

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Mestrado em Ciência da Religião

Maurílio Matheus

A RELIGIÃO E O CONCEITO DE RELIGIÃO EM PAUL TILLICH

Juiz de Fora

2014

Maurílio Matheus

A Religião e o conceito de religião em Paul Tillich

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Filosofia da religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Frederico Pieper Pires

Juiz de Fora

2014

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

MATHEUS, MAURÍLIO.
A RELIGIÃO E O CONCEITO DE RELIGIÃO EM PAUL TILLICH /
MAURÍLIO MATHEUS. -- 2014.
107 p.

Orientador: FREDERICO PIEPER PIRES
Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2014.

1. A RELIGIÃO E A CULTURA. 2. A RELIGIÃO E SEU CONCEITO. 3. A RELIGIÃO E A FILOSOFIA DA RELIGIÃO. I. PIEPER PIRES, FREDERICO, orient. II. Título.

Maurílio Matheus

A Religião e o conceito de religião em Paul Tillich

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Filosofia da religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Aprovada em 02 de junho de 2014

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Frederico Pieper Pires (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Jonas Roos
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Joe Marçal Santos
Universidade Federal de Sergipe

AGRADECIMENTOS

Aos meus familiares, esposa e filhas, que me incentivaram nesta minha empreitada, tornando possível esta conquista tão importante.

Ao Dr. Frederico Pieper Pires, pela forma paciente e nobre com que me orientou e me conduziu a um crescimento não apenas como aluno, mas, sobretudo, como pessoa.

Aos meus colegas, que ao longo desta trajetória se fizeram amigos, pelo companheirismo com que participaram da realização desta pesquisa.

Ao Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, seus professores e funcionários, pelo apoio e dedicação que possibilitaram este trabalho.

“O caminho mais doce e inofensivo da vida passa pelas avenidas da ciência e do saber; e, quem quer que possa remover quaisquer obstáculos desta via ou abrir uma nova perspectiva, deve ser considerado um benfeitor da humanidade.”

David Hume

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1 – A RELIGIÃO E A CULTURA	10
1.1. A busca de um conceito de teologia	15
1.2. Cultura e religião	19
1.3. A relação entre a cultura e a teologia	23
1.4. Teologia da igreja e teologia da cultura	27
1.5. A autonomia da cultura e a teonomia da religião	35
CAPÍTULO 2 – A RELIGIÃO E SEU CONCEITO	43
2.1. O caráter paradoxal do Incondicional	43
2.2. A resistência da religião ao conceito de religião	45
2.3. Os fatores redutores do conceito de religião sob a ótica do Incondicional	49
2.4. A vida fragmentada e a religião como dimensão de profundidade	55
2.5. O domínio do conceito de religião na filosofia da religião	59
2.6. O conflito entre a autonomia e a teonomia na filosofia da religião	61
2.7. A teonomia na história	64
CAPÍTULO 3 – A RELIGIÃO E A FILOSOFIA DA RELIGIÃO	69
3.1. A tensão entre a religião e a filosofia da religião	69
3.2. A revelação e sua oposição à filosofia da religião	71
3.3. O caminho da síntese	76
3.4. O lugar da filosofia da religião no sistema de conhecimento	81
3.5. O método da filosofia da religião	86
3.6. O método metalógico	90
3.7. O sistema de ciências	93
CONCLUSÃO	100
BIBLIOGRAFIA	105

RESUMO

O tema de estudo desta dissertação se volta para a investigação do pensamento do filósofo e teólogo Paul Tillich (1886-1965), desenvolvido nos anos vinte, em sua procura por um lugar para a teologia no sistema das ciências. Para tanto, torna-se necessária a análise do conflito existente entre a religião e o conceito de religião, da tensão entre a religião e a filosofia da religião, da relação entre a religião e a cultura, temas aos quais Tillich se dedica na década de 1920. Para fundamentação deste trabalho, utilizaremos os seguintes textos escritos por Tillich: *Sobre a ideia de uma teologia da cultura* (1919), *A superação do conceito de religião na filosofia da religião* (1922) e *A filosofia da religião* (1925).

Palavras-chave: Tillich, Religião, Teologia.

ABSTRACT

Our study is focused on the investigation of philosopher and theologian Paul Tillich's (1886-1965) line of thought, developed in the twenties, in his search for a place for theology in the knowledge system. For this purpose, it is necessary to analyze the conflict between religion and the concept of religion, the tension between religion and philosophy of religion, the relationship between religion and culture, themes that Tillich is dedicated in the 1920s. As support for this study, we will use Tillich's *On the idea of a theology of culture* (1919), *The conquest of the concept of religion in the philosophy of religion* (1922) and *The philosophy of religion* (1925).

Keywords: Tillich, Religion, Theology.

INTRODUÇÃO

O conceito de religião desenvolvido por Paul Tillich nos anos vinte é o conteúdo temático central deste trabalho. Mas como falar do pensamento deste notável teólogo sem conhecer um pouco de sua trajetória de vida? Sobretudo se considerarmos que seus escritos objetivavam dar respostas efetivas às questões concretas que surgiram em seu ambiente cultural, principalmente ao longo do período em que viveu na Alemanha. Por isso, consideramos importante, ainda que resumidamente, apresentar um traço importante do pensamento e da biografia de Tillich que resume na palavra “fronteira”.

Paul Johannes Oskar Tillich é o teólogo da fronteira. Ele foi uma das vozes mais expressivas entre os pensadores do século vinte. Nasceu em Starzeddel, Alemanha (1886), tornou-se doutor em filosofia em Berlim (1910) e em teologia em Halle (1912), com duas importantes dissertações sobre o pensamento de Schelling. De seu pai, um alemão oriental, pastor luterano, figura rígida e autoritária e de sua mãe, alemã ocidental, de caráter maleável e democrático, Tillich herdou o seu jeito de ser, *“por um lado, o jeito sisudo, de tendência especulativa e forte senso de dever. Por outro lado, a alegria de viver, a sensualidade, um certo jogo de cintura e espírito democrático.”*¹, situando-o, desde a sua origem, “na fronteira”, com uma tensão nunca resolvida entre ambos.

Esta situação “fronteiriça” de Paul Tillich, embora muito bem marcada pela sua emigração para os Estados Unidos em 1933², vai para muito além de uma condição simplesmente geográfica, de estar entre dois continentes, entre a terra natal e a terra estrangeira. Viver na fronteira para Tillich é estar entre dois mundos, entre o eterno e o temporal, entre o infinito e o finito, entre o sagrado e o profano. Estar na fronteira é o elemento dinâmico de seu pensamento, pois significa estar em constante tensão e movimento, significa, ainda, pensar em diálogo e não em monólogos. Para Tillich, *“a fronteira é o melhor lugar para adquirir conhecimento.”*³ Esta sua permanente abertura para o diálogo, pelo reconhecimento dos dois polos em todas as questões, que fez dele o “Teólogo da Fronteira”, ficará evidenciada em toda sua obra: na relação

¹ MUELLER, Enio. R. Paul Tillich: Vida e Obra. In: **Fronteiras e Interfaces – O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar**. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 11.

² Pouco depois da chegada de Hitler ao poder, Tillich se torna o primeiro professor universitário não-judeu a ser expurgado e, na primavera de 1934, com 48 anos de idade e um inglês muito precário, inicia sua docência no Union Theological Seminary de Nova York

³ TILLICH, Paul. **On the Boundary: An Autobiographical Sketch**. Londres: Collins, 1967, p. 13.

entre a religião e a cultura, entre a filosofia e a teologia, no *método metalógico*, que permeia todo seu pensamento no período alemão e no *método da correlação*, que marca seu pensamento no período americano.

Entre 1912 e 1914, Tillich exerceu o trabalho pastoral como pastor assistente em Berlim. Neste período, sua percepção para os problemas sociais se abre. Neste momento, em sua comunidade, Tillich criou um grupo de interesse em torno do tema “Cristianismo e Cultura”, deixando delinear seu interesse por aquilo que seria o tema central de toda sua teologia: o diálogo entre a religião e a cultura.

Durante a primeira Grande Guerra (1914-1918), alistou-se como capelão no exército prussiano. Esta experiência bélica foi decisiva na formação de sua personalidade e, sobretudo, de seu pensamento. A visão das mortes e da destruição em massa que vivenciou neste período o afetou indelevelmente, “*sua fé calcada no romantismo alemão do século dezenove desabou... E ali morreu seu idealismo teológico*”.⁴ A morte do conceito tradicional de Deus preconizada pelo niilismo europeu através do dito profético de Nietzsche e percebida concretamente por Tillich durante a guerra, marcou-o fortemente. Esta experiência o levou a buscar um novo conceito de Deus e uma compreensão ontológica da mensagem cristã dando-lhe nova expressão e significado para o homem contemporâneo. Em parte, devido a esses acontecimentos, Tillich mais tarde entenderá que a teologia move-se constantemente entre dois polos: a verdade eterna do seu fundamento e a situação temporal em que a verdade eterna deve ser recebida⁵. Por isso, ele assume a tarefa de interpretar a verdade cristã para sua geração, adaptando a mensagem bíblica à situação histórica atual. Para isso, é necessário precisar qual é a situação cultural e filosófica do homem moderno. Segundo Tillich, a noção que melhor caracteriza o homem moderno é o existencialismo: A autocompreensão que o homem atual tem de si é permeada de angústia, alienação e desespero. Como a teologia deve ir ao encontro dessa situação? Tillich defende que toda boa teologia deve manter um equilíbrio constante entre o não do juízo e o sim da graça. Por isso é que, para Tillich, as relações entre teologia e filosofia não são de separação, nem de contradição, mas sim de correlação: perscrutando o kerygma, o teólogo responde aos problemas colocados pelo filósofo.

⁴ PINHEIRO, Jorge. Tillich, teólogo da cultura. In: **Teologia da Cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009, p. 9.

⁵ TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 21.

Em 1919, após a guerra, Tillich inicia sua docência em Berlim. Para ele, algumas questões se apresentam desafiadoras naquele momento histórico. Questões cuja discussão e resposta tornavam-se imprescindíveis. Neste período do pós-guerra, *“marcado na Alemanha, entre outras coisas, pela ressurgência do interesse pela religião como fenômeno”*⁶, Tillich percebia a necessidade de uma nova postura teológica, que passava necessariamente por uma nova compreensão da religião. Segundo ele, *“A teologia, que de duzentos anos para cá se encontra na infeliz, mas necessária situação de um defensor, que defende uma posição absolutamente indefensável e é obrigada a perder uma posição depois da outra, deve voltar ao ataque.”*⁷. Por isso, Tillich se dedica à tarefa de refletir sobre dois temas que se inter-relacionam. O primeiro tema está relacionado com a redefinição do conceito de religião e a identificação do lugar da teologia no Sistema das Ciências; e o segundo, trata de destacar a interdependência entre a religião e a cultura.

Na sua reflexão sobre estas temáticas, duas ações se mostraram relevantes. A primeira, em 1923, quando cria o seu *“Sistema das Ciências segundo objetos e métodos”* com o claro objetivo de assegurar um lugar entre as ciências à teologia. Nesta sua obra, Tillich não somente procura estabelecer os elementos e o método mais apropriado para a definição do Sistema de Conhecimento, como também ampliou o debate da teologia como ciência. Desta percepção fundamenta o seu conceito de religião com conteúdo de sentido, como direcionamento ao incondicionado e com a dimensão de profundidade. A segunda, em 1925, quando Tillich, após demonstrar que alguns métodos conhecidos não são adequados para a filosofia da religião, apresenta o seu método metalógico, que *“é a base da teologia da cultura, que Tillich desenvolve de modo não sistemático nos anos 20 e 30 do século XX.”*⁸

Nesse contexto, Paul Tillich se destaca pela sua dedicação a este tema. Por um lado, resgatando a teologia de sua condição de defesa e a reintroduzindo no sistema das ciências, buscando solucionar os conflitos que se apresentavam como obstáculos a esta sua situação, por meio da criação de um método adequado para a filosofia da religião, o método metalógico. Por

⁶ MUELLER, Enio. R. Entre a Religião e seu Conceito: Questões Fundamentais da Filosofia da Religião em Paul Tillich nos anos 20. **NUMEN**. Juiz de Fora, v. 9, n. 1. p. 12.

⁷ TILLICH, Paul. Sobre a ideia de uma teologia da cultura. In: **Filosofía de la Religión**, Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 185.

