 12). Assim, a diferença de compreensão entre Tillich e Hirsch está na forma como ambos interpretam o Reino de Deus. Para Tillich, a constatação de que um mundo sem as dinâmicas de poder que proporcionam justiça e que, por outro lado, acabam evidenciando as tragédias da vida e da história, é suficiente para a conclusão de que a consciência humana não pode atingir a realidade eterna se não de forma fragmentária. Isto é, o Reino de Deus não pode ser identificado nem mesmo parcialmente com nenhuma esfera ou realidade em particular, mas somente pode ser experimentado como antecipação fragmentária pela dimensão criativa proporcionada pela irrupção do divino na história.

Para Hirsch, o Reino de Deus é um outro nome para a “comunidade da consciência”, o reservatório espiritual que molda a disposição dos indivíduos e que proporciona a energia criativa e efetiva em todos os elementos da vida (Reimer, 2004, p. 103). Assim, ele entendia que é possível encontrar Deus na *fronteira* entre os dois reinos, o histórico e o supra-histórico, isto é, uma linha de demarcação entre o conhecido e o desconhecido, o abismo no qual o ser humano encontra o “Senhor da História”, e o limite para a liberdade e a razão humana que conduz para uma realidade histórica particular. Isso porque, assim como para Tillich, o conceito de *fronteira* é também central para o desenvolvimento do sistema de pensamento de Hirsch, embora, neste sentido, ele seja mais influenciado por Kierkegaard em sua compreensão do que Tillich. Neste sentido, Reimer considera que:

A noção de fronteira de Hirsch não pode ser simplesmente reduzida à defesa fanática da pureza nacional e racial, mas deve ser vista à luz de sua intensa luta com a filosofia kantiana-fichtiana e a questão do ser e não-ser, o relativo e o absoluto, o conhecimento e aquilo que não pode ser compreendido pela razão. É esta categoria que fornece a Hirsch o elo necessário entre nossa experiência interior de Deus e nosso chamado externo de dever, responsabilidade e serviço a um *nomos* terreno.²²² (Reimer, 2004, p. 88-89).

²²¹ Love, Power, and Justice.

²²² Hirsch’s notion of boundary cannot simply be reduced to fanatical defense of national and racial purity but must be seen in the light of his intensive struggle with Kantian-Fichtian philosophy and the question of being and non-being, the relative and the absolute, the knowledge and that which cannot

Essa afirmação esclarece alguns pontos cruciais da filosofia da história de Hirsch. Embora o apoio de Hirsch ao nazismo – do qual ele nunca declarou se arrepender – seja indefensável, especialmente porque a história já julgou o nazismo como realidade demoníaca, analisar estes contornos presentes em seu pensamento permite compreender também o motivo de ele ter rechaçado com tanta convicção o argumento de Tillich de que estava sacramentalizando o Terceiro Reich. Em sua concepção, uma realidade histórica particular pode estar conectada à realidade do Reino de Deus, embora não seja essa própria realidade em si mesma. Além disso, a compreensão da *fronteira* como uma realidade de encontro entre o ser humano e Deus significa, para Hirsch, a possibilidade de uma manifestação concreta do divino na história como um ato unilateral de prerrogativa exclusiva de Deus, em entendimento contrário ao de Tillich. Para ele, essa manifestação divina foi o Nacional-Socialismo e a virada histórica proporcionada por ele ao povo alemão.

Além disso, ele enfatiza a importância de Lutero pela sua capacidade de produzir um novo desenvolvimento para a mensagem cristã de forma a torná-la significativa para os alemães de seu tempo. Isto é, para Hirsch, a Reforma Protestante seria também um reflexo de um suposto sentimento nacionalista latente em Lutero. É verdade que a tradução de Lutero da Bíblia para o alemão baseou-se fortemente em sua “germanidade”, ou seja, em seu uso de conceitos e experiências alemãs para tornar a mensagem de Deus significativa para seu próprio povo. Mas o ato de propor uma tradução está muito mais relacionado à quebra de uma hegemonia e domínio de conhecimento do catolicismo, em um cenário no qual o povo alemão também fazia parte de um todo maior, do que de um patriotismo em si. De toda forma, em sua interpretação, Hirsch propõe que a mesma tarefa de reestruturar a teologia e a mensagem cristã precisava ser realizada para os alemães do século vinte (Ericksen, 1985, p. 178).

Já para Tillich, o *kairos* é a irrupção do divino na história que fornece um horizonte de novas possibilidades criativas para uma realidade específica. Entretanto, ele não pode ser identificado com nenhuma realidade concreta em absoluto. Por isso é que ele interpretou a proposta de sacramentalização de Hirsch como o que ele definia em seu conceito do demônico, especialmente em seu texto de 1926. Excluir o princípio crítico do *kairos* e identificá-lo com uma realidade específica, como Hirsch o fez, aponta para uma apropriação deturpada e destrutiva da irrupção do divino na história. Uma identificação totalitária e acríica do *kairos* com uma realidade específica gera uma distorção demoníaca, isto é, uma

be grasped by reason. It is this category which provides Hirsch with the necessary link between our inner experience of God and our external call of duty, responsibility, and service to an earthly *nomos*.

dimensão criativa de forma contrária. E, como visto, o demônico não se apresenta inicialmente em seu caráter destrutivo, pois, do contrário, não poderia adquirir poder nem conquistar adeptos. Ele usurpa-se do significado do *kairos* e se apresenta na forma mais elevada e simbólica de uma determinada época.

A forma como Tillich se posiciona contra Hirsch em sua primeira carta aponta para essa denúncia. Ele afirma que o socialismo religioso não se considera pertencente a nenhuma nação em particular da forma como Hirsch o fez, e que a Igreja deveria permanecer no direito de preservar sua lealdade sem identificar-se com nenhuma realidade concreta de forma absoluta. Ela deve ter em seu poder a prerrogativa de criticar e protestar, mantendo-se fiel ao chamado profético. De acordo com Tillich, Hirsch tomou o caminho oposto ao relacionar a Igreja com o Estado de forma acrítica e controversa. E afirmou em sua carta que:

Um julgamento como o que você dá só é possível com base na autoconfiança de que se vive na era da graça perfeita; porque somente nela se tem a possibilidade de conhecer a pecaminosidade perfeita. E exatamente esse sentimento é expresso em cada uma de suas palavras. Mais claramente onde você atribui a qualidade da santidade aos eventos atuais. “A nova vontade... veio sobre nós como uma tempestade sagrada e nos agarrou”. “Nossa história recente nos imergiu no ‘poder da bênção da destruição sombria’”. “Aqui você pode sentir a obra do Senhor Todo-Poderoso, para quem essencialmente temos que ser instrumentos”. “A fonte sagrada da nação”, “um novo começo e uma reviravolta provocada por Deus”. A consagração teológica do presente é expressa mais nitidamente na seção: “A presente hora da teologia”. (...) Para você, a teologia protestante só é possível “em toda a auto-abertura interior para as coisas grandes e novas que surgiram com o movimento nacional-socialista.”²²³ (Tillich, BEH, p. 153).

Assim, como se percebe, toda a crítica de Tillich se fundamenta na linguagem religiosa empregada por Hirsch para descrever o governo nazista. As questões estruturais e as acusações de plágio eram meros detalhes diante do verdadeiro problema que Tillich queria evidenciar. Em uma análise final, pode-se perceber que Tillich rejeita toda a interpretação de

²²³ Ein Urteil, wie Du es gibst, ist nur möglich auf dem Boden der Selbstgewißheit, daß man selbst im Zeitalter der vollendeten Begnadetheit lebt; denn nur in ihm hat man die Erkenntnismöglichkeit für vollendete Sündhaftigkeit. Und eben dieses Gefühl kommt in jedem Deiner Worte zum Ausdruck. Am deutlichsten, wo Du dem gegenwärtigen Geschehen Heiligkeitsqualität zusprichst. „Der neue Wille (...) ist als ein heiliger Sturm über uns gekommen und hat uns ergriffen.“ Unsere jüngste Geschichte hat uns in die „segnende Macht dunklen Verhängnisses getaucht“. „Hier ist das Werk des Allmächtigen Herrn zu spüren, dem wir wesentlich Werk zeuge zu sein haben.“ „Der heilige Frühling der Nation“, „von diesem Gott gewirkten Aufbruch und Umbruch“. Am schärfsten ist die theologische Weihe des Gegenwärtigen ausgesprochen in dem Abschnitt: „Die gegenwärtige Stunde der Theologie.“ „Hier müßte ich fast jeden Satz zitieren. Protestantische Theologie ist für Dich nur möglich „im ganzen inneren Sich-Aufschließen für das Große und Neue, das mit der nationalsozialistischen Bewegung durchgebrochen ist.

Hirsch sobre a *Doutrina dos Dois Reinos* e encarna, em seu confronto, todo o significado profético do *princípio protestante* como o protesto contra toda heteronomia e toda absolutização das realidades terrenas. Assim, nesse debate se encontra um confronto entre duas teologias políticas muito similares em sua estrutura, mas profundamente antagônicas em suas conclusões e interpretações da realidade. Enquanto Tillich não pôde ignorar o julgamento da história, especialmente pelo fato de ela ainda não estar plenamente realizada, Hirsch ofereceu sua própria interpretação sobre a história do povo alemão que ainda estava sendo escrita, e não hesitou em consagrar o governo nazista de Hitler. Embora a discussão teológica e as interpretações possam não ter fim, a história mostrou quem estava ética e moralmente certo nessa discussão.

3.5 Contra o Terceiro Reich: uma luta pela paz

No final dos anos 1950 e começo dos anos 1960, Tillich era celebrado na República Federativa da Alemanha como um apóstolo internacional da paz (Lehmann, 2003, p. 85). Em 1956, a cidade de Frankfurt o homenageou com a Medalha Goethe, prêmio concedido a pessoas que contribuíram de forma significativa para o intercâmbio cultural internacional. Em 1958, Tillich foi novamente homenageado pela cidade de Hamburgo com o prestigioso Prêmio Goethe, concedido por suas contribuições literárias. Em 1962 recebeu o prêmio da paz pela Sociedade de Editores Alemães, concedido em cerimônia pública na Igreja de São Paulo, em Frankfurt. Essa sequência de premiações demonstravam o desejo do povo alemão em demonstrar seu arrependimento com os eventos da história recente e o terror da violência nazista. Assim, Tillich se tornou um símbolo como testemunha da paz internacional e da nova história que o povo alemão desejava escrever, embora tenha permanecido residente nos Estados Unidos pelo resto de sua vida.

Embora pouco efetivo, Tillich desempenhou um papel marcante na luta contra o nazismo ao não poupar esforços para o que considerava ser uma manifestação demoníaca em sua própria terra natal. A história acabou provando que Tillich estava certo em todos os seus julgamentos sobre Hitler, o nazismo e a destruição provocada não apenas no território alemão, mas em todo o mundo, ceifando milhões de vidas no processo. O entendimento de Tillich sobre a necessidade de paz nas relações internacionais já estava presente durante o período de Weimar quando, como um socialista, ele manifestava a crença de que a solidariedade deveria ser cultivada entre todos os seres humanos. Além disso, como um cristão de tradição luterana, ele acreditava que a solidariedade e a misericórdia deveriam ser valores inegociáveis

para as igrejas, que deveriam ser, em sua visão, instituições promotoras de paz (Lehmann, 2003, p. 90).

Em seu enfrentamento ao nazismo, Tillich encarnou tudo o que acreditava e havia desenvolvido teoricamente na elaboração do socialismo religioso. Justamente por isso é que a fundamentação do socialismo de Tillich não pode ser separada de suas vivências, mas, teoria e prática constituem duas realidades profundamente interconectadas e interdependentes em sua vida e em seu pensamento. Para Higuete (2017, p. 230), a luta do socialismo religioso de Tillich é “a luta pela teonomia, vitória sempre provisória sobre as forças demoníacas que pervertem o sagrado e fabricam ídolos, como a terra, a nação, o sangue e a raça”. Na prática, isso significa que embora defensor da paz e da solidariedade, Tillich não acreditava na paz como uma realidade dada, no sentido de uma perfeição angelical. E, com o advento do nazismo, ele passou a ter uma percepção ainda mais crítica sobre as ideias pacifistas. Desde então, como no texto *O Estado Totalitário e as Reivindicações da Igreja*, ele passou a se posicionar afirmando que o regime totalitário e ditatorial, na medida em que ameaçava a paz, não deveria de forma alguma ser tolerado. Isso porque o nacionalismo agressivo, próprio do *princípio burguês*, ameaçava qualquer possibilidade de paz verdadeira e legítima, e acabava por imobilizar a sociedade e os movimentos populares, como o socialismo, com a ideia de um pacifismo utópico e inalcançável. Por isso, o socialismo religioso busca pela paz através da luta pelas realidades teônomas, onde as expressões culturais autônomas podem se unir à sua própria profundidade e combater as forças demoníacas que deturpam as realidades sagradas – especialmente as formas idolátricas que se apropriam dos poderes de origem.

Essa luta como engajamento pode ser observada nos enfrentamentos de Tillich ao nazismo mesmo após sua mudança para os Estados Unidos. Entre os anos 1942 e 1944, Tillich proferiu 112 pequenos sermões endereçados aos “seus amigos alemães” que resistiam à opressão nazista na Alemanha. Esses sermões foram transmitidos via rádio para o programa *Voz da América*²²⁴, o mais importante da *Agência de Programas de Rádio do Escritório Norte-Americano de Informações de Guerra*²²⁵ e nem mesmo seus amigos mais íntimos sabiam dessa sua colaboração secreta para a causa dos Aliados. O conteúdo desses sermões, transmitidos em regiões europeias ocupadas, tinha a intenção de conceder esperança aos seus conterrâneos que estavam sob a opressão tirânica de Hitler e, ao mesmo tempo, chamá-los à resistência contra o domínio nazista. Ele fala sobre a Alemanha do passado e uma futura

²²⁴ Voice of America.

²²⁵ Radio Program Bureau of the U.S. Office of War Information (OWI).

Alemanha liberta da opressão como fatores motivacionais para a oposição contra a Alemanha nazista do presente. Além disso, os sermões visavam também combater a ideologia nazista. Para isso, Tillich buscou desenvolver seus sermões com profundidade teológica, de forma a expressar palavras que comunicassem a essência da fé cristã, especialmente a partir da relação entre resistência e denúncia do cristianismo para com a política tirânica, da demanda por justiça como uma questão profética, e do combate ao antissemitismo, para citar apenas alguns exemplos.

Tillich não esteve pessoalmente sob o domínio de Hitler por muito tempo. Tão logo o nazismo ascendeu ao poder, ele se mudou para os Estados Unidos. Por isso, nunca participou efetivamente dos movimentos de resistência, como a Igreja Confessante, e não se tornou um mártir como Dietrich Bonhoeffer. Ele mantinha, aliás, algumas divergências profundas com a Igreja Confessante, especialmente em sua concepção teológica. Isso porque a teologia de Tillich era essencialmente política e, por outro lado, a Igreja Confessante, sob a Declaração de Barmen, era relativamente apolítica e preocupava-se, primariamente, com a liberdade da igreja. Contudo, embora sua elaboração teológica apresente profundos elementos políticos, para Tillich, o nazismo não deveria sequer ser discutido no campo político ou criticado em termos econômicos. Ele deveria simplesmente ser derrotado. Em sua concepção, a fé cristã era profundamente dependente de suas raízes judaicas, e, por isso, o antissemitismo era também um anticristianismo. A luta nazista contra o judaísmo era uma característica essencial do movimento e profundamente necessária para o paganismo popular do nazismo. Sem o racismo antissemita não existiria o nazismo.

Para Tillich, a questão judaica não era apenas uma questão teórica. Ele era pessoalmente envolvido com as causas judaicas e muito próximo de seus amigos judeus, como Adolf Löwe e Max Horkheimer. Assim, em 1938, poucos anos após sua imigração para os Estados Unidos, Tillich proferiu um discurso no Madison Square Garden, em Nova York, intitulado *O Significado do Antissemitismo*²²⁶, no qual associou o ataque nazista ao judaísmo como um ataque contra a fé cristã:

Poucas palavras são necessárias para provar que a luta pela erradicação do judaísmo é, em seu sentido mais profundo, uma luta para erradicar o cristianismo. Existem, é claro, razões menores para isso também, como a competição econômica (...). Mas há mais envolvido nesse fanatismo cego que sacrifica prestígio, boa vontade, e vantagem política e econômica para alcançar seu fim. Uma questão religiosa está envolvida, pois esta é uma luta demoníaca contra o Deus de Abraão e dos profetas, que também é o Deus de

²²⁶ The Meaning of Anti-Semitism.

Jesus e de São Paulo, de Agostinho e de Lutero, o Deus cujo nome santo é Yahweh, o Senhor dos Exércitos.²²⁷ (Tillich, TMA, p. 57).

Assim, Tillich considerava que o nazismo não era apenas uma questão política, mas também um problema religioso. Para o povo alemão, o nazismo havia se tornado uma questão de *preocupação última*, uma vez que as massas foram apreendidas por um fanatismo idolátrico que gerava morte e destruição em níveis absolutos. Por isso, neste discurso, Tillich também convoca seus ouvintes em um apelo humanista a despertarem para a necessidade de unidade entre cristãos e judeus na base de uma religião profética comum, que urgentemente se solidarizasse com a causa dos judeus em oposição ao nazismo. Inicialmente, ele cultivou a intenção de manter privadas suas convicções políticas (Meditz, 2016, p. 4), uma vez que ele era um nativo alemão em uma era de tensão entre os dois países. Mas, após cinco anos de silêncio, ele decidiu se manifestar contra aqueles que considerou os verdadeiros inimigos do espírito alemão, aqueles que estavam construindo um império corrompendo o reino de justiça e verdade da fé cristã (Tillich, TMA, p. 60).

Além disso, seu primeiro sermão transmitido na *Voz da América*, em 1942, sob o título *A Questão do Povo Judeu*²²⁸, era um manifesto contra o antissemitismo. Neste sermão, Tillich afirma com convicção, especialmente aos cristãos protestantes, que não se pode evitar o fato de que sua religião foi concebida “no ventre da história judaica”²²⁹ (Tillich, ATR, p. 13). Também, ele afirmou que aqueles a quem os protestantes celebravam como a presença de Deus no mundo vinha de uma linhagem judaica; que o Antigo Testamento era uma parte essencial da Bíblia cristã; que a Reforma Protestante foi conduzida pelo espírito de Paulo, um judeu; que tanto cristãos como judeus compartilharam, durante dois mil anos, de uma mesma lei, das mesmas promessas dos profetas e das mesmas palavras de oração dos salmos; e que, portanto, seria até possível uma renúncia à fé cristã, mas, uma vez que se deseje permanecer cristão, de forma alguma se poderia renunciar ao compartilhamento das mesmas raízes religiosas nas quais a religião judaica também vive. Ele conclui o sermão afirmando que o antissemitismo é uma transgressão contra o Espírito Santo (Tillich, ATR, p. 16), e diz que, se toda a nação tivesse cometido essa transgressão, isso deveria significar o fim da Alemanha.

²²⁷ Few words are required to prove that the struggle for the eradication of Judaism is, in its profoundest meaning, a struggle to eradicate Christianity. There are, of course, minor reasons for it as well, such as economic competition (...). There is more involved in this blind fanaticism which sacrifices prestige, goodwill, and political and economic advantage to achieve its end. A religious issue is involved; for this is a demonic struggle against the God of Abraham and the prophets, who is also the God of Jesus and of St. Paul, of Augustine and of Luther, the God whose holy name is Jehovah, the Lord of Hosts.

²²⁸ The Question of the Jewish People.

²²⁹ (...) in the womb of Jewish history.

Contudo, ele acreditava que esse definitivamente não era o caso. Por isso, ele incentivava aos alemães que resistiam ao demônio do nazismo para que se levantassem em resistência e indignação na tentativa de trazer redenção à própria história do povo alemão e de sua nação.

Para Tillich, embora o significado do Nacional-Socialismo não pudesse ser reduzido ao antissemitismo, ele considerava o romantismo político em sua forma nazista como uma realidade essencialmente oposta ao espírito judeu que tinha sua origem ligada aos profetas que transcenderam o sangue, o solo e a lealdade nacional a fim de honrar o Deus universal que julgou a própria Israel em termos de justiça (Stone, 1980, p. 77). Por isso, ele considerava que o espírito profético do judaísmo era um eterno adversário ao romantismo político e, muito embora os mitos de origem pudessem ser encontrados na fé judaica e nos textos bíblicos, eles assim apareciam apenas em caráter crítico e sujeitos ao próprio julgamento profético. Por isso, o espírito profético do judaísmo é a principal inspiração para a noção do *princípio protestante* como elaborado por Tillich, uma vez que ele se afirma como o elemento crítico contra toda ameaça idólatra e utopista. O princípio profético é a crença inabalável na justiça, como ele afirmou em outro sermão:

A crença na justiça não é apenas indestrutível no fundo do coração humano, mas é também suportada pela religião. (...) Em nenhum lugar o pensamento de justiça está mais intimamente ligado à ideia de Deus do que na religião dos profetas. Para eles, Deus é, antes de tudo, e acima de tudo, o Deus da justiça. Os juízes injustos que pervertem a justiça de acordo com a vontade dos governantes, o rei que abusa de forma despótica de seu poder contra seus súditos e tira deles o que lhes é devido, o oficial que decide arbitrariamente e não de acordo com a justiça - todos eles foram colocados sob julgamento divino e repudiados pelos profetas com palavras poderosas. A santidade de Deus se efetiva em sua justiça, e ninguém lhe é mais repugnante do que aquele que destrói a justiça. Essa é certamente uma das bases para o ódio dos governantes atuais pelo Antigo Testamento. Quem destrói a justiça é inimigo do Deus dos profetas, e este Deus é seu inimigo porque é o Deus da justiça, o verdadeiro Deus.²³⁰ (Tillich, ATR, p. 27).

²³⁰ The belief in justice is not only indestructible in the depth of the human heart; it is also borne by religion. (...) But nowhere is the thought of justice more closely connected with the idea of God than in the religion of the prophets. For them, God is first, and above all, the God of justice. The unjust judges who pervert justice in accordance with the will of the ruling powers, the king who despotically misuses his power against his subjects and takes from them what is their due, the official who decides arbitrarily and not in accordance with justice-they all were placed under divine judgment and repudiated by the prophets with powerful words. God's holiness takes effect in his justice, and no one is more repugnant to him than the one who destroys justice. That is certainly one of the bases for the present rulers' hatred for the Old Testament. Whoever destroys justice is an enemy of the God of the prophets, and this God is his enemy because he is the God of justice, the true God.

Aqui mais um elemento é apresentado por Tillich como referência ao sentimento antissemita. Ele procura evidenciar as motivações que conduziam o ódio do nazismo e dos cristãos alemães – com seu cristianismo positivo – pelo Antigo Testamento, especialmente em sua tentativa de expurgá-lo da Bíblia, promovendo uma espécie de “purificação”. Isto é, não se tratava apenas de uma questão de ódio racial, embora ele fosse motivador, mas de uma repulsa contra a crítica apresentada pelos profetas bíblicos contra toda dominação tirânica, e seu clamor pela justiça contra tudo o que promove abuso e priva o ser humano de sua dignidade intrínseca. O verdadeiro Deus da Bíblia é, na visão de Tillich, o Deus que promove a justiça e que, por sua vez, se levanta para julgar toda forma de injustiça e desumanização. Os verdadeiros profetas são comprometidos com a manifestação legítima da justiça, ainda que seja necessário levantar julgamento contra seu próprio povo. A justiça é, em sua compreensão, o que faz dos seres humanos verdadeiramente humanos, de forma que o ser humano perde a si mesmo se perde sua noção de justiça. Aliás, no julgamento de Tillich, o povo alemão havia justamente perdido seu próprio rumo e sua dignidade ao se tornar escravo da tirania, um objeto da arbitrariedade e da violação, e um instrumento para fins espúrios. Era necessário, ao povo alemão, reivindicar uma vez mais seus direitos, a fim de que pudesse recuperar a si mesmo e a sua própria identidade.

Assim, a oposição de Tillich contra o nazismo era, acima de tudo, uma questão humanitária, mas, ao mesmo tempo, uma luta religiosa de implicações políticas. Ele enxergava na Segunda Guerra Mundial não um meio de salvação, mas, como em um caráter ambíguo, uma guerra que pudesse libertar a Alemanha e a Europa do demônio nazista (Tillich, ATR, p. 8). Ele mantinha suas convicções de que a paz deveria ser alcançada, mas, se tratando do nazismo, ele não via um meio de vitória que pudesse ser alcançado pelo diálogo ou pelo debate político. O fanatismo que as visões de mundo nazistas evocavam impediam qualquer possibilidade de tolerância. Em sua visão, o nazismo deveria ser completamente derrotado, erradicado e eliminado da Europa e da história da humanidade.

Ainda em 1942, Tillich proferiu outro sermão em que falava sobre a diferença entre a ideia de uma nação e uma idolatria nacional (*nationaler Götzendienst*). Ele afirmou que o empreendimento do povo alemão para a sacralização da nação era um testemunho contra a própria Alemanha na medida em que buscava envenenar a alma do próprio povo alemão. Tal envenenamento do nacionalismo conduzia ao ódio, à agressão, à violência, à desintegração e, por fim, à (auto)destruição. Por outro lado, a ambiguidade presente no sentimento nacionalista, a partir do exemplo alemão, advertia ao mundo e aos demais países de que a nação, como um símbolo, não deveria ser identificada com Deus, mas que existiam valores

incondicionais superiores e mais valorosos do que a própria nação (Lehmann, 2003, p. 94). Portanto, com a ajuda do exemplo alemão, os povos do mundo puderam aprender que a nação não era Deus e nem mesmo deveria ser identificada com ele.

Em 1943, ele foi convidado a palestrar pela *Comissão do Conselho Federal de Igrejas para uma Paz Justa e Duradoura*²³¹ que buscava desenvolver uma filosofia de relações internacionais e um trabalho educacional nas igrejas como uma proposta de responsabilidades e comprometimentos para a construção de uma nova ordem de paz. Sob o tema *Base Cristã de uma Paz Justa e Duradoura*²³², ele proferiu três palestras onde enfatizou a vida como um princípio teológico e o amor como o único fundamento possível para o exercício do poder e da justiça (Tillich, CBP, p. 76). Na segunda palestra, na seção em que discute as demandas necessárias para uma realidade pacífica, Tillich revela seu receio de que o monopólio do capitalismo e sua insegurança caótica sejam os principais instrumentos a impedir o surgimento de uma paz verdadeira e duradoura. Ele apresenta sua crítica, por exemplo, contra a instrumentalização do ensino religioso proposto pelo Partido Conservador da Inglaterra, que teria, como objetivo finito, a manutenção do Estado em sua presente ordem, usando a religião como um meio para prevenir a transformação social (Tillich, CBP, p. 82). Assim, Tillich entende que a única possibilidade de paz, verdadeira e legítima, é se um passo for dado em direção à libertação do excludente sistema capitalista de forma que os indivíduos possam participar ativa e criativamente de todo o processo de produção a fim de usufruir dos frutos de seu próprio trabalho. Do contrário, o capitalismo só poderá gerar novos mecanismos de autodestruição e todos os sacrifícios cometidos em guerra serão em vão.

Desta forma, as colaborações de Tillich com o governo norte-americano no combate ao nazismo não devem ser entendidas como uma ingenuidade de Tillich ou uma ilusão acerca da pureza do sistema norte-americano e de seu sistema capitalista. Ele continuava profundamente crítico ao capitalismo como uma realidade demoníaca que conduzia à opressão e à tirania. Mesmo após o término da guerra, em 1945, e a consequente vitória dos Aliados, ele não foi capaz de enxergar um *kairos* para os Estados Unidos e para o sistema capitalista. Pelo contrário, juntamente com R. Niebuhr e outros teólogos, condenou o bombardeio promovido pelo governo norte-americano nas cidades japonesas de Hiroshima e Nagasaki (Stone, 2009, p. 215) e toda a política de dominação internacional que os Estados Unidos passaram a promover após a guerra.

²³¹ Federal Council of Churches' Commission on a Just and Durable Peace.

²³² Christian Basis of a Just and Durable Peace.