⁸ HIGUET, Etienne. A. Os métodos da filosofia da religião de Paul Tillich. **Revista Eletrônica Correlatio**. São Paulo, n. 20, Dezembro 2011, p. 27.

outro lado, apresentando uma conceituação de religião que proporcionava uma reconciliação da religião com a cultura, por entender que a ruptura entre elas não seria produtora. Tillich se empenha em reconhecer as causas desta possível separação e argumentar a favor de uma reaproximação entre elas; a busca por esta reaproximação se fará presente em toda a sua obra.⁹ Tillich reconhece o abismo profundo que se coloca entre cultura e religião na história do pensamento ocidental; visto que, se colocadas lado a lado, inicia-se uma disputa inevitável entre ambas em busca de legitimidade. Por um lado, a religião procura se impor de forma *heteronoma* sobre a cultura, se fazendo valer da normatividade religiosa sobre as funções culturais; por outro lado, a cultura reivindica sua *autonomia* e busca repudiar o elemento religioso. A solução para este conflito, que consiga ao mesmo tempo legitimar a autonomia da cultura e a normatividade da religião, passa necessariamente pelo seu conceito de religião. Para ele, religião e cultura não podem ser separadas, pois se relacionam como forma e substância de sentido, visto que todo ato cultural expressa algo de religioso e todo ato religioso é, em sua forma, um ato cultural. A religião é uma qualidade que perpassa todas as ações culturais.

O pensamento de Tillich, como se torna mais evidente em sua fase americana, é desenvolvido sobre um eixo de perguntas e respostas. Esta metodologia aponta para a necessidade de pensar qualquer realidade juntamente com outra realidade, numa relação de dependência recíproca, sem se aniquilarem. Tillich nunca apreciou uma teologia cujas respostas já estão previamente formuladas e que são, tão-somente, repetidas. Usando esta metodologia como ferramenta, Tillich desenvolve uma análise de conteúdo ontológico sobre o tema e apresenta respostas indispensáveis para a compreensão do conflito entre a religião e a filosofia da religião.

Para Tillich, o conceito de religião reduz a religião a mero produto cultural, perdendo a reivindicação da religião da sua relação com o Incondicional. A religião se torna dependente da subjetividade, como uma esfera ao lado de outras. No entanto, se a filosofia leva esta relação com o Incondicional em consideração, ela se dissolve em teologia. Tillich luta, então, no sentido de manter a peculiaridade da religião sem descaracterizar a filosofia. A questão é: em que medida Tillich logra sucesso? Em especial, a filosofia da religião não acaba se dissolvendo em teologia?

⁹ MUELLER, Enio. R. Entre a Religião e seu Conceito: Questões Fundamentais da Filosofia da Religião em Paul Tillich nos anos 20. *NUMEN*. Juiz de Fora, v. 9, n. 1, p. 12.

O apelo ao Incondicional como realidade não faz com que Tillich, para manter correta abordagem da religião, tenha de recorrer a uma teologia? Para responder a estas questões, é necessário analisar o que Tillich entende por teologia. Para tanto, vale o recurso ao *Sistema das ciências*. Neste texto, Tillich busca indicar o lugar da teologia do sistema do conhecimento e trabalha também a relação entre filosofia e teologia.

Tillich desenvolve uma concepção da religião como dimensão de profundidade, com direcionamento ao Incondicional e à substância do sentido, revestindo-a do aspecto divino sem, contudo, abandonar seu caráter imanente, pois, para ele, o Incondicional somente pode ser acessado por meio das formas finitas da cultura. Por outro lado, Tillich identifica e se dedica a discutir a problemática que circunda a relação existente entre a filosofia da religião e a religião, sobretudo, quando se propõe sua conceituação, pois a religião resiste em converter-se em tema e ser abordada como simples objeto da filosofia da religião. Segundo Tillich, o conceito de religião submete a religião a quatro reduções. Primeira, ao tornar a certeza de Deus dependente do ego; a certeza do eu torna-se base para a certeza de Deus e o Incondicionado (Deus) fica em segundo plano em relação ao condicionado (sujeito). Segunda, a partir do momento que o incondicionado se torna dependente do condicionado, Deus passa a ser tido como relativo ao mundo e, tornando-se Deus correlato ao mundo, a religião perde sua relação com o incondicionado. Terceira, ao perder sua relação com o incondicionado e restringir-se apenas à realidade daquilo que é condicionado, a religião torna-se uma função ao lado de outras, torna-se relativa à cultura. Quarta, sendo o incondicionado dissolvido nas diversas funções do espírito humano, a revelação perde seu caráter singular e absoluto, é inserida numa abordagem meramente histórica e se relativiza em relação à história da religião. Para a solução desta situação conflituosa, Tillich propõe o caminho da síntese e desenvolve seu método nominado por ele de metalógico.

O pensamento tillichiano desenvolvido nesse período, portanto, visa buscar uma solução para questões que estão na base do estudo da religião. Tillich desenvolve conceitos fundamentais para a compreensão desse tema. As questões mais relevantes que se levantam são: como Tillich articula o seu conceito de religião de nos anos vinte? Como ele aborda a relação conflituosa entre a religião e a filosofia da religião e qual é a sua solução? Até que ponto o método proposto por ele é efetivamente resolutivo para o conflito existente?

Nossa proposta de estudo está voltada para a investigação do pensamento que Paul Tillich desenvolveu nos anos vinte, visando analisar suas respostas às questões que surgiam do efervescente ambiente cultural daquela época. Pretendemos entender o conceito de alguns novos elementos que Tillich suscita no seu fazer teológico deste período e que marcaram toda a sua teologia e o identifica ainda hoje nos meios teológicos, tais como o Incondicional, o Kairós, a teonomia, entre outros. Para tanto, pretendemos estudar os textos produzidos por Tillich neste período entre 1919 a 1925. Usaremos como fundamentação principal os textos: *Sobre a ideia de uma teologia da cultura* (1919), *A superação do conceito de religião na filosofia da religião* (1922) e *A filosofia da religião* (1925). Pretendemos também, na medida em que se fizer necessário, fazer referências ao seu *Sistema das ciências*, definido em seu livro *Sistema das Ciências segundo objetos e métodos*, escrito em 1923. Nosso objetivo é buscar entender os elementos sobre os quais seu Sistema se fundamenta, conhecer o seu conceito de teologia e como ela se integra no Sistema, e, ainda, avaliar o método que propõe para a construção deste Sistema de Conhecimento, o método metalógico.

Sendo assim, consideramos que o trabalho de investigação e de pesquisa buscando obter conhecimento e clareza das questões e respostas desenvolvidas por Tillich nos anos vinte, que se dirigem para além da simples busca pela resposta à pergunta “o que é religião?”, mas à solução de conflitos relacionados com a ciência da religião, ao conhecimento do lugar apropriado da teologia no sistema das ciências e à definição de um método adequado para a filosofia da religião por meio de um caminho de síntese, como lhe é peculiar. Certamente será de bom proveito à ciência da religião, sobretudo pelo fato de buscar contribuir, no âmbito das pesquisas sobre Paul Tillich no Brasil, para uma melhor compreensão de seu pensamento desenvolvido no período em que viveu na Alemanha, e que, de certa maneira, se desdobra no seu pensamento posterior.

CAPÍTULO 1 - A RELIGIÃO E SEU CONCEITO

1.1. A busca de um conceito de teologia

Em 1919, em seu texto *Sobre a ideia de uma teologia da cultura*, resultado de uma palestra proferida para a Sociedade Kantiana de Berlim, Tillich defende uma nova abordagem da religião através da adoção de uma teologia que fosse capaz de perceber e interagir com a cultura secular e suas manifestações; e, ainda, encontrar um lugar para a teologia no sistema das ciências. Tillich inicia esta conferência destacando a diferença existente entre as ciências empíricas e as ciências culturais. Ele esclarece que nas ciências empíricas, o ponto de vista do investigador deve ser superado e a realidade deve ser tomada como critério, pois ela é a mesma para todos. Segundo ele, nas ciências empíricas, sempre há uma afirmação correta que faz de todas as afirmações contrárias equivocadas e é o progresso das experiências científicas que determinará o critério de veracidade de uma proposição científica. Como exemplo disso, ele cita a afirmação de que a terra é um corpo celeste que flutua no espaço. Esta é uma proposição correta e qualquer afirmação que a contraria deve ser, necessariamente, considerada equivocada. Nas ciências culturais sistemáticas, entretanto, isso não acontece. Nelas, o ponto de vista do pensador integra a matéria do seu estudo. O pensador não apenas percebe a cultura, mas, sobretudo, a cria. Nas ciências culturais sistemáticas, portanto, não tem validade a ideia de “correto” ou “incorreto”. Nelas não há limites para as atitudes que o espírito criativo pode assumir frente à realidade. Para tornar ainda mais claro seu pensamento, Tillich cita, como exemplo, a existência na estética do estilo barroco e do estilo gótico. Não há lugar para se pensar qual é o correto e qual é o incorreto: ambas as alternativas são possíveis. Esta determinação de critério, embora presente nas ciências empíricas, não tem lugar nas ciências culturais. Com isso, Tillich esclarece que não se deve formar conceitos universais úteis com respeito às ideias culturais, pois *“todo conceito universal das ciências culturais é inútil ou é um conceito normativo disfarçado.”*¹⁰. Afirmar, por exemplo, que o estilo barroco é o único estilo verdadeiro não fará sentido; esta afirmação não será útil; ela

¹⁰ TILLICH, Paul. Sobre a ideia de uma teologia da cultura. In: **Filosofia de la Religión**, Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 156

expressará um ponto de vista arbitrário e se tornará um conceito normativo sem validade no contexto das ciências culturais.

A partir deste ponto, Tillich começa a desenvolver seu pensamento a respeito da importância do contexto cultural para a sistematização normativa. Ele destaca a interdependência que existe entre o ponto de vista do investigador e a cultura em geral. Para ele, se o ponto de vista for apenas uma expressão particular do investigador, isto é, uma tomada de posição isolada do círculo no qual se inscreve a vida cultural dos indivíduos humanos, ela não tem validade e não se mostra como útil. Ela será apenas uma arbitrariedade individual. Para Tillich, o ponto de vista ou a tomada de posição ou, ainda, a expressão individual para se tornar um ato criativo, precisa ser resultante do círculo em que se inscreve a vida das pessoas, pois este círculo possui qualidade espiritual intrínseca, não tem existência própria e não é independente dos demais grupos humanos que o rodeiam, nem dos outros atos criativos do passado sobre os quais ele repousa; e, por isso, é ele que concede legitimidade à tomada de posição e o torna um ato criativo. O ponto de vista que nasce no bojo da cultura em geral é rico e consistente, pois ele percebe e considera todos os valores do meio de onde é formado e traz consigo toda uma herança histórica que agrega valor e concede qualidade às observações realizadas. O contexto cultural é que dá concretude ao ponto de vista individual e o torna uma criação do espírito.

Aqui repousa a ideia central da teologia da cultura de Tillich. Para ele, a teologia não pode se desligar da vida cultural para se estabelecer como ciência. Ela não pode se estruturar alheia às questões culturais que lhe são inerentes. A cultura em geral é parte integrante da teologia e, ainda, é a partir dela que toda teologia se consolida. Por outro lado, a teologia não pode se portar como ciência empírica e estabelecer critérios de valores determinando aquilo que é certo e aquilo que é errado. Como ciência cultural, não cabe a ela a definição do que é certo ou do que é errado sob a ótica particular do observador. Ela não deve ser a régua para medir todas as coisas. Ainda que a intenção precípua de Tillich seja determinar o lugar da teologia no sistema das ciências, ele retira a teologia de uma posição de supremacia em relação às demais ciências e a condiciona a uma inevitável relação com o contexto cultural.

Sendo, pois, a teologia parte integrante das ciências culturais, é necessário esclarecer como então ela se constitui no âmbito dessas ciências. Tillich, então, apresenta três formas de

ciência cultural não empírica¹¹. A primeira é a filosofia da cultura que se dedica às formas universais *a priori* de toda cultura. A segunda é a filosofia da história dos valores culturais que se dedica a promover a transição entre as formas universais e o ponto de vista particular. E a terceira é a ciência normativa da cultura que se dedica a fornecer ao ponto de vista particular concreto uma expressão sistemática. Esta configuração apresentada por Tillich pode ser distinguida em todas as ciências culturais: na arte, no direito e, sobretudo, na religião. Aqui temos então o seu conceito de teologia: se a filosofia da religião pergunta pelos conteúdos universais essenciais da religião, a teologia, por sua vez, se dedica, como ciência concreta, às formas normativas e sistemáticas da religião. Para Tillich, “*A teologia é uma parte da ciência da religião, a saber, a parte sistemática e normativa*”¹².