Assim, Tillich considera que o período da guerra e, especialmente, o nacionalismo e o capitalismo, são ambos promotores de desintegração espiritual. Especialmente quando reivindicam para si um caráter religioso, usurpando-se da realidade do incondicional e destruindo todas as formas culturais autônomas. A desintegração espiritual é, desta forma, um resultado do processo de desumanização trazida pelo capitalismo cosmopolita e pelo fascismo (Tillich, PER, p. 280) e, ainda que estes sistemas sejam derrotados, dificilmente haverá uma rápida “reumanização”. Não é possível conceber uma reconstrução espiritual sem que haja engajamento de indivíduos dentro dos movimentos populares em favor da justiça social. Essa cooperação social é uma tarefa para o *princípio socialista* em sua oposição e crítica à sociedade burguesa e às repressões políticas e econômicas que lhes são próprias e particulares. Por isso, a tirania precisa ser enfrentada, pois “o poder tirânico tem limites porque ele desenvolve forças de autodestruição, e tem limites porque a humanidade é criada para a liberdade”²³³ (Tillich, ATR, p. 139). A tirania, o racismo, a opressão, a dominação, a violência, a desintegração, a idolatria e todas as demais manifestações de morte advindas da sociedade burguesa, do romantismo político – quer em sua forma conservadora ou revolucionária – e, especialmente, do fascismo, não podem prevalecer. Para tais injustiças, segundo Tillich, a dimensão profética do *princípio socialista* precisa sempre se levantar em denúncia, oposição e resistência. É preciso uma reivindicação por justiça para que a transformação da sociedade e uma legítima manifestação de paz se tornam realidades verdadeiramente possíveis.

²³³ Tyrannical power has limits because it develops forces of selfdestruction, and it has limits because humanity is created for freedom.

POSLÚDIO: O SOCIALISMO RELIGIOSO EM PERSPECTIVA DECOLONIAL

O povo simples tem sempre Deus em sua boca, porém desconhece todas as teorias que foram elaboradas a partir desse nome e que condicionaram, direta ou indiretamente, suas crenças.
Ivone Gebara

De forma geral, os dicionários costumam definir a teologia como o estudo de Deus ou dos deuses através da compreensão humana. Entretanto, esta é uma definição um tanto quanto limitada. Talvez uma melhor conceituação seria dizer que a(s) teologia(s) se estabelece(m) como a recepção e interpretação das diferentes experiências humanas com o que determinadas pessoas e grupos acreditaram ser Deus ou as forças sobrenaturais nas quais acreditavam. Entender a teologia desta forma permite, também, compreender melhor o papel que ela tem a desempenhar na vida humana e em suas relações religiosas, sociais e culturais.

Como visto na presente tese, é perceptível que, embora tenha desenvolvido toda uma filosofia do espírito, o pensamento de Tillich, que propõe uma relação entre religião e cultura, é mediado pela teologia. E, precisamente neste sentido, é que Tillich afirmava que a teologia oscila entre dois polos: a revelação da verdade eterna em forma de conteúdo e a situação temporal em que esta é recebida (Tillich, TS, p. 21). Justamente por isso é que a teologia tem como objetivo sempre interpretar a determinadas situações que se transformam no decorrer tempo, considerando o desenvolvimento da história e os diferentes contextos sociais que se apresentam para, a partir da realidade temporal, oferecer sua interpretação sob uma ótica religiosa ou de fé. Isso significa que a teologia – e toda reflexão dela derivada – precisa se manter atual e contextual, pois, do contrário, ela se limita a produzir (e reproduzir) mero conteúdo doutrinário e a responder problemas e perguntas que não estão sendo feitos. Essa necessidade de manter-se atual se torna verdade, especialmente, para as situações políticas às quais a teologia reage a partir de [re]leituras contextualizadas da realidade. É o caso, por exemplo, da Teologia latino-americana da Libertação que considera em sua concepção soteriológica a transformação da realidade social e das estruturas socioeconômicas a partir do contexto particular de pobreza e exploração histórica ao qual foi submetida a América Latina. Mais recentemente, a hermenêutica decolonial surgiu a fim de não apenas propor mudanças sociais concretas, mas sim, especialmente, desafiar o pensamento acadêmico – no qual se inserem a teologia e a ciência da religião – para um caminho de resistência e desconstrução de padrões e conceitos impostos aos povos subalternizados, sendo, também, uma crítica direta à modernidade e ao capitalismo. Assim, o pensamento teológico contemporâneo, bem como

os estudos em religião, de forma geral, têm sido desafiados a pensar e refletir a partir das questões da atualidade, a fim de se manterem contextuais e relevantes.

É pontualmente por essa consideração que não apenas teologia e filosofia, mas também a religião como dimensão intrínseca à vida, foram pensadas, por Tillich, com o objetivo de responder aos próprios problemas e tempestades de seu tempo. Como visto ao longo do texto, o diálogo da teologia com sua teoria política se tornou especialmente marcante em seu pensamento a partir de sua experiência como capelão do exército alemão após a Primeira Guerra Mundial, onde os traumas vividos o transformaram profundamente. Tillich que, até então, era um teólogo conservador oriundo da classe média, transformou-se em um socialista radical. Assim, a vida e a obra de Tillich, em sua estrutura sistemática, formam um conteúdo único e inseparável. O ser humano Paul Tillich atravessa sua própria obra, pois Tillich não é um intelectual cujas reflexões se desenvolveram puramente nos limites de escritórios e bibliotecas. Mas, embora tenha sido um grande acadêmico, apaixonado pela leitura e produção de textos, o pensamento de Tillich se desenvolve, essencialmente, a partir de suas próprias experiências com outros seres humanos e com o mundo. Experiências essas que acabam por encontrar expressão em suas obras. Compreender essa simbiose dinâmica entre a reflexão e a vida é de vital importância para elucidar a ideia defendida nesta tese de que a produção acadêmica não está dissociada de quem a produz.

Desta forma, qualquer reflexão acadêmica – seja ela teológica ou não – deve considerar a realidade e o contexto dos quais ela emerge. Essa perspectiva deve adquirir consideração ainda mais especial nos estudos de religião que tratam, especificamente, da expressão de sentimentos, ideias, ideais, culturas, todos imbuídos de elementos profundamente sagrados e que se conectam de forma íntima e intransferível com o ser humano a partir do próprio solo no qual está inserido. E é justamente por este motivo que aqui se apresenta este ensaio literário.

Não por acaso, na América Latina, as periferias aderiram, com ainda mais força e expressividade nas últimas décadas, aos discursos cristãos de tradição pentecostal e neopentecostal, pela profunda capacidade de diálogo e conexão que estas expressões religiosas demonstraram com as camadas mais pobres e marginalizadas. Com o cuidado para não cair em generalizações, é inquestionável que um discurso religioso de caráter mais místico encontre mais possibilidades de florescimento entre as pessoas que sofrem, servindo como uma anestesia das dores e mazelas enfrentadas pela vida – especialmente em uma sociedade tão desigual como a latino-americana. Por outro lado, a Teologia da Libertação e as reflexões teológicas que dialogam mais diretamente com a teoria marxista acabam por

encontrar certa dificuldade e resistência de aceitação nas camadas mais periféricas da sociedade, especialmente pelo academicismo próprio das teologias demasiadamente polidas. Também por isso, se tornou comum nos círculos teológicos repetir a máxima: “a Teologia da Libertação escolheu os pobres, mas os pobres escolheram o pentecostalismo”.

Desta forma, uma reflexão que se proponha a pensar o socialismo religioso a partir do cenário latino-americano não pode, de forma alguma, se dedicar à cristalização dos termos e conceitos como pensados e elaborados por Tillich na Alemanha do século passado. É preciso considerar e analisar as especificidades próprias da América Latina e, de forma ainda mais específica, o contexto brasileiro e o cenário político pelo qual passou o país nos últimos anos. Seria possível, sem muito esforço, traçar paralelos entre os projetos totalitários do nazismo e do bolsonarismo, como se cunhou chamar o movimento representado por Jair Messias Bolsonaro, presidente da República brasileira entre 2019 e 2022²³⁴. Contudo, é necessário o cuidado para não cair em generalizações e anacronismos. O que se pode considerar, inicialmente, é que esta presente tese foi gerada e escrita no contexto destes anos de turbulência política suscitadas pelo governo neofascista de Bolsonaro, gerando, neste pesquisador, o incômodo experiencial que atravessa a pesquisa acadêmica.

Entretanto, é preciso considerar que, ainda que existam similaridades, especialmente nos projetos totalitários do nazismo e do neofascismo bolsonarista, os cenários econômicos, sociais e humanos são muito diferentes daqueles experimentados por Tillich se comparados à América Latina do século vinte e um. Por isso, para pensar um socialismo religioso latino-americano é preciso superar não apenas os conceitos e categorias de Tillich, mas especialmente o próprio Tillich, um teólogo alemão do século passado. Embora permaneça extremamente relevante, como se tentará demonstrar neste ensaio, não basta apenas a tarefa de renovar a reflexão de Tillich, mas sim de identificar suas limitações. Sua contribuição está dada e discutida no corpo desta tese, mas não se deve tomar sua reflexão como verdade absoluta como se ela pudesse, simplesmente, ser transportada para todo e qualquer lugar e contexto na esperança de que ela responda e solucione todos os problemas do mundo – especialmente a partir da consideração de que ela não foi capaz nem mesmo de solucionar as questões de seu próprio tempo. Por isso, é essencial que se identifique e reconheça as limitações do socialismo religioso como pensado e proposto por Tillich, para só então perguntar se é possível a construção teórica e prática de um socialismo religioso devidamente contextualizado para o cenário brasileiro e latino-americano do século vinte e um.

²³⁴ A eleição de Jair Bolsonaro à presidência da República ocorreu em outubro de 2018, e sua posse em 1 de janeiro de 2019.

Entretanto, para viabilizar a construção teórica desta tarefa, é possível partir de duas premissas propostas por Tillich: primeiro que a religião enquanto *preocupação última* deve ser entendida como a apreensão do ser humano por parte do que é incondicional. Isto é, a religião é o estado em que se é tomado ultimamente por aquilo que move o ser humano e, caso esta preocupação não seja legítima, está dado seu caráter idolátrico e seu poder destrutivo. E, em segundo lugar, que o socialismo é a expressão própria da realidade do proletariado. Isto significa que a legitimidade do socialismo enquanto expressão desta realidade é atemporal, pois ela sempre irá exprimir suas inquietações a partir da opressão e da exploração ao qual o proletariado estará exposto em um determinado contexto. Assim, a esperança por um *kairos* no solo latino-americano deve, essencialmente, partir de uma hermenêutica decolonial que considere o contexto próprio e as mazelas próprias às quais estão submetidos os países e povos da América Latina. A resposta do socialismo não é e não pode ser a mesma para a Alemanha do século vinte e para o Brasil do século vinte e um, mas precisa considerar o contexto próprio do proletariado brasileiro contemporâneo. E, embora existam expressões políticas ligadas aos movimentos socialistas na América Latina atual, como os governos de Cuba e Venezuela, também nenhum destes deu conta de solucionar plenamente os problemas sociais e econômicos enfrentados no contexto latino-americano. É verdade que, no caso de Cuba, muitas das dificuldades econômicas e sociais enfrentadas se deve ao bloqueio, o embargo imposto pelos Estados Unidos sobre a nação latino-americana desde 1962 e que permanece em vigor até os dias atuais. Ainda assim, embora existam importantes conquistas sociais nas áreas da educação, da saúde e da segurança pública, Cuba, que se declara como um país de regime socialista, ainda enfrenta problemas muito graves devido à pobreza acentuada a qual o país está submetido.

Além disso, em sua elaboração teórica do socialismo, Tillich nunca definiu com clareza e propriedade quais seriam as bases econômicas, estatais e governamentais que ele entendia como ideais. Mais do que isso, Tillich sempre se demonstrou um opositor às expressões socialistas de seu tempo, como a União Soviética e o governo de Stalin, compreendendo-as como uma deturpação do verdadeiro significado do socialismo (em sua percepção, o socialismo levado ao extremo). E, embora aponte que uma economia socialista deve se construir como uma economia que priorize a vida humana e suas relações, ao mesmo tempo em que denuncia a exploração, em suas críticas, Tillich nunca apontou definitivamente quais seriam as escolhas práticas destes caminhos econômicos e políticos que o socialismo deveria seguir a fim de lograr êxito. Muito provavelmente por uma incapacidade técnica para discutir a economia a nível nacional – ao menos em parte. O que é possível definir é que essa

falta de definição e posicionamentos claros coloca o socialismo religioso em uma espécie de “limbo”, para usar um termo religioso. Essa lacuna pode conduzir a dois caminhos possíveis: a uma perigosa deturpação dos conceitos e categorias defendidos por Tillich – tal qual ele acusou Emanuel Hirsch de fazer – ou em uma abertura dialogal que possibilite pensar o socialismo religioso em uma perspectiva hermenêutica, contextualizando-o *para* e *a partir* de diferentes realidades culturais. Esta segunda tarefa é muito mais difícil do que a primeira, e exige um dedicado cuidado de reflexão a fim de que o *princípio socialista*, como o poder por traz do próprio socialismo religioso, seja mantido em foco no desenvolvimento de toda reflexão que dele emergir.

Assim, a tarefa que se propõe aqui é a de pensar um socialismo religioso como a expressão *última* da realidade própria do proletariado, a partir do contexto político e socioeconômico do Brasil do século vinte e um. Para isso, é necessário refletir de forma decolonial, isto é, esvaziando a própria reflexão acadêmica dos significados e categorias herdados pela colonização. A prática decolonial, como sugere Mignolo (2018, p. 106), não deve ser entendida como mais uma disciplina acadêmica, pois a própria academia está formada e consolidada nas estruturas eurocêntricas de organização e pensamento. Assim, pensar de forma decolonial se constitui, ao mesmo tempo, como uma tarefa e um desafio. Isso porque o colonialismo se caracterizou por sistemas de exploração e dominação que encontraram eco ao longo da história, possibilitando sua perpetuação e controle, especialmente em países emergentes e subdesenvolvidos. Mais do que isso, a dominação do colonialismo continua se perpetuando e se reinventando, encontrando novas formas de exploração e subalternização dos povos, ao mesmo tempo em que procura consolidar as estruturas hierárquicas de poder e privilégios, a partir da concentração de renda e do monopólio do conhecimento.

A cultura de dominação colonialista perpetua seu poder através de premissas e promessas da própria modernidade. Nos tempos recentes, a política global experimentou a renovação de projetos totalitários que, com nova roupagem, recuperou as profundas convicções e sentimentos nacionalistas em detrimento do processo de globalização. O ressurgimento de expressões políticas de extrema-direita na Europa e nos Estados Unidos (em especial com a eleição de Donald Trump em 2016 que, na data de redação deste texto, ainda enfrenta acusações de insurreição contra a democracia norte-americana e de envolvimento nos ataques ao capitólio em 6 de janeiro de 2021, após perder a disputa à reeleição em 2020) favoreceram, também, a retomada de extremismos políticos no território latino-americano. Foi o caso do Brasil que, em 2018, com a já citada eleição de Bolsonaro, adentrou em um

caótico cenário político como resultado de um ponto de culminância de movimentos antidemocráticos iniciados ainda em 2013. A vitória de Bolsonaro nas eleições presidenciais de 2018 resultaram no empoderamento de um projeto político de vocação autoritária, de viés totalitário, e com forte apego aos terríveis anos da ditadura militar. Esta ascensão política proporcionou um cenário de renascimento e reinvenção do fascismo, com nova aparência, mas com os mesmos objetivos de exaltação do sentimento patriótico, da sacramentalização da nação e da manutenção de poder dos grupos dominantes, ao mesmo tempo em que objetivava o silenciamento e a opressão dos grupos politicamente minoritários. Mas, mais do que isso, os falsos sentimentos ultranacionalistas foram também importados dos países colonizadores que, a fim de reafirmarem sua supremacia, passaram a investir capital político em países que desejavam manter sob sua dominação. Jair Bolsonaro e Donald Trump sempre mantiveram relações de extrema cordialidade, marcadas pela troca de elogios públicos e declarações de apoio político, especialmente em momentos críticos para ambos. Por sua vez, Bolsonaro, mesmo enquanto chefe de Estado da República brasileira, sempre demonstrou subserviência absoluta aos Estados Unidos e grande abertura à sua interferência econômica nos assuntos de interesse do país. Em seus posicionamentos nas assembleias da Organização das Nações Unidas, por exemplo, o Brasil passou a apresentar algumas rupturas em relação à política externa praticada nas últimas décadas, em favor de um alinhamento automático e sem precedentes com os posicionamentos do governo norte-americano.

Neste sentido, o projeto de governo que entrou em voga era marcado por uma profunda mentalidade colonizadora. Primeiro porque exaltava, sem hesitação, tudo o que era oriundo e importado do governo de Trump nos Estados Unidos, ainda que para isso o Brasil fosse prejudicado. Depois porque menosprezava e combatia toda reflexão e valorização dos direitos humanos, a defesa das minorias, a proteção de território indígena, as críticas ao racismo e machismo estrutural, a valorização da educação e, até mesmo, às conquistas exemplares da saúde pública brasileira, especialmente em um período de pandemia mundial. Aqui, cabe destacar que a mentalidade colonialista é compreendida como a passagem do colonialismo histórico para um novo modelo que seja capaz de garantir a exploração e a dominação dos grupos dominantes afetando, até os dias de hoje, e em todos os níveis, as relações sociais e globais. Assim, embora o colonialismo tenha sido uma prática histórica de dominação das nações europeias sobre outras por meios territoriais, culturais e econômicos, a colonialidade é o desdobramento desta. Exatamente por isso é que, mesmo não sendo um país europeu, os Estados Unidos exercem a mesma influência colonizadora própria do pensamento eurocêntrico, marcada pela dominação e exploração em termos culturais, sociais e

econômicos, tanto de formas diretas quanto indiretas. Isso porque o Ocidente se alçou à posição de ser aquele quem define a agenda epistemológica do “resto do mundo”. Isto é, liderado pelos Estados Unidos, o Ocidente entendeu-se como responsável pela legislação global, sujeitando as demais nações ao papel de obedecer e seguir seus comandos. Assim, os Estados Unidos se constituem como legítimo herdeiro da mentalidade colonial, compreendendo, especificamente, a América Latina e o Caribe como extensão de seu território de influência e dominação.

Além disso, é preciso considerar que, especialmente pelo cenário profundamente religioso da América Latina, é que a religião, quando colocada a serviço de projetos totalitários, se transforma em importante instrumento de alienação e convencimento das massas, a fim de impedi-las e desapropriá-las de toda e qualquer reflexão crítica que questione a dominação às quais estão submetidas. O que se percebe é que a colonialidade se ramifica em diferentes estruturas – nacionalismo, fascismo, neoliberalismo, globalização – com o objetivo de manter e perpetuar suas estruturas de dominação e exploração. Para isso, ela se subdivide a fim de exercer controle sobre todas as diferentes áreas da vida, como a economia, o conhecimento científico, a natureza e mesmo a sexualidade. O (neo)fascismo é um reflexo do sentimento totalitário exercido e praticado pelo colonialismo com o objetivo de impedir o questionamento das estruturas dominantes, e o levante organizado daqueles que ousam se opor à exploração e subjugação dos povos.

Isso porque, para funcionar, a colonialidade precisa fundamentar-se em terreno sólido para que possa exercer seu poder e dominância. Por isso é que quando as estruturas hierárquicas de dominação e perpetuação da exploração sentem-se ameaçadas, elas não hesitam em lançar a sociedade em projetos totalitários que contra-atacam os movimentos populares de forma intimidatória e acabam por ameaçar, até mesmo, a sociedade democrática e os valores dos direitos humanos universais, como foi o caso do projeto bolsonarista. Essa realidade evidencia também a fragilidade da concepção da modernidade como um subproduto da colonialidade. A lógica de uma sociedade moderna que é neutra em princípio, favorece a manutenção do que se construiu nos últimos séculos a partir das práticas de exploração e espoliação dos povos. A noção de modernidade se tornou a responsável por configurar a sociedade e exercer sua influência na concepção do ser humano e de suas relações. Por isso é que, para Mignolo (2018, p. 118), a ideia de modernidade se tornou um horizonte idealizado e utópico ao qual a sociedade contemporânea passou a perseguir. Isso porque, ao conceber a ideia de uma sociedade neutra, a modernidade acaba por desconsiderar, por exemplo, a dívida histórica com a população negra cujos antepassados foram vítimas da escravidão. Assim, o

complexo cenário da sociedade contemporânea está construído sobre os fenômenos da *modernidade*, do *eurocentrismo*, do *colonialismo* e do *capitalismo*. Estes quatro fenômenos são coparticipantes dos mesmos processos determinantes e se desenvolvem simultaneamente a fim de perpetuar as estruturas dominantes e a subalternização das classes que vivem sob seu domínio.

Compreender essa mentalidade colonialista ajuda também a perceber que o nacionalismo religioso está preocupado não com o povo, mas com a manutenção do poder adquirido. Assim, suas narrativas românticas e ideológicas são construídas com a intenção de justificar o discurso de superioridade que, por sua vez, acaba por validar as violências cometidas contra os grupos politicamente minoritários. Ao se construir teologicamente, o nacionalismo religioso se concebe como uma expressão idólatra e, assim, como uma manifestação demoníaca, uma vez que se utiliza de uma reivindicação divina que lhe confere sacralidade, prometendo criação e, por fim, gerando destruição e desintegração.

Desta forma, a necessidade de uma tarefa decolonial surge a partir da revelação da colonialidade. Por isso, é necessário considerar que os projetos totalitários do século vinte e um, caracterizados pelos nacionalismos religiosos e construídos a partir do mais obscuro lado da globalização neoliberal, intentam perpetuar sua dominação impedindo o avanço e o crescimento dos países e povos que ameaçam sua lógica imperial. Essa realidade evidencia que a herança do processo de colonização permanece viva e atuante, firmada na modernidade, e centrada no objetivo de não apenas conservar a dominação já perpetuada como, também, avançar na exploração e na subalternização dos povos dominados. Esse cenário foi agravado após a segunda metade do século vinte em que, o colonialismo tal qual se conhecia, foi sucedido pela lógica imperial, ampliando a dinâmica de subalternização e marginalização de povos, culturas e países.

Diante deste cenário, talvez seja lógico perguntar se propor uma reflexão decolonial a partir do pensamento de um autor teuto-americano não resultaria em uma incoerência profunda. Contudo, o que se está propondo aqui é justamente o reconhecimento dos limites da reflexão proposta por Tillich para a situação mundial de sua própria época, bem como a ineficiência que ela apresentou diante das violências que enfrentou. Por isso, é verdade que o socialismo religioso refletido por Tillich não apresentou qualquer ameaça significativa ao governo nazista. Mesmo *A Decisão Socialista*, que identificava o romantismo político em suas duas manifestações, a conservadora e revolucionária – e o nazifascismo como a destruidora soma de ambas –, e objetivava chamar os grupos populares, os socialistas, e mesmo a burguesia para uma unidade programática a fim de salvar a nação e o regime

democrático, não obteve qualquer efeito prático na sociedade alemã. Entretanto, isso se deve por diversos fatores, como a descrença generalizada de que o caricato nazismo poderia, de fato, ser eleito como resposta aos anseios alemães; a incapacidade dos grupos e partidos socialistas em superarem suas indiferenças a fim de se unirem com objetividade; a própria publicação tardia do livro de Tillich; dentre diversos outros fatores discutidos e apresentados no decorrer desta tese. Assim, neste ensaio literário, Tillich serve não como instrumento de reflexão decolonial, mas como referencial teórico que possibilita a identificação de elementos religiosos na estrutura colonialista dos projetos neofascistas contemporâneos. Essa tarefa acaba por demonstrar, também, como o pensamento de Tillich permanece atual e oferece meios que possibilitam compreender o Brasil do século vinte e um. Além disso, seu enfrentamento profético ao nazismo oferece bases teórico-conceituais que podem servir como fundamento para construção de um socialismo religioso a partir da realidade própria da América Latina, considerando a universalidade e atualidade de alguns de seus conceitos e categorias que se destinam à análise da sociedade e de suas estruturas.

Desta forma, é necessário reafirmar que a realidade da sociedade brasileira é profundamente religiosa, de predominância cristã – o que também deve ser alvo de críticas e questionamentos – mas também experimenta uma crescente conscientização das massas sobre sua realidade de exploração. Como mencionado, as periferias brasileiras são bastante marcadas pela presença exacerbada de igrejas pentecostais e neopentecostais, mas vivenciam também a presença de terreiros de umbanda e candomblé que, mesmo em menor número quando comparado às expressões cristãs, representam parcela significativa da religiosidade popular. Por isso, não é nenhum absurdo constatar que a realidade latino-americana é profundamente religiosa (não apenas por causa das instituições religiosas organizadas, mas, também, pela grande presença das credices populares) e, por isso, sua mentalidade está marcada pelo sentimento de ultimidade e pela busca da transcendência dos próprios limites humanos. Além do mais, os grupos populares e progressistas tem obtido considerável êxito em suas organizações e conscientizações nas periferias, favelas e mesmo entre as classes médias. Por isso, há também uma maior consciência evidente sobre a situação proletária ao qual estão submetidos os cidadãos brasileiros e latino-americanos em comparação às últimas décadas do século passado. Posto este cenário, temos destacada a presença de ambos os elementos que compõem a religião e o socialismo.

Por outro lado, cabe destacar com mais propriedade a profunda relação que o projeto bolsonarista manteve com os evangélicos, o que foi profundamente relevante para toda a construção teológica presente no movimento de extrema-direita. Associados ao projeto

neofascista de Bolsonaro, estavam o conservadorismo programático e o fundamentalismo religioso que nasceu no solo de uma interpretação reacionária da fé cristã, marcado por uma aliança sistemática com seguimentos religiosos, especialmente igrejas evangélicas, tanto tradicionais como pentecostais. Anteriormente no Brasil, os evangélicos sempre hesitavam se posicionar politicamente a fim de não confundirem sua “verdadeira missão” de ganhar almas – o que, na verdade, mais representava uma adaptação bizarra da teologia escapista e determinista norte-americana. Posteriormente, esse posicionamento mudou para transformar-se em uma busca por eleger representantes que lutassem pelas pautas ditas evangélicas no congresso brasileiro. Ainda que gradativo, esse avanço (ou retrocesso) de mentalidade encontrou seu ápice na figura de Jair Bolsonaro que, mesmo sendo católico, apresentou-se como defensor das pautas morais, posicionando-se contra as questões de identidade de gênero, e em favor da família tradicional, apregoando, a partir dessas questões, ser um representante da voz dos evangélicos na política nacional, e prometendo liderar um Brasil *de e para* “maiorias cristãs”. Em pouco tempo, Bolsonaro foi alçado à categoria de mito e, coincidentemente, de forma trágica, seu nome do meio o alçou à condição de “messias”, um salvador da pátria, especialmente após a facada sofrida em 6 de setembro de 2018 que o transformou em uma espécie de mártir vivo. Esse atentado fundamentou a ideia de que Bolsonaro era alguém pronto para morrer em prol de sua pátria e em favor dos brasileiros de bem. Criou-se o imaginário de que ele lutava contra o sistema e, por isso, as forças do mal queriam a todo custo derrubá-lo. Essa identificação representou também um esvaziamento da teologia evangélica que, em detrimento dos valores do Evangelho de amor ao próximo e denúncia crítica à concentração de renda e abuso do poder, deu lugar ao Deus bélico que emergiu de uma interpretação teológica equivocada e deturpada do texto bíblico, especialmente do Antigo Testamento. Não por detalhe, Tillich afirmou que sempre que o cristianismo desassociou o Antigo Testamento da mensagem do Novo Testamento, o paradoxo cristológico foi perdido, resultando em uma expressão de nacionalismo religioso absolutamente destrutivo (Tillich, TS, p. 153).