Nesta apresentação do seu conceito de teologia como a ciência concreta e normativa da religião, Tillich preocupa-se em desconstruir dois conceitos vigentes a respeito da teologia. Em primeiro lugar, ele esclarece que a teologia não é a ciência que se dedica ao estudo de um objeto em especial, ao qual chamamos de Deus. Se assim fosse, Deus seria tratado como um objeto e, sobretudo, seria colocado lado a lado com outros objetos. Conforme adverte E. R. Mueller, “*no momento em que Deus fosse reduzido a um objeto ao lado de outros, ele deixaria de ser Deus.*”¹³ Tillich resiste, com veemência, o possível enquadramento de Deus na condição de objeto. Sobre isso, ele esclarece mais tarde em sua *Teologia Sistemática*:

No sentido lógico, tudo aquilo sobre o que se profere um predicado é, por este mesmo fato, um objeto. O teólogo não pode deixar de converter Deus em um objeto no sentido lógico do termo, assim como o amante tampouco pode deixar de converter o amado em um objeto de conhecimento e ação. O perigo da objetivação lógica é que ela nunca se limita a ser meramente lógica. Ela comporta pressupostos e implicações ontológicas. Se Deus é situado dentro da estrutura sujeito-objeto do ser, deixa de ser o fundamento do ser e se torna um ser entre outros (sobretudo um ser ao lado do sujeito que olha para ele como um objeto). Ele deixa de ser o Deus que é realmente Deus.¹⁴

¹¹ TILLICH, Paul. Sobre a ideia de uma teologia da cultura. In: **Filosofía de la Religión**, Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 156

¹² TILLICH, Paul. Sobre a ideia de uma teologia da cultura. In: **Filosofía de la Religión**, Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 157

¹³ MUELLER, Enio. R. O Sistema Teológico. In: **Fronteiras e Interfaces – O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar**. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 67.

¹⁴ TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 182.

Esta resistência de se conceber Deus como um *ente* é preponderante no pensamento de Tillich, pois se assim fosse, Deus não poderia configurar como o fundamento do ser. O fato de o teólogo, para falar de Deus, tem de reduzi-lo a objeto é meramente um recurso lógico, pois, de outro modo, ele não poderia constituir seu discurso. Como falar de algo sem transformá-lo em objeto? Mas, isso não significa assumir que essas proposições possuam estatuto ontológico, no sentido de que Deus seria efetivamente um mero objeto. É importante salientar que essa redução tem a função de apenas tornar possível algum discurso sobre aquilo que se furta à redução à categoria de objeto. Sobre isso, comenta E. Gross:

Um incondicional que não fosse infinito, ou seja, um Deus que fosse uma coisa, ainda que a maior e mais importante de todas, não teria sentido, seria só um primeiro motor ou uma explosão cósmica inicial, mas não o incondicional infinito que transcende qualquer determinação de sentido que se possa fazer dele.¹⁵

Em segundo lugar, ele afirma que a teologia não é uma apresentação científica de um conjunto especial de revelações. Se assim fosse, teríamos um conceito de revelação sobrenatural autoritária que vai de encontro à concepção da história da religião, que se confronta com o sobrenaturalismo. A teologia, portanto, tem por tarefa a normatização de um sistema religioso fundamentado na filosofia da religião a partir de um ponto de vista concreto do investigador em relação à respectiva confissão e que se desenvolve considerando a história universal da religião e o ponto de vista cultural em geral.

A pergunta que agora surge é a seguinte: se a teologia necessita dos conceitos universais dados pela filosofia da religião para se validar, não se estabelece, então, uma relação de subordinação da teologia em relação à filosofia da religião? Esta necessidade da teologia de se firmar a partir dos conceitos universais da filosofia não cria uma relação de dependência da teologia e não se estabelece também uma ordem cronológica entre ambas, ou seja, primeiro a filosofia da religião e só depois a teologia? Se os conceitos filosóficos universais são anteriores, conforme afirma Tillich, ainda que a teologia lhes ofereça elementos concretos, não ficaria a teologia sob sua subordinação? Se a teologia precisa se fundamentar na filosofia da religião, não ficaria configurada sua dependência?

¹⁵ GROSS. Eduardo. O conceito de fé em Paul Tillich. **Revista Eletrônica Correlatio**. v. 12, n. 23, Junho 2013, p. 19.

A resposta a esta questão está na maneira como Tillich define a relação entre ambas. Ele estabelece uma clara ligação de interdependência entre a teologia e a filosofia da religião em virtude da mútua influência de uma sobre a outra. Por um lado, os conceitos filosóficos universais *a priori* fornecidos pela filosofia da religião serão inúteis e vazios se não acompanhados pelo conteúdo sistemático dos conceitos normativos dados pela teologia. Em outras palavras, os conceitos filosóficos da filosofia da religião não se desvelam e se formam sem a necessária normatização sistemática oriunda da teologia; aqueles são dependentes destes para ganhar forma. Por outro lado, a teologia não pode estabelecer conceitos arbitrários; isto é, não pode estabelecer conceitos sem a necessária fundamentação trazida pelo pensamento filosófico que se apoia sobre uma ampla base empírica que se relaciona com outros conceitos. Por meio desta relação de interdependência, Tillich procura estabelecer um círculo formado tanto pela teologia quanto pela filosofia de religião, no qual, como em toda circunferência, não seja possível estabelecer um ponto de partida ou um princípio único e determinado; seja pela filosofia da religião, seja pela teologia. Ambas se completam como partes de uma única peça; partes igualmente importantes que se fundem em um todo, numa síntese. Cabe ainda destacar o papel da história das religiões como elo de união entre ambas e, também, os aspectos culturais envolvidos. Cabe lembrar que Tillich, no texto *Sobre a ideia de uma teologia da cultura*, destaca que o ponto de vista do observador deve sempre levar em conta o contexto cultural e a história das religiões que exerce um papel de mediação, de elo de união entre a teologia e a filosofia da religião. Desta forma, é possível compreender que a dependência da teologia da filosofia da religião e vice-versa há de considerar o contexto histórico e cultural no qual o observador está inserido. Assim, haverá períodos na história em que será possível identificar a subordinação de uma sobre a outra e em outros períodos se observar a ocorrência do contrário.

1.2. Cultura e Religião: o problema da ética teológica

Se, como visto, a teologia é uma ciência cultural e se ela se funda em uma relação de interdependência com a cultura, como então se dá, mais especificamente, a relação entre a cultura e a religião?

Tillich esclarece que a teologia sistemática é dividida, tradicionalmente, em três segmentos, a saber: uma apologética, uma dogmática e uma ética. Tillich não examina os conteúdos apologéticos e dogmáticos da teologia, mas problematiza o conteúdo ético colocado sob a égide da teologia.¹⁶ A questão que Tillich levanta é “*qual é este tipo peculiar de conhecimento que assume um lugar à margem do tema filosófico geral da ética, sobre o nome de ‘ética teológica’?*”¹⁷. Seguindo seu pensamento, se a filosofia se dedica aos conceitos universais e a teologia à normatização sistemática destes conceitos, então, caberia à filosofia o interesse pela natureza da moral e à teologia, a ética normativa. Mas Tillich volta a questionar: “*por que a ética normativa haveria de ser uma ética teológica?*”¹⁸ Para ele, a filosofia, ou melhor, a ciência da cultura não pode evitar produzir ela mesma um sistema ético normativo próprio. Esse fato traz à tona uma questão: se por um lado, a ciência da cultura produz um sistema ético normativo próprio, e, por outro lado, a teologia assume para si o direito de produzi-lo, estaremos diante de dois sistemas éticos. Ora, se ambos forem aceitos mutuamente, será necessário, então, admitir, a princípio, a existência da antiga dupla verdade no campo da ética. Como resolver isso? Para Tillich, essa dualidade conceitual se dissolve se entendermos que o conceito normativo da ética surge de um ponto de vista concreto que emerge de uma comunidade concreta historicamente contextual, a saber: a igreja. Mas essa solução só será válida se a igreja for uma comunidade dominante e quando a cultura obedecer esta liderança da igreja¹⁹. E, ainda, quando toda a ciência, a arte e a vida social forem controladas, censuradas e mantidas dentro de limites estabelecidos pela instituição eclesiástica. Dessa forma, teríamos uma unidade entre o sistema ético da ciência

¹⁶ Sobre a importância dada por Tillich à Ética, nos esclarece o prof. Jaime dos Reis Sant’Anna em seu prefácio à edição brasileira do livro *Amor, Poder e Justiça: Análises Ontológicas e Aplicações Éticas*, de Paul Tillich (São Paulo, SP, Fonte Editorial, 2004). Diz ele: “*Sem deixar de refletir as marcas do homem de seu tempo, Tillich assumiu uma postura proponente, elegendo a Ética como a matéria que deveria dominar os discursos não somente no campo da Teologia, mas como Disciplina fundamental para guiar os demais campos do conhecimento em direção ao restabelecimento da essência do Homem e da Sociedade.*”

¹⁷ TILLICH, Paul. Sobre a ideia de uma teologia da cultura. In: **Filosofía de la Religión**, Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 159.

¹⁸ TILLICH, Paul. Sobre a ideia de uma teologia da cultura. In: **Filosofía de la Religión**, Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 160.

¹⁹ Cabe aqui um parêntesis para lembrar que, ao longo da história do Cristianismo, a coexistência de uma ética teológica ao lado da ética gerada pela ciência cultural produziu, muitas vezes, efeitos desastrosos. Pois ela possibilita a criação de uma ética além da ética. Isto é, a ética teológica exige seu direito de ser uma ética acima da ética cultural e, portanto, requer a observância de suas normas próprias, tantas vezes arbitrárias, e que desprezam toda fundamentação histórico-filosófica da ética cultural. Ditando, de forma autoritária, as suas próprias regras, sem levar em conta o contexto cultural em que se insere e relegando a contribuição da história das religiões, a teologia se faz absoluta e se torna o berço para embalar fundamentalismos e sectarismos religiosos.

cultural e a “ética teológica”. Pois a cultura em geral se tornaria a cultura produzida pela igreja. Porém, afirma Tillich, o protestantismo há muito tempo não só abandonou a pretensão de ser esta igreja controladora da sociedade como também tem aceitado a existência de uma comunidade cultural exterior a ela. “*Uma vez que a igreja tem reconhecido a existência de uma cultura secular, ela não pode pretender organizar um sistema teológico de ética - nem um sistema teológico de lógica, estética ou sociologia.*”²⁰. Não há como construir um sistema de ética que se fundamente em bases teológicas. Diante deste impasse, Tillich apresenta a solução possível: “*Minha afirmação agora é a seguinte: o que se procurava essencialmente no sistema teológico de ética só pode realizar-se mediante uma teologia da cultura que se aplique não no solo da ética, mas em todas as funções da cultura.*”²¹. Com essa proposta de uma teologia que se relacione com *todas* as funções da cultura, Tillich descarta a ideia de que a religião seja vista como possuidora de uma peculiaridade que a torne uma única função psíquica e, com isso, seja colocada lado a lado com as outras funções. Esta compreensão é que diferencia o pensamento de Tillich das teorias propostas pelos filósofos e teólogos anteriores a ele. Pois Hegel atribuiu à religião a esfera teórica da mente, Kant atribuiu-lhe a esfera prática, Schleiermacher atribuiu a esfera do sentimento e Rudolf Otto um âmbito *a priori*. Ele mesmo diz:

A religião tem uma peculiaridade de não ser atribuída a uma função psíquica. Nenhuma das teorias propostas, seja por Hegel, que atribuiu a religião à esfera teórica da mente, seja por Kant, que a atribuiu à esfera prática, nem por Schleiermacher, que a atribuiu ao âmbito do sentimento, tem sobrevivido. A última destas teorias é a que mais se aproxima da verdade, pois manifesta a indiferença do âmbito genuinamente religioso para suas expressões culturais.²²

Tillich nega à religião a posse de um *âmbito* circunscrito que a coloque ao lado das outras funções do espírito. Ele confere à religião uma *potência religiosa*, ou seja, certa *qualidade da consciência* que se manifesta em uma ação teórica ou prática independente. Não apenas uma ação religiosa em si, mas de uma *atitude espiritual* possuidora da potência religiosa. “*A religião não é um sentimento, é uma atitude do espírito no qual se tem elementos práticos, teóricos e*

²⁰ TILLICH, Paul. Sobre a ideia de uma teologia da cultura. In: **Filosofía de la Religión**, Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 160.

²¹ TILLICH, Paul. Sobre a ideia de uma teologia da cultura. In: **Filosofía de la Religión**, Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 160.

²² TILLICH, Paul. Sobre a ideia de uma teologia da cultura. In: **Filosofía de la Religión**, Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 160.

emocionais unidos para formar um todo completo.”²³ Tillich então não procura para a religião um lugar, um *âmbito*, mas sim conferir-lhe uma *potência*, uma *qualidade* que se manifesta por meio de uma atitude, isto é, culturalmente. Dessa potência religiosa emergem as manifestações culturais claramente identificadas no mito ou no dogma, como resultado de uma percepção religiosa. No culto, como resultado de uma estética religiosa; na igreja, como uma forma religiosa da sociedade; e na santificação, como uma forma religiosa individual e pessoal. O princípio religioso somente existe se relacionado com as funções culturais. São nas formas culturais que a religião se atualiza.