Neste sentido, o projeto bolsonarista mobilizou as massas para fazer da ideologia conservadora de extrema-direita seu objeto de *preocupação última*. Esse nacionalismo exacerbado, marcado pela exaltação patriótica e associação ao cristianismo evangélico como base de sustentação política, resultou no *slogan* “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos” como lema do governo. Por isso é que, também de forma similar ao que fez o nazismo, o bolsonarismo se apropriou dos poderes de origem que identificou na tradição histórica brasileira. A exaltação da pátria está identificada no poder de origem do *solo*. A *origem de*

sangue foi transformada (ou deformada) para gerar identificação entre os adeptos à ideologia de direita até tornar-se sinônimo de que o Brasil deveria servir às majorias, aos chamados “cidadãos de bem”, especialmente aqueles que se identificavam com a ideologia de direita. Essa premissa resultou, inclusive, na afirmação de que “os direitos humanos devem servir apenas aos humanos direitos”. Na medida em que o projeto se consolidou, o *domínio do espaço* se tornou inevitável, especialmente na perseguição aos inimigos do governo, isto é, todos aqueles que se opunham aos inconsequentes e desmoralizantes atos de governo praticados por Jair Bolsonaro. Dentro deste espectro se enquadraram diversos seguimentos da sociedade, como os partidos de esquerda, os jornalistas, a classe artística, a mídia independente, o judiciário e qualquer um que ousasse minimamente criticar ou questionar o governo. Por sua vez, o *sacerdócio* concedeu sua sacralidade ao governo a partir da aliança estabelecida com as igrejas e lideranças evangélicas. Houve uma adesão em massa de pastores midiáticos como Silas Malafaia e Edir Macedo, apenas para citar alguns exemplos, que não hesitaram em declarar apoio incondicional ao governo bolsonarista e, em contrapartida, em levantar seus ataques aos partidos de esquerda, especialmente ao Partido dos Trabalhadores. Neste sentido, houve também a construção de uma retórica que visava a demonização do comunismo e do socialismo de forma muito similar àquela praticada pelo nazismo contra seus inimigos. Tudo o que fosse considerado de esquerda passou a ser identificado como contrário a Deus, ainda que valores como a justiça social, o desarmamento e a paz sempre tenham sido tão caros à tradição cristã, em especial pelas palavras proferidas pelo Cristo, identificado na pessoa de Jesus.

Mas mais do que isso, o projeto bolsonarista foi marcado pela ótica colonialista, embora mascarado por um patriotismo falsificado. Nesse sentido, houve a construção de um sentimento patriótico como algo quase-religioso, nos termos de uma legítima idolatria. Da mesma forma que o nazismo elegeu judeus e comunistas como seus inimigos, o bolsonarismo também identificou a esquerda política da mesma forma, ressuscitando o “fantasma” da ameaça comunista usada pelo golpe militar de 1964 e manipulando as massas sob a tríade “Deus, Pátria e Família” como valores nobres a serem exaltados. Como toda manifestação idolátrica, o bolsonarismo demonizou seus opositores políticos e os tratou como inimigos a serem destruídos (ou “metralhados”, para usar uma expressão do próprio ex-presidente). Todo esse cenário foi construído através de um discurso profundamente religioso, mas a partir de características demoníacas, isto é, de uma manifestação do sagrado com polaridade invertida. Como Hitler e o nazismo, ao reivindicar para si o caráter de uma manifestação divina em resposta aos problemas brasileiros, o bolsonarismo se apresentou como uma usurpação

demoníaca do *kairos* e, o prometido horizonte criativo, na verdade gerou destruição, desintegração e morte. Políticas sociais duramente conquistadas nos últimos anos foram atacadas, projetos educacionais foram desmontados e, em plena pandemia, até mesmo a vacinação foi boicotada em nome de uma ideologia que apregoava liberdade falsa e ilusória. O resultado foram milhares de mortes que poderiam ter sido evitadas se o cenário político fosse outro.

Além disso, é fato que essa manipulação religiosa se apropriou não apenas do desconhecimento geral das pessoas do que realmente é e sempre foi central na mensagem cristã, como também foi resultado da indução discursiva de líderes religiosos de diferentes denominações que buscavam apenas o aumento de sua influência política e a construção de uma hegemonia doutrinária. Cabe lembrar que a fé cristã, em sua gênese, surgiu como oposição ao absolutismo do Império Romano contrastando o sistema vigente com o vindouro Reino de Deus. Para isso, ela questionou o imperador como o filho dos deuses e apresentou, na figura do Cristo, aquele que entendeu ser o legítimo filho de Deus. Ela se opôs ao senhorio de César exaltando um crucificado oriundo da periferia de Nazaré como seu senhor. Por isso, a fé cristã, em sua concepção primitiva, apresentava-se como uma crítica profética às estruturas dominantes perpetuadas pela lógica imperial romana. Entretanto, após Constantino, os cristãos passaram, gradativamente, de perseguidos a aceitos, depois tolerados e, por fim, hegemônicos no Império.

Essa hegemonia do cristianismo encontrou seu ponto de culminância no ano 380 EC, quando o imperador Teodósio proclamou o cristianismo como a religião oficial do Império. Este edito imperial possibilitou que, ao longo dos séculos, o cristianismo se transformasse em importante instrumento de controle coercitivo, de coesão das sociedades, de dominação da vida pública, de subjugação dos inimigos do império, nas conquistas promulgadas pelos reinos dos séculos seguintes e que, decorridos quase dois milênios, ainda permanecesse em voga como a religião mais confessada no mundo. E dentro de toda essa construção histórica, o cristianismo alternou entre posições de oposição, neutralidade e aliança com o poder político vigente. Essas alianças sempre foram mais solidamente construídas quando os líderes religiosos conseguiram usufruir das benesses concedidas pelo poder estatal, o que não foi diferente com o bolsonarismo e a aliança sistemática com as igrejas evangélicas e seus líderes. Também os *cristãos alemães* haviam reconhecido a soberania do Estado nazista não apenas como uma questão de dever civil, mas como uma questão de fé. Essa mesma reprodução idolátrica possibilitou que princípios tradicionalmente cristãos, como a oposição ao porte de armas de fogo, fossem suprimidos em nome do combate à ameaça “comunista” e sua suposta

imoralidade sexual. Assim, se um dia a fé cristã serviu ao objetivo de criticar as violências perpetuadas pelo império, hoje, se desejar manter-se fiel ao princípio profético e relevante em sua mensagem, ela deve servir como ferramenta crítica ao próprio cristianismo, ao controle dominante que ele ainda exerce, especialmente por sua aliança programática com lideranças e setores políticos da extrema-direita.

Por isso, um socialismo religioso brasileiro, de tradição teológica latino-americana, só é possível se construir-se de forma essencialmente decolonial. É necessário que este socialismo se dedique a pensar para fora das muralhas das teologias importadas das reflexões europeias e norte-americanas, das doutrinas cristalizadas e das reflexões massificadoras. Mais do que isso, um socialismo religioso latino-americano precisa ser marcado pelo enfrentamento às estruturas colonizadoras, quer sejam políticas, econômicas ou religiosas. Neste sentido, o ímpeto profético do socialismo religioso precisa denunciar as distorções perpetuadas pelos discursos religiosos associados a projetos políticos de dominação e manutenção do poder, a usurpação sistemática do nome de Deus e a substituição do Cristo e da cruz pelos messias terrenos e temporários. Mais do que isso, é preciso, também, se opor ao modelo neoliberal que almeja esgotar as camadas mais pobres e periféricas da população até esvaziá-las de sua humanidade e transformá-las em simples mão de obra desprovidas de qualquer dignidade e direito. A política neoliberal de Jair Bolsonaro que esteve em vigor por quatro anos serviu à lógica colonial de retirada de direitos civis, mesmo os mais básicos e indispensáveis, como já referenciado anteriormente.

Assim, a hermenêutica decolonial tem também como tarefa, a crítica à composição atual da sociedade moderna e da própria modernidade. Por isso, é fundamental que haja um posicionamento profético contra à ilusória ideia moderna de um progresso constante, porém latente. Retiradas de direitos, silenciamento das minorias, ataques contra a democracia representam não um progresso, mas sim verdadeiros retrocessos. Por isso, para pensar em termos de um socialismo religioso, pode-se de dizer que esta tarefa decolonial deve se entender como uma crítica profética que se dedique a enfrentar os absolutos apregoados pelos extremos políticos, mas não se limitando apenas a eles. É preciso que um socialismo religioso brasileiro encarne sua vocação profética também contra as dominações religiosas promulgadas pelas instituições e líderes sedentos de dinheiro e poder, e que não hesitam em manipular seus ouvintes se isso lhes trazer qualquer benefício.

Não seria nenhum exagero afirmar que onde Hitler fracassou, Bolsonaro obteve êxito. Isso porque, embora tenha se apropriado do discurso religioso e do medo das supostas ameaças contra o cristianismo, e tenha conquistado apoio de parcela significativa dos cristãos,

Hitler não obteve sucesso na unificação das igrejas evangélicas da Alemanha e na criação de sua *Igreja Nacional do Reich*. Além disso, o líder nazista enfrentou dura resistência e oposição por parte de importantes lideranças, que resultaram até mesmo na Declaração de Barmen e na Igreja Confessante. Por sua vez, Bolsonaro conseguiu captar o apoio massivo e sistemático das igrejas evangélicas – e de importantes segmentos da Igreja Católica Romana, ainda que com menos expressividade – de tal forma que, mesmo após derrotado nas eleições presidenciais de 2022, ainda permeia no imaginário religioso evangélico do Brasil a ideia de que Bolsonaro era o verdadeiro candidato de Deus. E essa é uma importante questão que o socialismo religioso em sua vocação profética precisa considerar para enfrentar a presença das ameaças totalitárias ainda vivas no Brasil e na América Latina do século vinte e um. A configuração da malha religiosa no cenário latino-americano no qual o Brasil está inserido se mostra muito mais diversa e complexa do que aquela da Alemanha de Hitler.

O sentimento patriótico construído pelo projeto bolsonarista conduziu o povo a fazer da nação seu objeto de *preocupação última*. Mas, para isso, construiu-se a partir de uma distorção da realidade, reivindicando um caráter divino no solo de sua própria realidade finita. A fé idólatra se alicerçou na expectativa ilusória de que um *kairos* havia chegada para o povo brasileiro, na forma de uma resposta divina aos problemas da corrupção política e dos cenários de degradação social experimentados nos últimos anos. E, quando formas culturais expressam um sentimento religioso nas formas de uma fé idólatra, a manifestação do demônico encontra solo fértil para frutificar. Por isso o Brasil de Bolsonaro, ao se declarar como uma resposta de Deus aos anseios do povo brasileiro, encontrou abrigo na preocupação religiosa de que somente uma manifestação divina poderia resolver os problemas políticos e sociais do país. Assim, o projeto bolsonarista prometeu um cenário criativo, adquiriu consagração e, quando empoderado, gerou a desintegração do povo, violência contra as instituições democráticas, o ataque à ciência e ao pensamento científico e, por consequência, a morte de milhares de pessoas em um cenário de pandemia mundial. O nacionalismo religioso bolsonarista se construiu gerando uma consciência de identificação através do pacto ideológico e patriótico, dos valores supostamente cristãos da família e do conservadorismo como agenda programática.

Por isso, a hermenêutica decolonial tem a tarefa de desnudar a sociedade moderna e de revelar sua estrutura profundamente firmada na colonialidade cultural. E, desta forma, um socialismo religioso que surge *na e para* a América Latina, deve identificar as estruturas totalitárias que estão fundamentadas na lógica da colonização para que, só então, possa exercer sua crítica profética. Além disso, um socialismo religioso decolonial deve

compreender, em sua concepção embrionária, a identificação do pluralismo religioso que compõe o cenário latino-americano. Não seria nem um pouco eficiente – tampouco decolonial – se tal socialismo religioso se mantivesse enclausurado nas reflexões cristãs eurocêntricas. A fé cristã pode ser identificada como seu ponto de partida, mas jamais como seu fim último e objetivo. É preciso encarnar a tarefa de reinterpretar a singularidade da fé cristã para muito além do mero exercício de olhar para o próprio cristianismo como fonte de conhecimento autossuficiente para a fé e a religião. Essa postura de alteridade, inclusive, representaria um importante avanço contra o monopólio sonhado pelas instituições evangélicas e suas lideranças. Significaria uma postura de oposição contra a manipulação religiosa e a demonização das outras religiões, de adversários políticos, e das minorias sociais.

Um socialismo religioso decolonial precisa desafiar a teologia cristã a se interpelar na busca por este sentido de alteridade que, por sua vez, possa conceder novo sentido para a hermenêutica teológica. Isto é, é preciso deslocar a teologia de seu caráter apologético para situá-la em um novo paradigma dialógico e ecumênico, reconhecendo igualmente e dignamente a validade das religiões que se encontram fora do “barco cristão”. E, ao deslocar a teologia de seu caráter apologético, implica-se que a teologia se torne não somente uma crítica religiosa da modernidade, como também uma crítica de si própria, de sua história de dominação e das alianças sistemáticas com os totalitarismos políticos aos quais as denominações e lideranças cristãs historicamente se entregaram. Mais do que isso, é fundamentalmente necessário a um socialismo religioso latino-americano compreender a importância e a relevância que as religiões não cristãs, como as de matriz africana, por exemplo, exercem para parcela significativa da população e para a cultura como um produto da sociedade. Por isso, essa tarefa que deseja ser marcada pela alteridade deve resultar na incorporação de elementos de fé significativos para as outras religiões e suas tradições. É fundamental que este seja um processo estabelecido de forma verdadeiramente dialógica, valorizando o princípio cristão de bem-estar e vida abundante para todas as pessoas.

Por fim, cabe destacar que um socialismo religioso decolonial deve se objetivar à valorização da memória e das vozes esquecidas. É necessário que haja um resgate dos desfavorecidos, dos não representados, dos silenciados, dos oprimidos e dos impotentes. É um socialismo que deve resgatar a luta por justiça social das teologias latino-americanas como verdade intrinsecamente evangélica (no sentido de proveniente do Evangelho). Os desafios práticos e políticos que se colocam no horizonte desta reflexão são enormes. Justamente por isso, este texto não tem como objetivo solucionar todos os problemas ou oferecer todas as respostas a partir da cristalização absoluta de conceitos e ideias. Pelo contrário. O que se

pretende aqui é o apontamento de caminhos que considerem o solo latino-americano e, especificamente, a realidade brasileira como o fundamento valioso de toda reflexão decolonial que surge no horizonte teológico e nos estudos em religião a fim de desvincular-se da teologia cristã ocidental de caráter eurocêntrico, colonizador e apologético. É fundamental que seja enfatizado um novo caminho estratégico para que o socialismo religioso, construído de forma decolonial a partir da realidade latino-americana, encontre meios para efetivar sua denúncia profética e possa, enfim, lograr êxito no enfrentamento aos totalitarismos e na construção de uma sociedade verdadeiramente democrática e plural, pautada pela justiça social e pelos direitos humanos universais.

CONCLUSÃO

*Restam-nos esperanças. Nosso futuro é uma espécie de resto santo.
E quem luta, ainda crê no amanhã.
Milton Schwantes*

A esperança é elemento participante da fé. Mais do que isso, a esperança é a experimentação antecipada daquilo que a fé promete responder e, por isso, ela não deixa sucumbir a crença, especialmente na expectativa pelo amanhã. Para o socialismo religioso é indispensável a esperança no *kairos* como a manifestação do eterno no tempo presente. E, se a fé pode ser compreendida como o estado em que se é tomado pela realidade do incondicional, a esperança deve ser entendida como a antecipação da participação da vida humana nesta realidade, especialmente no processo de superação das ambiguidades da vida – embora isso seja possível apenas de forma fragmentária. Se a fé conduz o ser humano ao sentido último, a esperança produz engajamento e leva o ser humano à luta por aquilo em que ele acredita. Assim, esperança e fé são efetivas em todos os processos da vida humana e se manifestam tanto na religião quanto na cultura, conduzindo o ser humano à autotranscendência e à experiência com a realidade do incondicional. Por isso a esperança é ultimamente religiosa e evidencia a presença do religioso mesmo em movimentos que neguem sua realidade, como o utopismo na doutrina marxista do destino histórico. Assim, o socialismo religioso promete não uma realidade inatingível, mas procura gerar uma esperança condizente com a realidade, ao mesmo tempo em que apresenta sua crítica às deformações político-sociais do tempo presente.

Em 1933, Paul Tillich estava no auge de sua carreira, vivenciando, na Universidade de Frankfurt, uma frutífera etapa de sua vida e produção acadêmica. A publicação de *A Decisão Socialista*, em 1933, que teve um impacto significativo muito mais para Tillich e seu círculo mais próximo (embora tenha sido a responsável por encerrar sua carreira na Alemanha), nunca alcançou o merecido reconhecimento. Ao escrever e publicar o livro, a intenção de Tillich era a de convocar os socialistas alemães para uma unidade que implicasse em uma verdadeira decisão pelo socialismo, deixando de lado todo o utopismo dogmático e aliando-se até mesmo às classes médias a fim de conter os avanços do movimento nazista. Mais do que uma decisão pelo socialismo como modelo político-econômico, era um chamado de decisão pela democracia que, em sua visão, deveria ser o caminho de construção escolhido pelo socialismo. Assim, se tratava de uma convocação a uma necessária decisão socialista que fosse capaz de opor-se às urgentes demandas de seu próprio tempo. Infelizmente, como

visto, a publicação do livro aconteceu tarde demais, quando Hitler já ocupava o governo do Estado alemão e nenhuma decisão genuinamente socialista foi possível. Assim, embora em *A Decisão Socialista*, Tillich consiga destacar com precisão as incoerências e conflitos internos do movimento socialista, ao mesmo tempo em que identifica as raízes do nazismo como uma manifestação própria do romantismo político e um movimento imbuído de elementos religiosos, sua obra não conseguiu atingir os efeitos esperados. A sociedade democrática alemã foi violada e violentada, e permaneceu sob domínio do totalitarismo por mais de uma década, deixando um rastro de morte e destruição sem precedentes históricos.

Contudo, o livro é, sem dúvidas, o trabalho mais explícito e sistemático de Tillich acerca de sua teoria política e constitui um verdadeiro testemunho da radicalidade de seu pensamento. Isso significa que, embora Tillich clamasse por um socialismo que se estabelecesse pela via democrática, ele acreditava que o verdadeiro socialismo deveria ser impactante e revolucionário, gerando profundas transformações na economia e na sociedade. Entretanto, a demora na publicação e a dificuldade de mobilização e união dos socialistas alemães demonstram que nenhum dos diferentes movimentos socialistas do século vinte levaram a sério o poder do nacionalismo como deveriam. Mesmo Tillich e os socialistas religiosos demonstraram certa negligência em sua atuação com pouco engajamento e praticamente nenhuma efetividade.

É demasiadamente espantoso – para dizer o mínimo – que a história se repita com tanta similaridade, especialmente quando considerados os diferentes contextos e realidades culturais. Nos últimos anos do século vinte e um, diversos países do mundo, de diferentes continentes, foram acometidos com projetos marcados pelo forte sentimento nacionalista de extrema-direita. Na Europa, o Estado de bem-estar social que nunca existiu nos Estados Unidos, entrou em crise pelo menos desde a era simbolizada pelo ultraliberalismo econômico de Margaret Thatcher. Com os europeus imitando os norte-americanos, a globalização de linha neoliberal foi inevitável. Mesmo o Brasil e a América Latina não conseguiram fugir do processo de financeirização do capital, restando poucos polos resistentes e com pouquíssima voz e expressividade na política internacional, como Cuba e Venezuela – em parte também pela retaliação e os bloqueios econômicos promovidos pelos Estados Unidos.

Para evitar cair em generalizações, é importante destacar que a história e o contexto geográfico de cada país e cultura são únicos. Por outro lado, é inevitável notar as similaridades ideológicas em todos estes projetos econômicos que, sempre que estão sob ameaça – pois o capitalismo sempre coloca a si mesmo em situação de colapso – acaba fervilhando um levante reacionário que se fundamenta em um solo ultraconservador e com forte vocação à política

totalitária, perseguindo adversários e buscando pelo esmagamento das minorias a quem culpabiliza pelo colapso do sistema. Poderíamos citar a Hungria, os Estados Unidos, a Índia, a Turquia e o Brasil, apenas para lembrar de alguns exemplos recentes. Em todos estes diferentes contextos, o romantismo político em sua pior forma – aquela que combina elementos conservadores e revolucionários – se manifestou em caráter neofascista. E, também coincidentemente (ou não), em todos esses países – como na Alemanha nazista –, os movimentos de esquerda, as instituições democráticas e os grupos socialistas, deram pouco crédito às ameaças proferidas pelos projetos ditatoriais, como se a democracia, a educação e a ciência fossem realidades blindadas de ataques. Além disso, o fascismo parece também interpretar a religião como ópio místico, como propôs Marx – talvez em uma apropriação invertida desta interpretação – mas a fim de utilizar a religião, a partir da aliança com suas instituições e lideranças, para manipular as massas e exercer controle sobre a mente da população. Para isso, também, o fascismo sempre constrói uma imagem demonizada de seus adversários, transformando-os em inimigos passíveis de destruição e que, portanto, devem ser perseguidos e eliminados.

Em 1933, *A Decisão Socialista* evidenciava a necessidade de unidade de todos os grupos que acreditavam na democracia como o melhor modelo de sociedade, a fim de que fosse possível conter os avanços do fascismo no seio do povo alemão. Isso porque a obra deixa evidente que, na teologia da cultura, como concebida por Tillich, existe uma demarcação explícita e não conflitante entre a dimensão política e a teológica. A demanda profética constitui não apenas uma decisão pessoal da consciência, mas uma exigência por um envolvimento prático, compromissado e inevitável na luta pela justiça. Contudo, deve-se considerar que a radicalidade da decisão socialista exigida por Tillich, e expressa em sua elaboração teórica do socialismo religioso, não está na consagração de realidades, governos ou sistemas, quaisquer que sejam suas origens ou ideologias, pois isto não seria diferente da idolatria praticada pelo nacionalismo religioso nazista. O que há de verdadeiramente impactante no socialismo religioso é que ele apresenta a possibilidade de transcendência das realidades do tempo presente, tanto das igrejas quanto de partidos políticos, especialmente a partir da doutrina *kairos*, como a irrupção da eternidade na história que proporciona o surgimento de algo totalmente novo. Isso porque, em seu sistema de pensamento, Tillich concebe que somente o incondicional pode criar e proporcionar realidades verdadeiramente teônomas que, portanto, não são possíveis por mera vontade ou esforço humano. Por isso, o socialismo religioso acaba por subverter as certezas tanto da esfera política quanto da teológica, mostrando que as raízes do protesto político do socialismo residem na tradição

profética – expressa tanto pelos profetas do Antigo Testamento como também pelo protestantismo – e, ao mesmo tempo, no futuro exigido pela *expectativa* política própria do *princípio socialista* como o legítimo poder do socialismo. Desta forma, a dimensão religiosa do socialismo religioso não deve jamais ser confundida com a indevida apropriação religiosa praticada por movimentos nacionalistas religiosos como o nazismo. Neste segundo caso, trata-se de distorção do verdadeiro significado da religião com o objetivo de se manipular as massas e adquirir legitimidade para o movimento através de uma suposta consagração divina. Esta realidade resulta em idolatria que, por sua vez, conduz à realidade demoníaca, gerando destruição e caos.

Como forma de validar qualquer sentimento de esperança frente a tempos sombrios de violência, tirania e morte, vale lembrar que, na elaboração de Tillich, o demônico destrói a si mesmo, porque carrega um poder destrutivo. Contudo, ele só é verdadeiramente e plenamente superado na eternidade. Na realidade ambígua da existência ao qual o ser humano está submetido, ele há de manifestar-se de tempos em tempos a partir das formas e expressões culturais, das incoerências sociais advindas dos sistemas políticos, e das fragmentações resultantes do choque suscitado entre essência e existência. Assim, o demônico se caracteriza como a ambiguidade do sagrado, e é participante deste e, por isso, também participa da dimensão religiosa. Desta forma, a formulação conceitual de Tillich para a religião, como aquilo que preocupa o ser humano incondicionalmente, oferece meios a fim de que seja possível a identificação da presença do demônico na sociedade, na política e até mesmo nas diferentes expressões religiosas e de fé. Por outro lado, a própria ambiguidade da religião tende a gerar confusão nessa tarefa. Como definir a efetividade destrutiva do demônico antes que essa esteja realizada de forma concreta? Como conscientizar as massas de toda a desintegração que a distorção da religião provoca? Para Tillich, certamente, a resposta está na esperança pela manifestação genuína do *kairos* no tempo e na história, cuja irrupção é a única realidade capaz de proporcionar tempos marcados por forças criativas que promovam uma experiência de integração e de construção de uma cultura teônoma – ainda que seja possível experimentá-la apenas fragmentariamente sob as condições da existência. Na dimensão política e social, a esperança permanece na irrupção do *kairos* e na dimensão profética da *expectativa* própria do socialismo religioso.

Por outro lado, a tarefa do socialismo religioso não está limitada a uma determinada época ou contexto. Se a manifestação demoníaca advinda da idolatria – quer à nação, ao dinheiro ou qualquer outra realidade – se manifesta de tempos em tempos, cabe ao socialismo estar sempre pronto para se posicionar em sua vocação profética. Mas, como defendido nesta

tese, a verdadeira aptidão do socialismo de manter-se atualizado frente às demandas que lhe são apresentadas no movimento cíclico da história, só é possível caso ele se mantenha unido ao seu fundamento religioso. Somente imbuído pela realidade do incondicional é que o socialismo pode estar apto ao enfrentamento à tirania e ao totalitarismo onde quer que estes venham a se manifestar. Por isso o princípio profético é compreendido a partir do que Tillich chamou de *princípio protestante*, isto é, a resistência e oposição contra tudo o que equivocadamente reivindica para si um caráter absoluto e incondicional.

Isso porque o socialismo religioso se apresenta como uma ruptura com o marxismo dogmático, ao mesmo tempo em que procura resgatar a importância do “verdadeiro Marx”, especialmente a partir da valorização dos escritos de sua juventude, propondo, com isso, uma renovação de si mesmo. Interpretar Marx como um profeta permitiu a Tillich identificá-lo com a tradição profética própria do judaísmo, do qual, em certa medida, Marx é realmente um herdeiro. Assim, o fato de ser religioso, não significa que o socialismo religioso se apresente a partir de uma renúncia da luta contra o sistema capitalista nem tampouco abdica do projeto de uma nova sociedade, como se lutasse por um socialismo teocrático. Mas ele concentra sua crítica profética nas raízes das deformações sociais e políticas que, por fim, têm sua origem no coração humano. Por isso a teoria política de Tillich passa, essencialmente, por uma análise antropológica, a fim de que as raízes da natureza humana acabem por revelar as diferentes interpretações políticas e as demandas sociais do tempo presente.

Por isso, para o socialismo religioso, a luta contra o sistema capitalista é, antes de mais nada, uma luta contra a ganância presente no coração humano, que se manifesta em termos de exaltação do individualismo e dos valores do lucro e que, por sua vez, acaba estabelecendo a lei de sobrevivência do mais forte sobre as relações humanas, gerando situações de concentração de renda, injustiça social e miséria. Além disso, o nacionalismo religioso acaba sendo um subproduto do capitalismo que, uma vez que se sente ameaçado, acaba por suscitar rupturas políticas e econômicas nas instituições democráticas e na sociedade como um todo. O fascismo e o nazismo se demonstraram exatamente como manifestações extremas do capitalismo – apreendidos pelo espírito do nacionalismo –, uma vez que objetivavam, acima de tudo, a manutenção do poder e a regalia das classes privilegiadas, bem como a perseguição e o extermínio das minorias políticas, e a exaltação de um suposto passado glorioso da nação. Para isso, o fascismo se utiliza da propaganda contra a democracia, promovendo valores anti-intelectuais e contra a ciência, criando problemas irrealistas etc. Todo esse movimento tem como único propósito desarticular a união e o bem-estar público, gerando medo e caos, a fim de que o projeto fascista possa se apresentar como solução e resposta para o problema que ele mesmo

criou através de suas rupturas. A política fascista reescreve a compreensão geral da sociedade, distorcendo a linguagem e criando um estado de irrealidade em que teorias da conspiração e notícias falsas acabem por tomar o lugar do debate democrático. Além disso, o fascismo desumaniza seus adversários, especialmente os grupos minoritários que persegue a fim de demonstrar o tamanho e o peso de sua força, impondo medo e terror em quem a ele se opõe. Por isso também esse nacionalismo se torna religioso – embora no sentido de uma usurpação e deturpação do significado da religião – ao se apropriar dos poderes de origem a fim de não apenas legitimar sua empreitada, mas de sacramentalizar sua proposta nacional a partir de uma reivindicação do poder divino e de uma aliança sistemática com as instituições religiosas. Assim se estabelece a idolatria da nação e do mito patriótico como uma manifestação demoníaca e profunda perversão do sagrado.