Assim, se a ética for colocada como um produto exclusivo da teologia, deixando que a teologia determine unilateralmente o que ela é e o que ela não é, e desprezando as contribuições de todas as funções culturais na constituição de sua normatização, a ética, então, ficará exposta ao risco de ser determinada pelos elementos normativos constituídos unicamente por uma instituição eclesiástica e de se confundir com a teologia de uma igreja. Desta forma, ético seria estar enquadrado nessas normas pré-estabelecidas, isto é, normas de conteúdo confessional; e, conseqüentemente, não ser ético seria deixar de observar estas normas. Assim posto, a ética ficaria vinculada aos aspectos doutrinários de uma determinada confissão religiosa e tudo aquilo que não estiver contido nestes preceitos, teria muita dificuldade para ser enquadrado na condição de “ético”. Assim o fluxo proposto por Tillich estaria invertido, isto é, ao invés da ética ser formada com a contribuição trazida pela cultura em geral, a cultura em geral é que precisará se enquadrar ao conceito de ética dado pela teologia. Conforme esclarece Tillich, “*se a expressão ‘ética teológica’ efetivamente significa o que diz, ela designa uma ética conscientemente preconceituosa.*”²⁴ Em poucas palavras, é importante observar como Tillich parte de uma discussão em torno da ética teológica para ampliar sua noção de religião, que não se deixa, por um lado, aprisionar em uma confissão religiosa nem, por outro, a se identificar com um âmbito da cultura ao lado de outros. A religião, como se observará, está articulada com a dimensão de profundidade.

²³ TILLICH, Paul. Sobre a ideia de uma teologia da cultura. In: **Filosofia de la Religión**, Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p.161.

²⁴ TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 706.

1.3. A relação entre a Cultura e a Teologia

Na sequência da conferência, Tillich parte, para uma avaliação analítica da relação entre as esferas culturais e a teológica. Seu intento é demonstrar a validade de um princípio teológico concreto, isto é, um princípio teológico que se funda em uma relação efetiva com a cultura em geral, visando dar um acabamento e, ainda, completar a tarefa histórica, filosófica e sistemática de sua teologia da cultura. Nesta tarefa, Tillich inicia com uma consideração cultural-teológica da arte. Ele escolhe a escola expressionista da pintura para desenvolver seu pensamento. Para ele, esta escola oferece um exemplo extraordinário da relação existente entre a forma (cultura) e a substância (religião). Aqui Tillich dá seus primeiros passos para aquilo que se tornará uma importante contribuição à ciência da religião, a sua teologia da arte. A pintura expressionista, para ele, se faz com a destruição da forma em favor do florescimento vital da interioridade das coisas. Há uma perda de significação do conteúdo exterior para favorecer a surgimento de uma substância interior. Nela se vê as formas, que lutam para encontrar expressão, sendo destruídas por uma significação religiosa que é incompreensível e até perturbadora para a maioria das pessoas. Esta significação religiosa, destruidora das formas, suscita um horror que habita a profundidade de cada ser vivente, um sentimento de culpa que transmite ao homem a realidade de sua existência finita e sua indispensável e necessária redenção. Esta arte expressa um paradoxal e profundo Não e Sim. Pois com o Não ela destrói os conteúdos das formas exteriores e com o Sim ela expressa a substância religiosa interior que causa nas pessoas perturbação e fascínio, simultaneamente. A substância religiosa reside neste desvelamento daquilo que é absoluto, daquilo que expressa uma “preocupação última”. Este absoluto e esta “preocupação última” estão sempre presentes na arte, ainda que em maior ou menor visibilidade, doando sentido e promovendo um verdadeiro encontro com a realidade. Segundo ele,

não existe estilo algum que exclua a expressão artística da preocupação suprema, pois o absoluto não se restringe a formas particulares de coisas ou experiências. Mostra-se presente ou ausente em qualquer situação. Brilha numa paisagem, num retrato ou em cenas humanas, dando-lhes a profundidade de sentido... o absoluto faz-se presente em experiências nas quais não se experimenta apenas a realidade, mas o encontro com ela. Está aí, embora oculto, ao sermos tomados pelo poder do ser e sentido da realidade. É isso que dá significado religioso ao elemento estilístico da subjetividade e aos estilos onde ele predomina. O

absoluto acha-se presente nesses encontros com a realidade onde a perfeição é expressa e antecipada artisticamente.²⁵

A substância religiosa, portanto, não se limita ao tema e à forma da obra. Uma pintura não precisa necessariamente abranger uma temática e um conteúdo religioso para conter a substância religiosa. A substância religiosa se encontra “misteriosamente” oculta por detrás das formas e, ao destruí-las, se revela. A obra pode nada conter de referências religiosas, como, por exemplo, a crucificação de Cristo, a santa ceia ou a via sacra para possuir uma substância religiosa. Essa noção se consolida no pensamento mais tardio de Tillich, como se pode ver no exemplo clássico, de sua análise da *Guernica*, obra de Pablo Picasso do ano de 1937. Nesta pintura, Picasso procura retratar apenas com as cores preta e branca, em estilo cubista, o bombardeio sofrido pela cidade espanhola de *Guernica* por aviões alemães. Não há neste quadro uma abordagem de conteúdo religioso. Nem o tema nem a forma são religiosos. Todavia, Tillich enaltece a qualidade expressiva da substância religiosa que esta obra manifesta. Ele assinala: “*Picasso põe diante de nós, com tremenda força, a questão do ser humano num mundo de culpa, ansiedade e desespero.*”²⁶ Por outro lado, para Tillich, nem todas as pinturas de conteúdo explicitamente religioso, cujo tema é dedicado claramente à retratação de experiências e manifestações religiosas, possuem substância religiosa. Neste exemplo, Tillich claramente amplia os limites da religião retirando-a do círculo fechado dos templos, mosteiros e altares e conduzindo-a também às galerias de arte e outros ambientes culturais. A religião deixa de ser uma exclusividade dos sacerdotes e teólogos e passa a frequentar outros ambientes culturais que antes lhes eram estranhos. Assim, um artista pode falar da religião tanto quando um monge. Não pelos consagrados conteúdos conclusivamente religiosos, mas pela qualidade de sua arte, que desvela, por detrás das formas, uma *potência religiosa*. O sagrado não se limita às formas e aos conteúdos determinativos dos temas religiosos, mas se manifesta em toda forma cultural pela profundidade do Incondicional revelado em sua substância religiosa.

Cabe aqui esclarecer que, assim como no pensamento de Tillich não há espaço para a compreensão de que exista uma oposição entre religião e cultura, de igual modo, não se pode

²⁵ TILLICH, Paul. Protestantismo e estilo artístico. In: **Teologia da Cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009, p. 118.

²⁶ TILLICH, Paul. Protestantismo e estilo artístico. In: **Teologia da Cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009, p. 114.

conceber a ocorrência de uma oposição entre forma e conteúdo. Sobre isso, nos esclarece E. A. Higuét,

O sentido é composto de dois elementos: o conteúdo do sentido (*Sinngehalt*) e a forma do sentido (*Sinnform*). A religião será a orientação para o conteúdo incondicionado do sentido, ao passo que a cultura orienta-se para as formas condicionadas do sentido e a sua unidade (também chamadas de “esferas da cultura” ou “províncias do espírito”). Contudo, a forma e a substância são inseparáveis. Todo ato cultural contém o sentido incondicionado; baseia-se no fundamento do sentido; e, na medida em que é um ato de sentido, é substancialmente religioso. O religioso está substancialmente presente no ato cultural, ao passo que no religioso, o cultural está formalmente presente. A cultura é a forma da expressão da religião e a religião é o conteúdo da cultura. Isso acontece quando as formas da cultura estão preenchidas pela substância do Incondicionado. A cultura abrange todas as funções do espírito, mas a religião é a raiz, a fonte criadora do espírito. De um lado, a religião é um fenômeno cultural, uma função do espírito entre outras. Do outro lado, a essência mesma da religião encontra-se além de todas as formas fenomenais, além de todas as realizações e expressões concretas.²⁷

Nesse seu ensaio, Higuét nos ensina ainda que a superação da oposição entre religião e cultura se realiza sobre as três possíveis maneiras de união entre a forma e o conteúdo. Na primeira, por meio da autonomia, ocorre o domínio da forma sobre o conteúdo. Com isso, a cultura separa-se do seu fundamento último e cai no vazio espiritual e na exaustão. Na segunda, por meio da heteronomia, observa-se o contrário. O conteúdo domina a forma numa tentativa religiosa de dominação da criatividade cultural autônoma. E, por fim, na teonomia. Nela, não ocorre a separação entre a autonomia e a heteronomia, ao contrário elas convivem em uma unidade. Na teonomia, continua Higuét, citando Nicole Grondin,

o conteúdo transparece através da forma. A cultura se torna teonomia, ao deixar-se preencher pelo conteúdo infinito. Mesmo quando está unida essencialmente à religião, a cultura mantém a sua autonomia na forma racional, pois a religião não procura dominá-la de modo exterior ou heterônimo, isto é, à maneira de uma lei estranha. A cultura tampouco se fecha numa autonomia auto-suficiente, que rejeitaria toda influência transcendente. Ao contrário, esta se define pelo conteúdo (*Gehalt*) vivo e divino que tende a preencher toda forma cultural.²⁸

²⁷ HIGUET. Etienne. A. As relações entre religião e cultura no pensamento de Paul Tillich. **Revista Eletrônica Correlatio**, n. 14, Dezembro 2008, p. 137.

²⁸ HIGUET. Etienne. A. As relações entre religião e cultura no pensamento de Paul Tillich. **Revista Eletrônica Correlatio**, n. 14, Dezembro 2008, p. 138.

A partir desses mesmos princípios, outro tema abordado por Tillich na sua análise teológica da cultura é o Estado. Para ele, pautado na compreensão acima exposta, é possível ver a substância presente em todas as formas de Estado. Há uma relação conflituosa em toda configuração de Estado entre a substância e a forma. Se cresce a substância, diminui a forma. Se, por outro lado, a forma se avoluma, perde-se a substância. Se o Estado autônomo se desenvolve sobre as teorias racionais e, portanto, em luta com a teocracia, ele será conduzido a um Estado abstrato que flutua por sobre a sociedade. Ele se tornará um monstro frio.²⁹ Não será proveitoso enfeitar este Estado abstrato com todos os adornos que as funções culturais oferecem para fazer dele uma espécie de Deus na terra, dando-lhe roupagens religiosas para torná-lo um objeto de poder. A presença da substância religiosa destrói a forma autônoma do Estado. Mas quando se fala da presença da substância religiosa no Estado, não se trata de algo que favorecerá o surgimento de uma nova teocracia ou de abrir caminho para um novo modelo de Estado-religioso. Na verdade, a substância religiosa fortalece a teonomia que é criada por meio da substância espiritual que emana da própria comunidade. Tem-se então um Estado que se funda a partir da negação e da destruição da forma autônoma pelo qual este mesmo Estado é criado. A esta situação paradoxal Tillich chama de “anarquismo idealista”. Este “Estado”, no sentido paradoxal do termo, construído então, a partir das comunidades culturais, é o que deveria ser chamado de “Igreja”. Tillich acrescenta:

Tal Estado, construído a partir das comunidades culturais, um ‘Estado’ no sentido paradoxal do termo, é o que deveria denominar-se ‘igreja’ segundo o significado que esta palavra adquire numa teologia da cultura: a comunidade humana universal que se constrói a partir das comunidades humanas espirituais e que incorpora em si todas as funções culturais e sua substância religiosa, com os grandes filósofos criativos como seus maestros, com os videntes de uma nova ética pessoal e comunitária como seus profetas, com os homens que o conduzirão para novas metas comuns como seus bispos, com os dirigentes e condutores de seus processos econômicos como seus diáconos.³⁰

Esses dois exemplos apresentados, a arte e o Estado, procuram deixar clara a relação de interdependência existente entre a cultura e a religião. A teologia da cultura se edifica sobre o

²⁹ Tillich cita Nietzsche em *Assim Falou Zaratustra*: “o monstro mais frio dos monstros frios”. Sobre a ideia de uma teologia da cultura. In: **Filosofia de la Religión**, Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 175.

³⁰ TILLICH, Paul. Sobre a ideia de uma teologia da cultura. In: **Filosofia de la Religión**, Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 176.

alicerce de que nenhuma religião se manifesta senão pelas formas da cultura e nenhuma forma cultural se efetiva sem a substância religiosa.