Justamente por isso, Tillich considera que o socialismo não pode, jamais, abandonar a religião ou os poderes de origem. Ele não pode também renunciar ao poder e nem à democracia, mas precisa identificar os portadores de poder responsáveis e submetê-los ao controle democrático e à exigência da justiça. Por isso, a justiça que deve ser reivindicada pelo socialismo deve ser efetivada nas duas esferas principais da vida social: a economia e a política (Higuet, 2019, p. 294). Assim, uma legítima decisão socialista se apresenta como uma reivindicação por justiça, uma denúncia às deformações estruturais da sociedade – especialmente quando levadas ao extremo em uma manifestação idolátrica e consequente destruição demoníaca – e na esperança de que uma realidade completamente nova e diferente seja possível através da manifestação do *kairos*.

Assim, embora crítico do utopismo, quer marxista ou religioso, Tillich permaneceu compromissado com as possibilidades criativas de uma cultura teônoma que estivessem conscientemente responsáveis de sua tarefa de unir amor, poder e justiça, como ele expressou em sua obra homônima publicada na fase tardia de sua vida. Defendemos, nesta tese, que o socialismo religioso não deseja criar um suposto “Estado socialista cristão”, mas sim que ele considera a possibilidade do incondicional e sua demanda pela justiça. Por isso também está imbuído de esperança e não pode se sustentar sem ela. Pelo contrário. A esperança pelo *kairos* alimenta a *expectativa* de sua vocação profética e acaba por direcionar o foco de sua missão em busca pela transformação social, pela valorização da vida e pelo cumprimento dos direitos humanos. Por isso, o socialismo é essencialmente um movimento de resistência que se opõe à violação da vida em qualquer instância.

Com isso, embora o próprio Tillich entendesse que existem limites insuperáveis para a concretização plena de uma “paz mundial” – pelo menos na realidade presente submetida à

existência – ele acreditava que a reivindicação do socialismo por justiça não deveria jamais cessar. A luta do socialismo é, acima de tudo, a luta por justiça social em todos os tempos e lugares e, em especial, nos contextos em que imperam com mais força a tirania e a opressão. Por isso, antes de abdicar de sua vocação, o socialismo deve ser capaz de identificar a diferença entre uma esperança realista que reivindique paz e uma falsa esperança utópica que apresente a possibilidade de uma plena paz mundial. Para isso, ele deve retomar os poderes de origem e assumir seu fundamento religioso, a fim de que possa superar seus conflitos internos e experimentar as vitórias possíveis contra as realidades demoníacas que se manifestam na história em diferentes contextos e épocas. A fim de cumprir esse objetivo, ele deve abandonar a ilusão de um estágio final da história como proposto pela doutrina marxista do destino histórico, ou pela ideia de um divino julgamento final próprio da tradição judaico-cristã.

O compromisso social e político do socialismo deve manifestar-se, especialmente, em oposição às absolutizações e aos regimes totalitários. É interessante que Tillich considerasse o comunismo – especialmente o modelo soviético stalinista e leninista – como uma distorção do verdadeiro significado histórico do socialismo. Como defensor da democracia, parece coerente que Tillich seja crítico do governo soviético e do regime totalitário imposto pela URSS. Contudo, parece equivocado que esse mesmo regime seja identificado com a elaboração conceitual do termo “comunismo”, ao menos como a teoria marxista sugere, sendo este um regime utópico onde prevalecem a distribuição de renda de forma igualitária, a abolição plena da propriedade privada e a socialização dos meios de produção. É também possível criticar esta perspectiva utopista, como Tillich o fez. Mas simplesmente não parece correto que, mesmo como utopia, o comunismo seja interpretado como uma radicalização comparável ao fascismo (Tillich, CWR, p. 9). Talvez, após décadas residindo nos Estados Unidos, é possível que Tillich tenha sido influenciado pela campanha negativa empregada pelo regime norte-americano contra o “inimigo comunista”, principalmente durante o período da guerra fria, embora isso seja algo difícil de determinar. Apesar disso, ele permaneceu até o fim de sua vida como crítico do capitalismo norte-americano bem como de sua política internacional.

Contudo, o que é possível concluir é que, na visão de Tillich, o socialismo deve evitar movimentos de radicalização que o conduzam ao totalitarismo, pois o nazifascismo é, justamente, o nacionalismo capitalista levado ao extremo. A sacramentalização da nação e sua elevação à ultimidade se tornam idolatria, uma vez que revestem uma realidade finita da incondicionalidade do infinito. A teologia desenvolvida por Emanuel Hirsch expôs

justamente esse exercício de conceder um caráter divino e sagrado à nação, ao povo e ao seu líder, o *Führer* alemão Adolf Hitler, como o porta-voz de Deus para a Alemanha. Neste sentido, ao reivindicar para si a ultimidade própria do que é infinito, o regime nazista tentou transformar-se em uma resposta última, única e definitiva para o povo alemão, encarnando uma verdadeira distorção demoníaca. Assim, admitindo o atual contexto mundial que testemunha o levante de projetos totalitários associados ao discurso religioso, as perguntas que se deve fazer são: quantos novos teólogos, pastores, padres e lideranças religiosas, de forma geral, se levantaram no mesmo espírito de Hirsch, a fim de sacramentalizar projetos que nada tem a ver com o símbolo de justiça e paz do Reino de Deus? E como a modernidade, o pensamento científico, os valores e instituições democráticas consolidadas foram capazes de permitir que, em pleno século vinte e um, projetos neofascistas obtivessem êxito em seus ataques? E em que medida as modernas formulações teológicas concederam seu poder sacramental como sustentação de tais políticas desumanas? Onde a educação falhou e tem falhado? Quais os direitos humanos ainda permanecem limitados a pouquíssimos grupos no contexto mundial onde predomina o privilégio de poucos? E, por fim, se o socialismo não conseguiu conter o fascismo em 1933, por que seria diferente agora?

É verdade que, por diversos fatores, inclusive pela inércia dos grupos socialistas, o nazifascismo tenha se concretizado como política de Estado na Alemanha. Contudo, uma derrota histórica não pode significar a derrota de um ideal. Se o socialismo verdadeiramente expressa a realidade do proletariado condicionado à exploração e à opressão da sociedade burguesa, ele continua vivo. E sua demanda profética precisa continuar se manifestando na *exigência* de que a vida e os direitos humanos sejam respeitados como valores inegociáveis, acima de qualquer outra realidade. A luta por justiça não pode cessar, mas precisa, de tempos em tempos, se renovar, a fim de responder as novas demandas apresentadas pela sociedade, especialmente àquelas oriundas de grupos subjugados, silenciados e oprimidos. E, a fim de não se perder em uma perspectiva dogmática e quase-religiosa, o socialismo precisa incorporar seu verdadeiro significado religioso que transcende épocas e lugares.

Desta forma, toda realidade concreta deve submeter-se à crítica profética do socialismo, especialmente quando, tomada de arrogância, uma realidade – quer política, econômica ou religiosa – se proclame como última. Mesmo a Israel bíblica, como o símbolo de uma nação eleita por Deus onde predomina a esperança pela salvação divina, deve ser submetida à crítica profética e à reivindicação da justiça por sua vontade de poder que a conduziu à distorção histórica. Isso porque uma esperança legitimamente religiosa não pode construir-se em torno do objetivo de concretizar um destino final perfeito e absoluto. As lutas

contra as injustiças e as deformações históricas permanecerão tanto quanto a existência do ser humano, e somente o romantismo político pode acreditar no oposto disso. O Reino de Deus é um símbolo da realidade do incondicional que expressa uma fé profético-escatológica e, por isso, sua concretização plena e objetiva não deve jamais ser compreendida como possibilidade real nas formas condicionadas pela existência. Por isso, o socialismo religioso se fundamenta no sentimento de inquietude e na postura crítica contra toda realidade, mesmo uma realidade proposta pelo próprio socialismo ou pelas instituições religiosas. Ele luta pela realização de vitórias temporais e parciais, ao mesmo tempo em que se mantém eternamente em postura de enfrentamento contra todas as forças negativas que ameacem a vida e a humanidade. Isto é, o socialismo religioso é a correlação de uma percepção teológica da humanidade como liberdade finita em um mundo eterno (Stone, 2009, p. 220).

Essa postura de esperança pela vitória no presente, ao mesmo tempo em que resiste se entregar a um utopismo, é o que Tillich compreende como o *realismo crente*. Isto é, uma postura que considere o contexto histórico específico, permeado pelo espírito do capitalismo, e que mantém uma esperançosa expectativa pela irrupção do eterno na história, evitando tanto a perspectiva utopista, quanto a romântica. Por isso, a particularidade desta perspectiva sobre o socialismo está no fato de que ela correlaciona, ao mesmo tempo, aspectos humanistas e escatológicos, firmemente enraizados na tradição profética judaica e no significado histórico do socialismo. Mas para assumir essa postura crítico-profética, é preciso que a fundamentação ontológica do significado da vida humana esteja enraizada na coragem, isto é, na coragem de ser. Essa postura de engajamento torna-se, assim, um manifesto de fé corajosa que encarna o profetismo e a luta do socialismo em sua profundidade religiosa. Assim, a esperança fundamenta-se não apenas nos esforços humanos, mas, sobretudo, na irrupção do *kairos* como possibilidade criativa de uma nova realidade e um novo horizonte. Trata-se de uma postura de ser tomado por uma realidade última a fim de que a luta socialista tenha um significado profundo e possa transcender a história, para que possa, paradoxalmente, manter-se objetivamente concentrada na própria realidade histórica do presente. Se esta é uma construção possível, o tempo dirá. Provavelmente não o cronológico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I. Obras de Paul Tillich

TILLICH, Paul. A consciência transmoral (1945). In: TILLICH, Paul. *A Era Protestante*. Tradução: Jaci Maraschin. São Paulo: Traço a Traço, 1992. p. 159-170.

TILLICH, Paul. *A Coragem de Ser*. Tradução: Egle Malheiros. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.

TILLICH, Paul. A ideia e o ideal de personalidade (1929). In: TILLICH, Paul. *A Era Protestante*. Tradução: Jaci Maraschin. São Paulo: Traço a Traço, 1992. p. 141-158.

TILLICH Paul. Introdução. In: TILLICH, Paul. *A Era Protestante*. Tradução: Jaci Maraschin. São Paulo: Traço a Traço, 1992.

TILLICH, Paul. Autobiographical Reflections of Paul Tillich. In: KEGLEY, C. W. *The Theology of Paul Tillich*. New York: The Pilgrim Press, 1982. p. 3-22.

TILLICH, Paul. *Christianity and the Encounter of the World Religions*. New York; London: Columbia University Press, 1963.

TILLICH, Paul. Cristianity and Marxism. In: TILLICH, Paul. *Political Expectation*. Edited by James Luther Adams. New York: Harper & Row, Publishers, 1971.

TILLICH, Paul. Das Dämonische Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte (1926). In: *Main Works v. 5: Writings on Religion*. Edited by Robert P. Scharlemann. Berlin-GER; New York-USA: de Gruyter, 1988a. p. 99-124.

TILLICH, Paul. Der Sozialismus al Kirchenfrage (1919). In: *Main Works v. 3: Writings in Social Philosophy and Ethics*. Edited by Carl Heinz Ratschow and Erdmann Sturm. Berlin-GER; New York-USA: de Gruyter, 1998a. p. 31-42.

TILLICH, Paul. Die neue politische Sicht (1919). In: TILLICH, Paul. *Ein Lebensbild in Dokumenten: Briefe, Tagebuch-Auszüge, Berichte (Gesammelte Werke: Ergänzungs- und Nachlassbände Band 5)*. Edited by Renate Albrecht and Margot Hahl. Berlin; Boston: De Gruyter, 1980. p. 142-144.

TILLICH, Paul. Die Religiöse Lage der Gegenwart (1926). In: *Main Works v. 5: Writings on Religion*. Edited by Robert P. Scharlemann. Berlin-GER; New York-USA: de Gruyter, 1988b. p. 27-98.

TILLICH, Paul. Die Sozialistische Entscheidung (1933). In: *Main Works v. 3: Writings in Social Philosophy and Ethics*. Edited by Carl Heinz Ratschow and Erdmann Sturm. Berlin-GER; New York-USA: de Gruyter, 1998b. p. 273-420.

TILLICH, Paul. Die Theologie des Kairos und die gegenwärtige geistige Lage (Offener Brief an Emanuel Hirsch vom 1. 10. 1934). In: TILLICH, Paul. *Briefwechsel und Streitschriften: Theologische, philosophische und politische Stellungnahmen und Gespräche* (Gesammelte Werke Band 6). Edited by Renate Albrecht and René Tautmann. Berlin; Boston: De Gruyter, 1983. p. 142-176.

TILLICH, Paul. *Dynamics Of Faith*. New York: Harper Torchbook, 1958.

TILLICH, Paul. Existentialism and Christian Theology. In: TILLICH, Paul. *Theologian of the boundaries*. Edited by Mark Kline Taylor. Minneapolis: Fortress Press, 1991.

TILLICH, Paul. Filosofia e destino (1929). In: TILLICH, Paul. *A Era Protestante*. Tradução: Jaci Maraschin. São Paulo: Traço a Traço, 1992. p. 33-46.

TILLICH, Paul. Grundlinien des Religiös[en] Sozialismus. Ein systematischer Entwurf (1923). In: *Main Works v. 3: Writings in Social Philosophy and Ethics*. Edited by Carl Heinz Ratschow and Erdmann Sturm. Berlin-GER; New York-USA: de Gruyter, 1998. p. 103-130.

TILLICH, Paul. Interpretações históricas e não-históricas da história: uma comparação (1939). In: TILLICH, Paul. *A Era Protestante*. Tradução: Jaci Maraschin. São Paulo: Traço a Traço, 1992. p. 47-62.

TILLICH, Paul. Kairos: Ideen zur Geisteslage der Gegenwart (1926). In: *Main Works v. 4: Writings in Philosophy of Religion*. Edited by Carl Heinz Ratschow and Gunther Wenz. Berlin-GER; New York-USA: de Gruyter, 1987a. p. 171-182.

TILLICH, Paul. *Love, Power, and Justice: ontological analyses and ethical applications*. London; Oxford; New York: Oxford University Press, 1954.

TILLICH, Paul. Marxismo e socialismo cristão (1941). In: TILLICH, Paul. *A Era Protestante*. Tradução: Jaci Maraschin. São Paulo: Traço a Traço, 1992. p. 267-274.

TILLICH, Paul. *My search for Absolutes* (ed. by Ruth Nanda Ansen). New York: Simon & Schuster, 1967.

TILLICH, Paul. *On Art and Architecture* (ed. by John Dillenberger). New York: Crossroad, 1987b.

TILLICH, Paul. O princípio protestante e a situação do proletariado (1931). In: TILLICH, Paul. *A Era Protestante*. Tradução: Jaci Maraschin. São Paulo: Traço a Traço, 1992. p. 181-202.

TILLICH, Paul. *Paul Tillich: theologian of the boundaries*. Edited by Mark Kline Taylor. Minneapolis: Fortress Press, 1991.

TILLICH, Paul. Paul Tillich to Johannes Tillich, 30 May 1917: "Das war eine Welteine ganze Welt von Seligkeit und Wirklichkeitsferner Unschuld." H. A. *apud* WILHELM & MARION PAUCK. *Paul Tillich: his life & thought*. New York: Harper & Row, Publishers, 1989. p. 53

TILLICH, Paul. Paul Tillich to Johannes Tillich, 13 April 1918: “Leib und Seele haben einen Knacks, der ganz nie zu reparieren ist, aber das ist ja nur ein kleines Opfer im Verhältnis zu den Millionen, die das Leben als Opfer geben.” H. A. *apud* WILHELM & MARION PAUCK. *Paul Tillich: his life & thought*. New York: Harper & Row, Publishers, 1989. p. 54

TILLICH, Paul. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. 4. ed. São Paulo: ASTE, 2010.

TILLICH, Paul. *Political Expectation*. New York: Harper & Row, Publishers, 1971.

TILLICH, Paul. Religião e cultura secular (1946). In: TILLICH, Paul. *A Era Protestante*. Tradução: Jaci Maraschin. São Paulo: Traço a Traço, 1992. p. 83-94.

TILLICH, Paul. Religionsphilosophie (1925). In: *Main Works v. 4: Writings in Philosophy of Religion*. Edited by Carl Heinz Ratschow and Gunther Wenz. Berlin-GER; New York-USA: de Gruyter, 1987a. p. 117-170.

TILLICH, Paul. Religiöser Sozialismus II. In: TILLICH, Paul. *Gesammelte Werke Band 2 Christentum und soziale Gestaltung: Frühe Schriften zum religiösen Sozialismus*. Berlin; Boston: De Gruyter, 1962.

TILLICH, Paul. *The Interpretation of History*. (Translated by N. A. Rasetzki and Elsa L. Talmey). New York: Charles Scribner's Sons, 1936.

TILLICH, Paul. The Meaning of Anti-Semitism. In: TILLICH, Paul. *Theology of Peace* (Edited by Ronald H. Stone). Westminster: John Knox Press, 1990.

TILLICH, Paul. The Political Meaning of Utopia. In: TILLICH, Paul. *Political Expectation*. Edited by James Luther Adams. New York: Harper & Row, Publishers, 1971.

TILLICH, Paul. The Religious Symbol / Symbol and Knowledge (1940-1941). In: *Main Works v. 4: Writings in Philosophy of Religion*. Edited by Carl Heinz Ratschow and Gunther Wenz. Berlin-GER; New York-USA: de Gruyter, 1987b. p. 253-278.

TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*. Tradução: Jaci Maraschin. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática: três volumes em um*. Tradução: Getulio Bertelli; Geraldo Korndorfer. 7.ed. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2014.

TILLICH, Paul. The Hydrogen Bomb (1954). In: TILLICH, Paul. *Theology of Peace*. Edited by Ronald H. Stone. Westminster: John Knox Press, 1990.

TILLICH, Paul. *The Interpretation of History*. (Translated by N. A. Rasetzki and Elsa L. Talmey). New York: Charles Scribner's Sons, 1936.

TILLICH, Paul. *The New Being*. New York: Charles Scribner's Sons, 1955.

TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. London, Oxford, New York: Oxford University Press, 1959.

TILLICH, Paul. The Totalitarian State and the claims of the Church (1934). In: *Main Works v. 3: Writings in Social Philosophy and Ethics*. Edited by Carl Heinz Ratschow and Erdmann Sturm. Berlin-GER; New York-USA: de Gruyter, 1998. p. 421-444.

TILLICH, Paul. Über gläubigen Realismus (1928). In: *Main Works v. 4: Writings in Philosophy of Religion*. Edited by Carl Heinz Ratschow and Gunther Wenz. Berlin-GER; New York-USA: de Gruyter, 1987c. p. 193-212.

TILLICH, Paul. „Um was es geht“, Antwort Paul Tillichs an Emanuel Hirsch (1935). In: TILLICH, Paul. *Briefwechsel und Streitschriften: Theologische, philosophische und politische Stellungnahmen und Gespräche (Gesammelte Werke Band 6)*. Edited by Renate Albrecht and René Tautmann. Berlin; Boston: De Gruyter, 1983. p. 214-218.

TILLICH, Paul. *What is Religion*. New York, Evanston, San Francisco, London: Harper and Row, 1973.

TILLICH, Paul. Zehn Thesen (1932). In: *Main Works v. 3: Writings in Social Philosophy and Ethics*. Edited by Carl Heinz Ratschow and Erdmann Sturm. Berlin-GER; New York-USA: de Gruyter, 1998. p. 273-420.

II. Outras obras

ADAMS, James Luther. Introduction by James L. Adams. In: TILLICH, Paul. *Political Expectation*. Edited by James Luther Adams. New York: Harper & Row, Publishers, 1971.

ADAMS, James Luther. Tillich's Interpretation of History. In: KEGLEY, C. W. *The Theology of Paul Tillich*. New York: The Pilgrim Press, 1982. p. 330-357.

ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação: Releitura de Lutero em perspectiva latino-americana*. São Paulo: Editora Ática; São Leopoldo: Editora Sinodal, 1994.

BAUM, Gregory. Paul Tillich on Socialism and Nationalism. In: MACKEY, James P. (ed.). *Studies in World Christianity*. Volume 2 Part 1. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1996.

BAYER, Oswald. *A teologia de Martim Lutero: uma atualização*. Tradução de Nélcio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

BROWN, D. M. *Ultimate Concern: Tillich in Dialogue*. New York: Harper & Row, Publishers, 1965.

CALVANI, Carlos Eduardo. Paul Tillich: Aspectos biográficos, referenciais teóricos e desafios teológicos. *Estudos de Religião – Paul Tillich: Trinta anos depois*, São Bernardo do Campo, ano X, n. 10, p. 11-36, jul. 1995.

CALVANI, Carlos Eduardo. A fronteira é o melhor lugar para adquirir conhecimento – circunstâncias históricas e pessoais da formação de Tillich. *Estudos de Religião*, v. 30, n. 3, p. 165-188, set.-dez. 2016.

CLAYTON, John. Introducing Paul Tillich's Writings in Philosophy of Religion. In: TILLICH, Paul. *Main Works v. 4: Writings in Philosophy of Religion*. Edited by Carl Heinz Ratschow and Gunther Wenz. Berlin-GER; New York-USA: de Gruyter, 1987. p. 9-28.

COCHRANE, Arthur C. *The Church's Confession Under Hitler*. 2. ed. Pittsburgh: The Pickwick Press, 1976.

EBELING, Gerhard. *O pensamento de Lutero: uma introdução*. Tradução de Helberto Michel. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1988.

ERICKSEN, Robert P. *Theologians Under Hitler: Gerhard Kittel, Paul Althaus and Emmanuel Hirsch*. New Haven/London: Yale University Press, 1985.

FORSTMAN, Jack. *Christian Faith in Dark Times: Theological conflicts in the shadow of Hitler*. Westminster; Louisville: John Knox Press, 1992.

GROSS, Eduardo. O conceito de religião em Paul Tillich e a ciência da religião. *Revista Eletrônica Correlatio*. v. 12, n. 24, dez. 2013.

GROSS, Eduardo. Religião, Ontologia e Política na Obra Inicial de Paul Tillich. *Numen*, v. 1, n. 1, jul./dez. 1998. p. 165-187.

GROSS, Eduardo. Tillich, leitor de Marx. In: HIGUET, Etienne Alfred; MARASCHIN, Jaci (Orgs.). *A Forma da Religião: Leituras de Paul Tillich no Brasil*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006. p. 55-74.

HEIMANN, Eduard. Tillich's Doctrine of Religious Socialism. In: KEGLEY, Charles W. *The Theology of Paul Tillich*. New York: The Pilgrim Press, 1982.

HIGUET, Etienne. *A Teologia de Paul Tillich: utopia, esperança e socialismo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.

HIGUET, Etienne. Jesus Cristo, símbolo de Kairos no pensamento de Paul Tillich e nos cultos afro-brasileiros. *Correlatio*, n. 7, p. 60-76, maio de 2005.

HIRSCH, Emanuel. Christliche Freiheit und politische Bindung. Ein Brief an Dr. Stapel und anderes (16. 11. 1934). In: TILLICH, Paul. *Briefwechsel und Streitschriften: Theologische, philosophische und politische Stellungnahmen und Gespräche (Gesammelte Werke Band 6)*. Edited by Renate Albrecht and René Tautmann. Berlin; Boston: De Gruyter, 1983. p. 177-213.

HIRSCH, Emanuel. *Das kirchliche Wollen der Deutschen Christen*. Berlin: M. Grethemeyer, 1933.

LEHMANN, Hartmut. *Religious Socialism, Peace, and Pacifism: The Case of Paul Tillich*. In: CHICKERING, Roger; FÖRSTER, Stig. (Editors). *The Shadows of Total War: Europe, East Asia, and the United States, 1919-1939*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

MACGREGOR, Kirk R. *Paul Tillich and Religious Socialism: towards a kingdom of peace and justice*. London: Lexington Books, 2021.

MARX, Karl. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. Tradução: Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MAY, R. *Paulus – Reminiscences of a Friendship*. New York: Harper & Row, 1974.

MEDITZ, Robert E. *The Dialectic of the Holy: Paul Tillich's Idea of Judaism within the History of Religion*. *Tillich Research* v. 6 (Edited by Christian Danz, Marc Dumas, Werner Schüßler, Mary Ann Stenger and Erdmann Sturm). Berlin; Boston: De Gruyter, 2016.

MIGNOLO, Walter D.; WALSH, Catherine E. *On Decoloniality: concepts, analytics, praxis*. Durham; Londres: Duke University Press, 2018.

MUELLER, E. R. Contatos e Afinidades de Paul Tillich com a Escola de Frankfurt. *Correlatio*. n. 4. Dezembro de 2003. p. 54-76.

MUELLER, Enio. R. Paul Tillich: vida e obra. In: MUELLER, E.; BEIMS, R (orgs). *Fronteiras e Interfaces – o pensamento de Paul Tillich em persepectiva interdisciplinar*. São Leopoldo: Ed. Sinodal/EST, 2005.

REIMER, A. James. *Tillich-Studien Band 6: Paul Tillich: Theologian of Nature, Culture and Politics*. New Jersey: Transaction Publishers, 2004.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. Para repensar a política: uma contribuição da teoria política do teólogo Paul Tillich. *Correlatio*, n. 17, jun. 2010. p. 7-25.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. Se o socialismo ainda estiver em pauta... é fundamental ouvir o que Paul Tillich tem a nos dizer. *Correlatio*, n. 9, maio. 2006. p. 3-36..

RICHARD, Jean. Introduction. In: TILLICH, P. *La Dimension Religieuse de la Culture: Écrits du premier enseignement (1919-1926)* (Tradução de Jean Richard). Paris: Les Éditions du Cerf; Genève: Éditions Labor et Fides; Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1990. p. 2-27.

SCHÜßLER, Werner. Tillich's life and works. In: *The Cambridge Companion to Paul Tillich*. Edited by Russel Re Manning. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 3-17.

SIEGFRIED, T. The Significance of Paul Tillich's Theology for German Situation. In: KEGLEY, C. W. *The Theology of Paul Tillich*. New York: The Pilgrim Press, 1982. p. 102-119.

STEIGMANN-GALL, Richard. *The Holy Reich: Nazi conceptions of Christianity, 1919-1945*. New York: Cambridge University Press, 2003.

STENGER, Mary Ann. Faith (and religion). In: *The Cambridge Companion to Paul Tillich*. Edited by Russel Re Manning. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 74-90.

STONE, Ronald H. On the boundary of utopia and politics. In: MANNING, Russel re (ed.). *The Cambridge Companion to Paul Tillich*. New York: Cambridge University Press, 2009. p. 208-220.

STONE, Ronald H. *Paul Tillich's Radical Social Thought*. Atlanta: John Knox Press, 1980.

STROUD, Dean G. (ed.). *Preaching in Hitler's Shadow: Sermons of Resistance in the Third Reich*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2013.

STUMME, John R. Introduction by John R. Stumme. In: TILLICH, Paul. *The Socialist Decision*. Translated by Franklin Sherman. New York: Harper & Row, Publishers, 1977.

TAYLOR, Mark Lewis. "O político" na teologia de Paul Tillich. *Revista Eletrônica Correlatio*, v. 20, n. 1. jun. 2021. Tradução de Frederico Pieper. p. 153-176.

TAYLOR, Mark Lewis. Socialism's Multitude: Tillich's *The Socialista Decision* and Resisting the US Imperial. In: MANNING, Russel Re (ed.). *Retrieving the Radical Tillich*. New York: Palgrave Macmillan, 2015.

TAYLOR, Mark Kline. The Theological Development and Contribution of Paul Tillich. In: TILLICH, Paul. *Paul Tillich: theologian of the boundaries*. Edited by Mark Kline Taylor. Minneapolis: Fortress Press, 1991.

TAYLOR, Mark Lewis. Tillich's ethics: between politics and ontology. In: MANNING, Russel Re (ed.). *The Cambridge Companion to Paul Tillich*. New York: Cambridge University Press, 2009. p. 189-207.

TILLICH, Hannah. *From time to time*. New York: Stein and day, 1973.

TIME, The Weekly Newsmagazine: Paul Tillich, a theology for protestants. v. LXXIII, n. 11. 16 mar. 1959. p. 46-48.

WILHELM & MARION PAUCK. *Paul Tillich: his life & thought*. New York: Harper & Row, Publishers, 1989.