1.4. Teologia da igreja e teologia da cultura

Dentro desse entendimento de religião concebido por Tillich em sua teologia da cultura, na qual o profano e o sagrado são postos na mesma linha, qual é o lugar que ocupa a cultura especificamente religiosa? O que é feito do dogma, do culto, da santificação, da comunidade espiritual e da igreja? O que os distinguem da cultura especificamente secular, tais como a arte, a política, o direito, entre outros? A resposta que Tillich dá a esta pergunta é que esses dois elementos, o secular e o sagrado, nunca estão separados. Eles são polos de uma única realidade. Na verdade, tudo parte de uma necessidade humana universal de compreensão que exige que para se experimentar alguma coisa é necessário separá-la das demais coisas, sobretudo, daquelas que lhes são conflitantes, sendo que, na realidade, essas outras coisas estão unidas a ela. Nossa mente só adquire consciência dessa coisa a ser experienciada, separando-a daquilo que nos parece contrário a ela. Aqui Tillich delineia os primeiros passos para aquilo que se configurará, décadas mais tarde, como a marca de seu fazer teológico: o método da correlação. Este método aponta para a necessidade de pensar qualquer realidade juntamente com outra realidade, numa relação de dependência recíproca, sem se aniquilarem. Para ele, os opostos nunca seguem separados até o fim. Há sempre um ponto de encontro entre eles. E é neste ponto de encontro que nasce a unidade; é a partir daqui que Tillich procura vislumbrar e desenvolver um caminho de síntese entre os opostos. Para ele, a realidade não é outra coisa senão um admirável e complicado entrelaçamento de correlações que se delineiam em todas as direções. Toda a realidade, portanto, precisa ser explorada e resolvida através desse princípio da correlação.

Entretanto, *a priori*, a experiência de um valor especificamente religioso na cultura fica subordinada à existência de uma cultura religiosa específica anterior. Ou seja, só admitimos uma experiência como sendo religiosa se ela se der dentro de um contexto tipicamente religioso. Ou ainda, é necessário que exista claramente um ambiente cultural religioso para que uma experiência religiosa seja declarada como tal. Isso acontece também com a teologia da cultura.

Ela é sempre posterior à cultura religiosa em si. Pois é necessário que os elementos religiosos existam primeiro, para que depois possam ser identificados e etiquetados teologicamente. Na teologia da cultura, é necessário que primeiro haja o culto, para depois se desenvolver toda uma normatização do ponto de vista da arte; é necessário que haja a igreja, para que se possa desenvolver uma teoria do Estado como igreja; primeiro é necessária a fé para depois se conceber uma ciência sobre ela. Essa visão analítica do sagrado, portanto, só é possível partindo dos elementos seculares. O profano, contrapondo ao sagrado, possibilita seu conhecimento. Não há como entender a luz sem antes possuir uma definição sobre o que é trevas. Não se pode descrever o dia sem antes conhecer a noite. Embora sejam opostos, estes elementos só existem na relação com o outro. Um não existe sem o outro. São polos de uma mesma realidade. E é assim que Tillich propõe a sua teologia da cultura. Ele diz:

Para ser capaz em certa medida de compreender o sagrado e experimentá-lo como diverso do secular ou profano, é necessário que o retiremos do contexto e o tragamos a uma esfera especial do conhecimento, da adoração, do amor e da organização. O polo profano ou secular da cultura - as ciências exatas, a estética formal, a ética formal, os aspectos puramente políticos e econômicos – reclama toda nossa atenção se não se equilibra com seu polo oposto; será inevitável a profanação e dessacralização universal da vida se não existisse uma esfera do sagrado que se lhe opusesse e contradissesse.³¹

Em sua teologia da cultura, portanto, Tillich considera as experiências que se dão no âmbito da religião, tais como, o culto, a igreja e a santificação, como sendo manifestações culturais de cunho religioso que antecedem necessariamente a toda normatização teológica. Cabe aqui, entretanto, um esclarecimento que vai aparecer com mais evidência na sua obra principal, a *Teologia Sistemática*: embora a experiência religiosa seja *a priori* ao fazer teológico, ela não é fonte da teologia. A experiência é apenas o meio através do qual se dá a teologia. Aquilo que Tillich procura destacar é a importância da necessária participação do teólogo naquilo que constituirá o seu pensamento. Ele não pode ficar alienado à realidade religiosa sobre a qual falará, visto não poder falar daquilo que não é a sua própria vivência. Tillich esclarece:

As fontes da teologia sistemática só podem ser fontes para quem participa delas, isto é, através da experiência. A experiência é o meio através do qual as fontes ‘falam’ a nós, através do qual podemos recebê-las. A questão da experiência tem sido uma questão central onde quer que se discuta a natureza e o método da

³¹ TILLICH, Paul. Sobre a ideia de uma teologia da cultura. In: **Filosofía de la Religión**, Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 180.

teologia... A experiência não é a fonte da qual procedem os conteúdos da teologia sistemática, mas o meio através do qual eles são existencialmente recebidos.³²

É somente experimentando e participando do ambiente cultural religioso que o teólogo obterá subsídios para fundamentar seus conceitos normativos.

Mas, quanto a essa participação do ambiente cultural religioso por parte do teólogo, o que Tillich propõe não é simplesmente uma metodologia normativa por meio de uma hierarquização ou uma ordenação cronológica entre a prática religiosa e sua sistematização; ou seja, primeiro experimenta-se depois se sistematiza aquilo que experimentou. Na verdade, ele propõe que se traga para a esfera do conhecimento aquilo que se dá na vivência religiosa: a adoração, o amor e a organização; e, com isso, não permitir que se perca o conteúdo sagrado da vida. Essa é, sem dúvidas, também tarefa da teologia da cultura: sistematizar as normas que emanam da vivência da comunidade espiritual. Segundo ele, numa perspectiva já mais eclesial do que aquela dos anos de 1920, *“a norma cresce: ela não é produzida intencionalmente. Sua aparição não é obra da reflexão teológica, mas da vida espiritual da igreja, pois a igreja é o ‘lar’ do teólogo sistemático. Só na igreja as fontes e as normas da teologia tem existência real.”*³³

Porém, neste processo de transferência do “sagrado” do contexto “profano” para a esfera do conhecimento visando evitar a “dessacralização universal da vida” está o grande desafio da teologia da cultura. Esta condução não poderá ser feita corretamente sem que ocorra a necessária distinção entre a forma e o conteúdo. Pois não se trata de removê-la apenas para a esfera da reflexão, abandonando a intuição. Tillich ressalta a importância da intuição nesse processo. A intuição é o conhecimento que só se realiza através dessa participação do investigador no processo de verificação. Tillich esclarece: *“se este ‘conhecimento por participação’ é chamado de ‘intuição’, a atitude cognitiva diante de todo processo vital individual é intuitiva. A intuição neste sentido, não é irracional e não nos exige de ter uma plena consciência do conhecimento verificado.”*³⁴

³² TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 56 e 57.

³³ TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 63.

³⁴ TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 116.

Assim, na sequência de seu texto *Sobre a ideia de uma teologia da cultura*, Tillich faz uma distinção entre a teologia da cultura e a teologia da igreja a partir do ponto de vista do teólogo. A prática da teologia da cultura consiste em uma análise reflexiva e intuitiva dos elementos sagrados removidos da esfera secular, tomando a cultura e suas formas como ponto de partida e identificando a *qualidade religiosa* que ela recebe e, ainda, mostrando a substância e o sentido que flui da forma para produzir um ambiente especificamente religioso-cultural. Há nela uma busca constante pela preservação e enaltecimento desta *qualidade religiosa* recebida. Ela, ainda, exige que o teólogo da cultura participe desse contexto religioso-cultural. A teologia da igreja, por sua vez, não faz da cultura sua origem; ela parte de uma análise considerando todo esse ambiente religioso-cultural como uma realidade concreta, uma esfera própria, já dada. Tillich esclarece:

O teólogo da igreja interpreta essa esfera, agora, como expressão de uma realidade religiosa concreta, que não deriva da cultura e sim que possui sua história independente que vai mais longe que a maioria das outras criações culturais. Tem-se desenvolvido em suas próprias formas, cada uma das quais possui sua própria história separada, sua independência e sua continuidade, apesar das influências das formas autônomas da cultura exercidas sobre elas. E, por certo, a partir de sua própria natureza, tem exercido a maior das influências sobre a evolução das formas.³⁵

Assim, Tillich define uma clara distinção na ordem dos valores estabelecidos pela teologia da cultura e pela teologia da igreja. Se a teologia da cultura parte do contexto cultural para, por influência deste, estabelecer as normas de sua teologia; a teologia da igreja, por sua vez, parte de suas normas teológicas para influenciar o contexto cultural. Com isso, Tillich destaca ainda o aspecto dinâmico da teologia da cultura. A vinculação da norma à cultura exige essa postura. A cultura por si só está sempre modificando a situação da qual a norma teológica é apreendida. Não se trata, porém, de fazer novas normas para adequá-las às mudanças verificadas no ambiente cultural, sempre dinâmico. As normas da teologia que estiveram em vigor ao longo da história não devem ser abandonadas, excluídas ou mesmo substituídas em seu conteúdo por novas normas. A mudança se dá em relação à ênfase. Cada momento cultural traz à tona uma ênfase de algo já existente nas fontes teológicas, que, porém, exigem uma nova leitura e uma nova postura, mais adequada, por parte da teologia frente a esta nova situação. Em cada tempo, a

³⁵ TILLICH, Paul. Sobre a ideia de uma teologia da cultura. In: **Filosofía de la Religión**, Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 180 e 181.

situação do ser humano o leva às perguntas existenciais que são próprias de sua época. Cabe à teologia, por meio dos símbolos cristãos, oferecer a resposta mais apropriada a estes questionamentos. As questões existenciais se apresentam de maneira diferente no curso da história. Elas recebem novas ênfases e são formuladas distintamente segundo o contexto cultural de cada momento. A formulação teológica, por sua vez, deverá apresentar respostas a essas questões, originadas sempre da mesma fonte.

Por outro lado, Tillich aponta para três possíveis atitudes que o teólogo da igreja pode adotar frente à cultura. A primeira delas consiste em agrupar todos os aspectos culturais debaixo de uma etiqueta denominada “mundo” e tomar uma atitude de enfrentamento em relação a esse “mundo” com a bandeira do “reino de Deus” que se realizaria no seio da igreja. Como resultado dessa postura, todas as funções culturais especificamente religiosas e que são exercidas na igreja, (tais como o culto, o dogma, a adoração, entre outros) são revestidos de um caráter absoluto e possuidores, portanto, de uma ciência absoluta, uma arte absoluta, uma moralidade absoluta. Adotando essa postura, que Tillich identifica como o mais presente no âmbito do catolicismo, o teólogo não encontrará o caminho da teologia da cultura. A segunda atitude é mais disseminada no âmbito do protestantismo. Nela, as funções culturais especificamente religiosas e que são exercidas na igreja são tomadas em sua relatividade, retidos os laços cognitivos e removida a ideia de um conhecimento absoluto como revelação sobrenatural. Esta postura é vista por Tillich como incoerente em sua base, pois esta preferência que é dada à esfera intelectual não consegue se justificar de contínuo, em virtude do abandono do caráter absoluto da igreja, sua única defensora. A terceira e última atitude é colocada por Tillich como o desafio a ser enfrentado pela teologia protestante. Nela, apresentam-se duas premissas a serem observadas para se estabelecer uma relação positiva entre a teologia da cultura e a teologia da igreja. A primeira delas é de que a situação atual e a potencialidade religiosa não podem se confundir, isto é, a cultura religiosa e o princípio religioso precisam ser tratados de forma distinta. Esta distinção no tratamento entre os dois deve ser de tal forma que o caráter absoluto seja atribuído apenas ao princípio religioso e que os demais fatores da cultura religiosa, incluindo sua fundamentação histórica, sejam excluídos desse caráter absoluto. A segunda exigência é de que o princípio religioso não deverá ser determinado apenas por meios puramente abstratos e não poderá ficar refém de cada mudança passageira que se der no desenvolvimento cultural; deverá ser feito todo esforço para a

preservação da continuidade do ponto de vista religioso concreto. Entretanto, observadas essas duas abordagens nesta relação, o teólogo da igreja assumirá, em princípio, uma posição mais conservadora e mais seletiva. Ele fará valer o princípio da reforma luterana “*ecclesia reformata et semper reformanda est*”, pois sua investigação se dirigirá tanto para frente como para trás com uma visão teológica reformista, porém não revolucionária. Pois assim preserva-se a substância do ponto de vista concreto; mas, a partir dele, todas as mudanças advindas do contexto cultural deverão ser adaptadas à velha realidade em todos os campos. O teólogo da cultura, por sua vez, não ficará sujeito a essas limitações. Ele, nas palavras de Tillich,

é um agente livre no movimento vivo da cultura, e se mantém aberto para aceitar não somente qualquer outra forma como também de qualquer outro espírito. É certo que ele também vive o fundamento de uma realidade concreta bem definida, porque só se pode viver sobre o concreto, mas está preparado para ampliar ou ainda mudar o concreto que o sustenta. Enquanto teólogo da cultura, não está interessado na continuidade eclesial, e isto, por certo, o põe em desvantagem se comparado ao teólogo da igreja, posto que corre o perigo de se converter num profeta aos moldes de um desenvolvimento cultural incerto dividido contra si mesmo.³⁶

Diante disso, como tornar possível a relação entre a teologia da cultura e a teologia da igreja? Para Tillich, a única relação possível é aquela na qual uma seja complemento da outra, mediante uma união pessoal; uma relação em que ambas se desenvolvam livremente sem restrições de uma sobre a outra, onde o teólogo da cultura reconheça a necessidade do ponto de vista concreto e o teólogo da igreja reconheça a relatividade de todas as formas concretas. A oposição entre a teologia da cultura e a teologia da igreja nada mais é que a divisão da substância e do sentido da cultura. Não é possível requerer uma cultura que elimine em si mesma a distinção entre o polo secular e o polo sagrado, mas é possível identificar na cultura e em todo movimento cultural uma *qualidade religiosa* capaz de convertê-la em uma expressão de um espírito religioso. Por isso, em uma nova cultura teônoma, caberá ao teólogo a tarefa de produzir uma comunidade especificamente religiosa, mas que não se diferencie do restante da comunidade cultural. Nessa comunidade, a igreja, deverá ser criada uma esfera especificamente religiosa com elementos religiosos vivos e não contingenciais, de modo a convertê-los no mais poderoso dos fatores culturais, capaz de sustentar todos os demais. Sobre isso nos esclarece C. E. Calvani: “*Assim, a*

³⁶ TILLICH, Paul. Sobre a ideia de uma teologia da cultura. In: **Filosofia de la Religión**, Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 182.

tarefa da teologia da cultura é penetrar nos subterrâneos espirituais da vida e mostrar que toda realidade cultural e finita pode ser revelatória do divino e todo objeto criado pode se tornar símbolo da realidade última."³⁷ E, reportando à teologia da igreja, ele continua:

É assim que opera a teologia da igreja. Ela se interessa, geralmente, pelos escritos considerados sagrados (Bíblia ou textos de outras religiões) e temas desenvolvidos a partir da experiência com o sagrado mediatizada pela religião. Já a teologia da cultura é mais livre por estar ligada não a uma religião específica, mas ao movimento vivo da cultura onde a vida acontece. Assim, a teologia da cultura tem de estar necessariamente aberta a todas as formas de expressão do espírito e não estará interessada primeiramente na continuidade histórica de qualquer grupo eclesástico, mas na preservação da própria vida, mesmo que ao defendê-la acabe chocando com grupos de natureza especificamente religiosa.³⁸

Em continuidade com essa temática, Tillich encerra seu ensaio *Sobre a ideia de uma teologia da Cultura* apresentando a posição insustentável de defensora que por quase duzentos anos a teologia tomou, num combate inglório, e a necessidade de assumir uma nova postura de ofensiva; pois, segundo ele, o ensino da teologia desempenha uma das tarefas mais criativas e mais importantes dentro do âmbito cultural. O ensino da teologia, porém, deve fugir de duas abordagens que o torna vulnerável às suspeitas e às oposições da ciência. A primeira é quando se concebe teologia como o conhecimento científico de Deus, tornando-o um objeto ao lado de outros objetos; e a segunda é quando a teologia se torna em uma descrição do credo denominacional de algum grupo religioso em particular com a falsa pretensão de ser o único verdadeiro. Tillich destaca que em ambas as abordagens a autonomia das demais funções culturais ficam ameaças e até excluídas, justificando as suspeitas da ciência que pesam sobre a teologia. Para que essas suspeitas desapareçam, é necessário que a teologia seja entendida como um ramo normativo do conhecimento que se ocupa da religião e que se coloca no mesmo nível com a ética normativa, a estética normativa, etc. Ele conclui afirmando que a teologia

deve lutar sob a bandeira da teonomia e com esta bandeira triunfará, não combatendo contra a autonomia da cultura, mas sim contra a profanação, a exaustão e a desintegração da cultura durante estes últimos tempos da humanidade. Vencerá porque, como afirmou Hegel, a religião é o princípio e o

³⁷ CALVANI, Carlos E. **Teologia da Arte – Espiritualidade, Igreja e Cultura a partir de Paul Tillich**. São Paulo: Fonte Editorial/Paulinas, 2010, p. 64.

³⁸ CALVANI, Carlos E. **Teologia da Arte – Espiritualidade, Igreja e Cultura a partir de Paul Tillich**. São Paulo: Fonte Editorial/Paulinas, 2010, p. 65.

fim de todas as coisas e também o centro, sendo a que dá vida, alma e espírito a todas as coisas.³⁹

À teologia, portanto, cabe a missão de lutar pela preservação da teonomia nas formas culturais, mas não por meio de um embate frontal às formas autônomas da cultura, evitando o dualismo entre religião e cultura, no qual a religião sofre a ameaça de ser eliminada pelo secularismo e o secular de ser destruído pela religião, como quer o imperialismo eclesiástico.⁴⁰ Pois, segundo C. E. B. Calvani, tanto a ortodoxia exclusivista quanto o secularismo radical estarão sempre presentes como elementos reducionistas, e precisam ser considerados e enfrentados com seriedade pelo teólogo. Ele esclarece:

O teólogo deve, também, assumir o fato de que a religião, como uma estrutura de símbolos intuitivos e ativos (que implica em mitos e ritos) estará sempre presente na história humana, mesmo nas culturas mais secularizadas, pois o espírito sempre busca corporificar-se, a fim de se manifestar como algo concreto e efetivo. Essa atitude implica em enfrentar com seriedade a ortodoxia exclusivista e o secularismo radical, porque ambos são reducionistas e tendem a eliminar todos os elementos religiosos do cristianismo, com exceção, talvez, da pessoa de Jesus.⁴¹

Porém, para Calvani, essa necessária percepção da cultura e suas manifestações estéticas como espaço revelatório sempre foi vista com desconfiança pelo teólogo da igreja, que se dedica apenas em elucidar os conteúdos dos dogmas da tradição cristã, e pouco se importa com os acontecimentos além dos limites eclesiásticos⁴². Ele acrescenta: *“Tillich, porém, percebeu já no início de sua vida acadêmica, que a cultura não era apenas o lugar onde a igreja vivia. Ela era também locus teológico, manancial de experiências revelatórias e espaço onde se manifestam sinais de buscas do Sagrado e rastros de contatos com o Incondicional.”*⁴³

A proposta da teologia da cultura é fazer com que a religião deixe de ser entendida como um setor da cultura, ao lado de outros, para ser tornar o seu fundamento. Pois, tratada como um

³⁹ TILLICH, Paul. Sobre a ideia de uma teologia da cultura. In: **Filosofia de la Religión**, Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 185.

⁴⁰ TILLICH, Paul. Aspectos de uma análise religiosa da cultura. In: **Teologia da Cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009, p.83.

⁴¹ CALVANI, Carlos E. B. Transformação, testemunho e diálogo: reflexões missiológicas a partir de Tillich. **Estudos Teológicos**. v. 46, n. 2, 2006, p. 134.

⁴² CALVANI, Carlos E. B. Transformação, testemunho e diálogo: reflexões missiológicas a partir de Tillich. **Estudos Teológicos**. v. 46, n. 2, 2006, p. 59.

⁴³ CALVANI, Carlos E. B. Transformação, testemunho e diálogo: reflexões missiológicas a partir de Tillich. **Estudos Teológicos**. v. 46, n. 2, 2006, p. 60.

âmbito ao lado de outros, a religião se vê justaposta às outras funções culturais e perde seu caráter absoluto e incondicional. A teologia da cultura, portanto, traz à luz um conceito novo de religião. Segundo Calvani,

Trata-se de um novo conceito de religião, mas não como um fenômeno cultural particular, mas como conteúdo, vida, inspiração, o próprio coração de toda cultura. Esse novo conceito permite compreender a religião não apenas como fator de união social ou como um aspecto emocional da vida privada, mas como fonte de vitalidade e sentido que afeta todas as funções culturais. Desta forma, Tillich defende que a peculiaridade da religião não está em uma função psíquica (emocional), teórica ou prática (ética), mas na orientação para o Incondicional.⁴⁴

Assim, com este novo conceito mais abrangente de religião, a teologia tem sua tarefa ampliada, pois não deve dedicar-se exclusivamente aos estudos dos assuntos eclesiásticos de determinada religião, mas elucidar o conteúdo religioso da cultura como um todo.

Por outro lado, a teologia não pode abrir mão de preservar os conteúdos essenciais e incondicionais da religião, não permitindo a perda de sua identidade com sua diluição na cultura. Como pontua Tillich mais tarde: *“poderíamos resumir a missão da teologia da seguinte maneira: ela é a guardiã permanente do incondicional contra as aspirações de suas manifestações religiosas ou seculares”*.⁴⁵ Ou ainda: *“a igreja, no seu papel profético, é a guardiã que revela as estruturas dinâmicas da sociedade e se opõe a seu poder demoníaco, revelando-o, mesmo quando dentro dela”*.⁴⁶

1.5. A autonomia da cultura e a teonomia da religião

Dessa afirmação, referente à necessária relação de coexistência e interdependência entre a religião e a cultura, surge uma nova questão: até onde a religião se relaciona com a cultura sem feri-la em sua autonomia? Por outro lado, até que ponto a heteronomia da religião é respeitada pela autonomia da cultura? Pois se por um lado, a religião procura se impor de forma heterônoma

⁴⁴ CALVANI, Carlos E. B. Transformação, testemunho e diálogo: reflexões missiológicas a partir de Tillich. *Estudos Teológicos*. v. 46, n. 2, 2006, p. 63.

⁴⁵ TILLICH, Paul. Dois tipos de filosofia da religião. In: **Teologia da Cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009, p. 67.

⁴⁶ TILLICH, Paul. Aspectos de uma análise religiosa da cultura. In: **Teologia da Cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009, p. 92.

sobre a cultura, se fazendo valer da normatividade religiosa sobre as funções culturais; do outro lado, a cultura reivindica sua autonomia e busca repudiar o elemento religioso. A solução de Tillich para este conflito, que consiga ao mesmo tempo legitimar a autonomia da cultura e a normatividade da religião, passa necessariamente pelo seu conceito de religião. No texto intitulado “*Sobre a ideia de uma teologia da Cultura*”, de 1919, ele esclarece:

A religião é a orientação para o Incondicional. Através das realidades existentes, através dos valores, através da vida pessoal, se faz evidente o sentido da realidade incondicional; diante da qual cada coisa particular e a totalidade de todos os particulares, todo valor e todo sistema de valores, toda personalidade e toda comunidade são conduzidos ao mais profundo de seu próprio ser e valor. Não se trata de uma nova realidade que estaria por cima das outras coisas ou junto delas, se assim fosse seria somente algo mais, ainda que de ordem superior, colocado sob o Não absoluto do Incondicional. Pelo contrário, é precisamente através das coisas que nos lançam sobre esta realidade que é, ao mesmo tempo, o Sim e o Não de todas as coisas. Não é um ser, nem é a substância ou a totalidade de todos os seres; é, para usar uma fórmula mística, aquilo que está acima de todo ser; é, ao mesmo tempo, o Nada absoluto e o Todo Absoluto.⁴⁷

O Incondicional, portanto, produz uma realidade de sentido e não apenas uma realidade diante dos fatos da existência, um sentido último e mais profundo, que conduz aos fundamentos de todas as coisas. Pois ele põe por terra todas as coisas e torna a construí-las. Ele não dá espaço para se falar de uma esfera religiosa na cultura, ou de uma forma especial de conhecimento religioso ou, ainda, de um objeto religioso em especial. A autonomia da cultura é preservada, pois a religião, assim entendida, não se propõe a lhe fazer frente, a se colocar ao seu lado ou acima dela. O conflito entre as manifestações religiosas e a cultura em geral fica superado, posto que não há uma disputa de âmbitos, mas sim a manifestação na cultura da *qualidade da consciência* que aponta para um sentido último e que possui conteúdo de profundidade. A cultura não precisa se submeter ao governo de uma heteronomia da religião, pois esta não pretende isso. Resta, portanto, uma relação *teônoma* entre a religião e a cultura. Para Tillich, religião e cultura estão intrinsecamente relacionadas como forma e substância de sentido e não podem ser separadas, pois todo ato cultural carrega algo de religioso e todo ato religioso é, segundo a forma, um ato cultural.

⁴⁷ TILLICH, Paul. Sobre a ideia de uma teologia da cultura. In: **Filosofía de la Religión**, Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 162.

A relação, existente entre ambas, é posta por Tillich da seguinte forma: “*quanto maior for a forma, maior será a autonomia, quanto maior for a substância ou sentido, maior será a teonomia. Pois nenhuma das duas pode existir sem a outra; a forma que nada forma é tão incompreensível como a substância sem forma alguma.*”⁴⁸. Cabe aqui ressaltar a diferenciação feita por Tillich entre substância e conteúdo. Para ele a substância ou sentido é aquilo que é captado pela forma, enquanto o conteúdo é aquilo que é expresso pela forma. “*O conteúdo é accidental, a substância essencial e a forma é o elemento mediador*”.⁴⁹ É importante destacar que é na substância que aparece a realidade religiosa que poderá ser expressa objetivamente por seu conteúdo.

Aqui se apresenta uma pergunta: por que Tillich abre um parêntesis para diferenciar os conceitos de forma, conteúdo e substância? Se o seu texto é destinado à apresentação da ideia de uma teologia da cultura, qual é a importância destes conceitos? Acreditamos que Tillich procura esclarecer que a normatividade da teologia não deve se limitar à busca pelos conteúdos para depois dar-lhe a forma de maneira sistemática. Se assim fosse, ficaria a teologia apenas na superfície sem alcançar a essência. Visto que “*se a forma e o conteúdo são a superfície, o mais concreto e visível de uma criação artística, a substância é, então, o sentido mais profundo de uma criação cultural e que emerge no entremeio do conteúdo e da forma.*”⁵⁰. O que Tillich procura esclarecer é que a normatização realizada pela teologia precisa ser constituída pela substância, pela essência religiosa. O conteúdo da forma precisa ser a expressão desta substância que lhe é *a priori*; o conteúdo das normas não pode se abster de externar aquilo que é essencial, que é incondicionado.

A imagem criada por Tillich para representar a relação existente entre a forma e a substância é a de uma linha onde três pontos são distinguidos⁵¹. Em um ponto extremo desta linha está a forma, que representa a criação cultural perfeitamente profana ou secular. No outro ponto extremo está a substância ou o sentido, que representa a criação perfeitamente religiosa e no meio

⁴⁸ TILLICH, Paul. Sobre a ideia de uma teologia da cultura. In: **Filosofía de la Religión**, Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 165.

⁴⁹ TILLICH, Paul. Sobre a ideia de uma teologia da cultura. In: **Filosofía de la Religión**, Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 167.

⁵⁰ DREDIS, Haidi. A Teologia da Arte. In: **Fronteiras e Interfaces – O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar**, São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 179.

⁵¹ TILLICH, Paul. Sobre a ideia de uma teologia da cultura. In: **Filosofía de la Religión**, Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 165.

está um ponto central onde a forma e a substância se encontram em perfeito equilíbrio. Ao longo dessa linha estão localizadas as diversas derivações possíveis de relação com maior ou menor predominância da forma sobre a substância e vice-versa.

Outra metáfora que contribui para a compreensão dessa relação entre a autonomia da cultura e a teonomia da religião está na brilhante figura apresentada por Immanuel Kant (1724-1804).⁵² Em sua obra *A Religião nos limites da Simples Razão*, Kant cria a imagem de duas esferas concêntricas⁵³. A esfera menor e interior representa aquilo que ele chama de religião natural e a esfera maior e exterior representa a religião revelada. A figura da esfera, por ser um corpo tridimensional colabora para o entendimento do necessário conteúdo de profundidade da religião. A religião natural aponta para aquilo que é incondicional, para aquilo que é fundamental. Aponta para aquilo que é comunicado diretamente ao homem, que tem origem na *profundidade da razão*, livre de qualquer influência externa. Sobre ela nos esclarece Kant: “*A verdadeira e única religião só contém leis, ou seja, princípios práticos de uma necessidade incondicional, necessidade de que podemos ter consciência e que reconhecemos, por conseguinte, como reveladas pela razão pura (e não de maneira empírica).*”⁵⁴ A religião revelada, por sua vez, é formada por um conjunto de manifestações culturais, sobrepostas ao longo do tempo, resultado de ensinamentos, dogmas, preceitos e liturgias que dão *forma* à religião, portanto tudo aquilo que é de origem externa. Kant preconiza a coexistência e interdependência entre ambas sem conflito, porém, paradoxalmente. Caberia à religião revelada o papel de defensora da religião natural. Ela deve ser apenas uma camada exterior protetora com o objetivo de preservar aquilo que é fundamental e incondicional. Caso a religião revelada se torne mais importante e eleve sua dimensão em relação à esfera interior, ela tenderá a sufocar a religião natural, impedir o acesso à sua essência e anular a sua incondicionalidade. À esfera exterior cabe a tarefa de apresentar aquilo que a esfera interior representa. Ela dá forma à substância da religião natural. Sem a primeira, não seria manifesto o conteúdo da segunda. Cabe à religião natural depurar a religião revelada de toda irracionalidade e cabe à religião revelada preservar a religião natural de toda

⁵² Essa metáfora kantiana é tema de estudo do prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo em seu curso de Fenomenologia da Religião, no PPCIR-UFJF.

⁵³ KANT, Immanuel. **A Religião nos Limites da Simples Razão**. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 21.

⁵⁴ KANT, Immanuel. **A Religião nos Limites da Simples Razão**. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 195.

incredulidade. Neste antagonismo, as duas se completam pelo controle que uma exerce sobre a outra.

É importante lembrar que Tillich ressalta que a autonomia não significa a liberdade individual de ser uma lei para si mesmo, mas sim, significa obediência à lei que encontra em si mesmo como ser racional, na lei implícita na estrutura do *logos* da mente e da realidade. Já a heteronomia impõe uma lei estranha, ela emite ordens a partir de “fora” sobre como a razão deve apreender e configurar a realidade. Dessa disputa por seu espaço entre ambas nasce a pergunta pela teonomia. A teonomia não é, como pode parecer, a aceitação de uma lei divina imposta por uma autoridade suprema. A teonomia surge do conflito entre a autonomia e a heteronomia. Conforme expressa em sua *Teologia Sistemática*, “a autonomia e a heteronomia estão enraizadas na teonomia, e cada uma delas se extravia quando rompe sua unidade teônoma.”⁵⁵ Portanto, a lei teônoma se dá como mediação entre a lei interna da autonomia e a lei de “fora” da heteronomia. Embora não seja possível uma teonomia completa na condição da existência, ela se manifesta por meio de uma constante busca de equilíbrio entre estes dois elementos que lutam entre si e tentam destruir um ao outro. A autonomia e heteronomia, embora sejam elementos conflituosos, precisam coexistir. A teonomia completa seria esta coexistência harmoniosa e equilibrada entre ambas. Tillich destaca que o conflito entre autonomia e heteronomia é a chave para a compreensão de muitos problemas da história espiritual da humanidade. Ao longo da história, é possível ver períodos onde se observa uma prevalência de elementos autônomos e heterônomos e em outros onde se dá uma harmoniosa prevalência da teonomia. Há momentos na história em que a autonomia a tudo superou, mas perdeu completamente a dimensão de profundidade, em outras situações se manifestaram poderosas heteronomias, de caráter quase político, que prevaleceram no vazio criado pela carência da dimensão de profundidade da autonomia. Mais tarde, em sua *Teologia Sistemática*, Tillich esclarece:

Períodos teônomos são períodos em que se preserva a autonomia racional na lei e no conhecimento, na comunidade e na arte. Onde há teonomia, nada do que se considera verdadeiro e justo é sacrificado. Períodos teônomos não se sentem cindidos, mas íntegros e centrados. Seu centro não é nem sua liberdade autônoma nem sua autoridade heterônoma, mas a profundidade da razão extaticamente experienciada e simbolicamente expressa. O mito e o culto lhes conferem uma unidade em que todas as funções espirituais estão centradas. A

⁵⁵ TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 98

cultura não é controlada de fora pela igreja, nem abandonada a si mesma de modo que a comunidade do Novo Ser permaneça à margem dela. A cultura recebe sua substância e seu poder integrador da comunidade do Novo Ser, de seus símbolos e de sua vida.⁵⁶

Qual é, então, a posição da teologia frente à autonomia da cultura e a teonomia da religião? Em primeiro lugar, a teologia precisa deixar de ser uma “ética teológica”, isto é, precisa abrir mão de produzir um sistema ético por conta própria baseado em princípios puramente particulares, deixar de buscar para si um *âmbito* ao lado de outros e; enfim, se transformar em uma teologia da cultura, na qual todas as ciências culturais, a história cultural e o ponto de vista concreto são aceitos e levados em consideração na sua formulação. A partir daí, caberá à teologia acompanhar essa relação entre a forma e a substância da religião em todas as esferas de criação cultural e conceder-lhe expressão normativa e sistemática. Não tendo como ponto de vista apenas a forma, pois assim se tornaria em ciência da cultura, mas sim, tomando a substância como ponto de partida. Não visando simplesmente uma sistematização da cultura, mas procurando colocar em destaque as experiências religiosas concretas que se encontram em todos os grandes fenômenos culturais, sobre a base dos conceitos universais da filosofia da religião, mediados pela história da religião, utilizando para tanto, um método que lhe seja próprio. Nas palavras de Tillich, “*a teologia da cultura ... produz uma análise religiosa geral de todas as criações culturais; oferece uma classificação histórico-filosófica e tipológica das grandes criações culturais segundo a substância religiosa que se realiza nelas; e produz, desde seu ponto de vista particular religioso o esquema ideal de uma cultura fundamentada na religião.*”⁵⁷

Sem dúvidas, a forma mais didática para entendermos essa relação entre a forma e a substância é a imagem da linha da teologia da cultura de Tillich. Será sempre necessário retornar a ela, tendo-a sempre em mente quando da análise desta relação. Nela, Tillich não determina um ponto ou um espaço em que a relação seja válida. Ele não determina limites para a relação. Embora ele coloque um ponto central de equilíbrio, em nenhum momento ele afirma que este ponto é determinante como um alvo a ser perseguido. Ele esclarece que a relação entre ambas pode se dar em qualquer predominância, desde a mais pura forma secular a mais depurada substância religiosa. O sagrado e o secular estão postos no mesmo plano. Caminham juntos e não

⁵⁶ TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 158

⁵⁷ TILLICH, Paul. Sobre a ideia de uma teologia da cultura. In: **Filosofia de la religión**. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 166.

de forma separada, ainda que em dosagens maior ou menor de predominância. Tillich não os coloca como sendo elementos antagônicos. Como que se a existência de um anulasse a possibilidade da presença do outro. Pelo contrário, ele aponta para uma mútua coexistência entre ambos.

A normatividade da teologia precisa reconhecer a substância religiosa. Isto é um fato. Ela não pode fugir a isso com o risco de tornar-se uma forma vazia. A percepção desta substância para compor a forma, portanto, não é uma tarefa tão simples. Como Tillich esclarece mais tarde em sua *Teologia Sistemática*: “*Mas a situação não é tão simples como seria se o ato da recepção fosse meramente um ato formal sem qualquer influência naquilo que é recebido. Não é este o caso. Conteúdo e forma, dar e receber têm uma relação mais dialética do que as palavras parecem conotar. Neste ponto surge uma dificuldade.*”⁵⁸. Tillich demonstra, assim, que o conflito entre autonomia e teonomia está para além dos mecanismos metodológicos comumente empregados. Ele tem origem mais profunda; ela é de caráter espiritual e está relacionada com o contexto cultural do investigador. Ele esclarece que “*a formulação [da norma teológica] é uma questão de experiência religiosa pessoal e comunitária e, ao mesmo tempo, é uma questão de julgamento metodológico do teólogo. É, simultaneamente, recebida pela razão extática e concebida através da razão técnica.*”⁵⁹

Surge, então, a pergunta: como são concebidos pelo observador os conceitos elementares para a normatização da teologia? Ou ainda, como se dá a participação da experiência religiosa na formulação da norma teológica? Pois bem, a fonte está determinada! A razão extática *recebe* e a razão técnica *concebe*. A razão extática é possuidora do Incondicional; ela é aquela através da qual se recebe os conteúdos da fé. Estes conteúdos da fé são possuidores da substância, da essência incondicionada. Entretanto, esses conteúdos da fé, por serem qualitativamente diferentes do conhecimento que advém do labor técnico e acadêmico e, ainda, por possuírem o caráter de preocupação última, *possuem* a razão extática. A razão extática fica subjugada e aprisionada por eles, pois ela não consegue produzir um objeto de sua preocupação última por processos lógicos e, por isso, ela carece da mediação da razão técnica que fica responsável por dar a luz aos conteúdos substanciais recebidos pela razão extática. Há, entretanto, um conflito entre ambas.

⁵⁸ TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 68

⁵⁹ TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 68

Este conflito se assemelha ao conflito existente entre a autonomia e a heteronomia. E, mais uma vez, retornamos à linha da teologia da cultura. Se há a prevalência da razão extática sobre a razão técnica na formulação da norma teológica, haverá conseqüentemente uma respectiva prevalência da substância sobre a forma, por outro lado, se houver a prevalência da razão técnica sobre a razão extática a forma sairá fortalecida em detrimento da substância. Há uma clara interdependência entre ambas, mesmo que conflituosa.

Como vimos, Tillich não propõe sua *teologia da cultura* como uma nova modalidade de teologia; ele não se dedica à construção de um sistema de ética com base em fundamentos teológicos para, com ele, encontrar um lugar para a teologia no sistema de conhecimento. Tillich descarta esta ideia. Ele propõe a teologia da cultura como sendo a solução possível para que a teologia reencontre seu caminho como ciência concreta dedicada à normatização e sistematização das formas da religião visto se referir à substância da cultura. Esta compreensão, por sua vez, só é tornada possível a partir do momento em que religião e cultura não são concebidas como âmbitos excludentes, mas que, na sua relação dialética, perfazem uma totalidade articulada. Por isso mesmo, ele defende que somente uma teologia que se relacione com todas as funções da cultura poderá responder as questões relativas aos conteúdos universais e essenciais da religião. Essa sua proposta, passa necessariamente por um novo conceito de religião, que será tematizado mais detalhadamente no capítulo seguinte.

CAPÍTULO 2 - A RELIGIÃO E SEU CONCEITO

2.1. O caráter paradoxal do Incondicional

Em 1922, em seu ensaio *A superação do conceito de religião na filosofia da religião*⁶⁰, Tillich inicia sua difícil tarefa de se obter um conceito válido da religião a partir da filosofia da religião⁶¹. Ele introduz seu trabalho apresentando o caráter paradoxal que está contido no conceito da religião. Para ele, quando falamos em paradoxo tratamos, esteticamente de uma expressão verbal que está alicerçada na ambiguidade e na contradição. Dada a esta sua característica ambígua e contraditória, ela pode ser entendida dialeticamente. Neste sentido, ela nos remete à tensão existente nos esquemas de pensamentos que se mostram contraditórios, ainda que, internamente sejam coerentes e, até mesmo, necessários. Assim, o paradoxo passa a pertencer ao campo da lógica. Mas, aquilo que Tillich procura deixar claro é que, seja no campo da estética ou no campo da lógica, o paradoxo será sempre uma função do sujeito. É sempre a partir do sujeito que o paradoxo se manifesta, seja em um capricho de uma imaginação artística (estética), como na necessidade de uma estrutura coerente do pensamento (lógica). Porém, há um ponto no qual o paradoxo se assenta totalmente sobre o objeto e não mais sobre o sujeito. Esse ponto se dá no momento em que o Incondicional se converte em objeto. O simples fato de converter o Incondicional em objeto, por si só, já estabelece um paradoxo primordial, visto que, por natureza, o Incondicional está para além da antítese entre sujeito e objeto. Toda afirmação feita referente ao Incondicional é, portanto, necessariamente, paradoxal. Tillich esclarece que todo paradoxo estético e lógico reclama para si uma solução e, a princípio, podem ser solucionados. Mas, o paradoxo do Incondicional não pode ser resolvido. Em relação ao Incondicional, nenhum princípio estético ou lógico é resolutivo, mas implanta um problema que exige o exercício da intuição. Pois se a proposta é de se falar do Incondicional, tornando-o objeto, falamos, então, de alguma coisa que está para além do nosso alcance. Tendo em vista se tratar de

⁶⁰ No alemão, *Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie*. Texto de *Gesammelte Werke*, originariamente publicado por *Evangelisches Verlagswerks*, Stuttgart. Cabe ressaltar que o termo alemão *Überwindung* utilizado na tradução para o inglês e para o espanhol como “conquista”, no original alemão, possui o sentido de “superação”.

⁶¹ Percebe-se aqui uma alteração. Pois a partir desse texto, Tillich já não menciona mais uma teologia da cultura, mas uma filosofia da religião, dando indício de um possível movimento no seu pensamento, que tem início em uma teologia e que se volta para pensar uma filosofia da religião.

dizer aquilo que pode assumir em si mesmo uma forma contraditória, toda referência a ela poderá, portanto, ser uma contradição. Isso não implica em converter as afirmações filosóficas com respeito ao Incondicional em afirmações religiosas, pois *“a natureza paradoxal de toda afirmação última com respeito ao Incondicional não compromete a racionalidade ou a necessidade das relações fundamentais nas quais este paradoxo aparece”*,⁶² garante Tillich.

Mas, por que Tillich inicia sua busca por um conceito de religião nos falando sobre o paradoxo do Incondicional? Ele deixa isso claro na seguinte afirmação:

Segue sendo necessário demonstrar que o conceito de ‘religião’ contém em si mesmo um paradoxo. ‘Religião’ é o conceito de uma realidade que, mediante este mesmo conceito, é destruída. Porém, o conceito é inevitável. A ideia consiste em usá-lo de tal maneira que sua força destrutiva seja eliminada mediante sua subordinação a um conceito superior. Este é o conceito de ‘o Incondicional’. A dialética interna do conceito de religião faz com que seja inevitável certa medida mínima de ambiguidade, na medida em que se usa o conceito, tanto na concepção mais geral como no sentido mais preciso, delimitado e polêmico. Não se pode evitar esta dificuldade, posto que qualquer nova criação conceitual relativamente nova cairá dentro da mesma dialética e seu sentido deverá determinar-se neste contexto.⁶³

Nesse texto, Tillich coloca em destaque as dificuldades que se apresentam quando se propõe resolver a difícil tarefa de conceituar a religião. A primeira está em esclarecer que o conceito de religião é, em si mesmo, paradoxal. Isso implica em afirmar que a religião resiste à conceituação. A religião, ao ser conceituada, se vê destituída de sua realidade. Há uma dialética que se apresenta internamente no conceito de religião que gera uma inevitável ambiguidade, ainda que mínima. A religião, quanto ao seu conceito, se converte em um alvo móvel. Quando se mira em seu centro, ele se move e perde-se a precisão; quando se propõe um conceito, outros aspectos dinâmicos relacionados se interpõem e já não se obtém a exatidão que o conceito proposto almejava. Pois a religião possui, na sua origem, a necessidade de conter o Incondicional como seu fundamento. O Incondicional resiste toda e qualquer conceituação, pois se ele for conceituado, ele perde a sua incondicionalidade e se torna condicionado. Buscar um conceito para a religião, portanto, é uma tentativa de dizer o indizível. Por isso, conceituar a religião é, a princípio, fragilizá-la na sua essência e na sua realidade. Consiste em confrontar com aquilo que a

⁶² TILLICH, Paul. A superação do conceito de religião na filosofia da religião. In: **Filosofía de la religión**. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 118.

⁶³ TILLICH, Paul. A superação do conceito de religião na filosofia da religião. In: **Filosofía de la religión**. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 118.

torna religião: o seu conteúdo incondicionado. Pois o Incondicional concede à religião, ao mesmo tempo, fundamento e abismo. E é o caráter abismal do Incondicional que torna a religião, religião.

Como recurso resolutivo para este paradoxo, Tillich aponta para a necessidade de se obter um ponto de referência estável, um chão, sobre o qual se possa fixar a religião para, a partir dele, poder conceituá-la. Trata-se de fornecer à religião um alicerce sólido sobre o qual possa se estabelecer todos os seus juízos teóricos. Tillich propõe, para isso, a criação de um conceito superior ao conceito de religião de maneira que a força destrutiva do conceito de religião seja eliminada por sua subordinação a este novo conceito: “o Incondicional”. Mas colocado desta forma, as coisas podem parecer confusas. Como Tillich pode resolver o problema do paradoxo no conceito de religião firmando-se em um outro conceito de igual modo paradoxal, o Incondicional? Ele não estaria apenas ampliando o problema ou, então, transferindo o problema para um nível hierárquico superior ou apenas criando um nível a mais para o problema? Tillich deixa claro que o Incondicional precisa ser colocado como *o* fundamento, como *o* alicerce, ao conceituar a religião, ou seja, ele precisa ser *o* sujeito no conceito da religião. O Incondicional não é colocado acima, mas na base, como fundamento. O conceito deve ser dado por ele, e não tê-lo apenas como uma referência. A religião precisa se alicerçar nele, mas ele mesmo não pode se confundir com a religião e se perder na busca de seu conceito. Em outras palavras, o Incondicional não pode se tornar objeto; ele precisa ser o sujeito sempre que se procurar o conceito de religião. Ele precisa ser colocado como *o* chão sobre o qual a religião é conceituada, mas ele mesmo não pode ser conceituado. Ele não pode sair da sua posição de fundamento e se tornar parte do conceito; pois, se isso ocorrer, o Incondicional torna-se condicionado.

2.2. A resistência da religião ao conceito de religião

Tillich desenvolve sua busca pelo conceito de religião trilhando um quádruplo caminho, ou seja, ele apresenta quatro obstáculos que se apresentam quando se propõe definir o conceito de religião. São reduções impostas à religião pelo próprio conceito da religião, às quais a religião resiste por não se submeter a ser tratada como um mero objeto pela filosofia da religião. Sobre este conflito entre a religião e a filosofia da religião falaremos mais adiante. São eles: 1) Fazer

com que a certeza de Deus seja relativa à certeza do eu; 2) Fazer com que Deus seja relativo ao mundo; 3) Fazer com que a religião seja relativa à cultura; e 4) Fazer com que a revelação seja relativa à história da religião. A seguir, comentaremos o pensamento tillichiano sobre cada uma dessas concepções redutoras.

Quando o pensamento está determinado a buscar um conceito de religião, logo se apresenta uma realidade que se faz mais fundamental do que a realidade do Incondicional. Essa realidade é a certeza do eu, de si mesmo. A auto certeza do eu se torna prioritária em relação à certeza de Deus⁶⁴. Isto se faz independente de todas as formas possíveis de se conceber Deus. E esta auto certeza do eu não é uma base apropriada para captar o Incondicional, pois a certeza do Incondicional é incondicionada e a auto certeza do eu é condicionada. Quando a auto certeza do eu sobrepuja a certeza do Incondicional, este se torna objeto e, portanto, condicionado. Nas palavras de Tillich: “*quando o mundo objetivo ao qual [a auto certeza do eu] está ligada se dissolve em aparências, a auto certeza do eu assume o caráter quase translúcido de um sonho. O sujeito cai ao cair o objeto.*”⁶⁵. Em outras palavras, quando a certeza do eu supera a certeza do Incondicional, deixando-o em segundo plano e tornando-o condicionado ao eu, ele deixa de reconhecer o Incondicional como condição para o acesso ao eu e, assim, o próprio eu sucumbe, tornando-se em aparências e em algo semelhante a um sonho. O Incondicional é aquilo que está para além do sujeito e do objeto. Como esclarece F. P. Pieper:

Cabe ressaltar que o Incondicional não é nenhum tipo de objeto. Antes, é espécie de horizonte que se coloca antes do sujeito e do objeto, fundamento sobre o qual se assentam todos os juízos teóricos. Em termos mais filosóficos, o incondicionado é a condição de possibilidade para o sujeito e objeto, bem como possibilita o encontro entre eles.⁶⁶

Mas como evitar que ocorra a superação do Incondicional pela certeza do eu? Tillich esclarece que somente quando o eu é entendido como um meio para a auto-captação do Incondicional é que ele participa da certeza do Incondicional. Assim, o Incondicional será mantido como fundamento e o eu apenas como um meio para se chegar a este fundamento e se

⁶⁴ Percebe-se aqui que Tillich ora usa o termo *Deus*, ora usa o termo *Incondicional*. Os dois termos são aplicados no mesmo sentido.

⁶⁵ TILLICH, Paul. A superação do conceito de religião na filosofia da religião. In: **Filosofía de la religión**. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 121.

⁶⁶ PIEPER, Frederico. P. *A Filosofia de religião e seu objeto: um debate com Paul Tillich e Jean-Luc Marion*. Texto de sua palestra proferida na ANPOF, em 2012.

tornar fundamentado. O eu, portanto, não deve ser fundamento, e sim fundamentado no verdadeiro fundamento que é Deus. “*Quando não sucede assim, e o eu se torna independente, a religião aparece – pois ao perder a Deus o eu, ultimamente, se perde a si mesmo.*”⁶⁷ conclui Tillich.

Em segundo lugar, a partir do momento que se perde a certeza do Incondicional, o Incondicional perde simultaneamente a sua realidade. Se se perde a certeza do Incondicional, ele não faz mais parte da realidade incondicionada e, portanto, se torna condicionado. A religião então se torna uma função condicionada no mundo condicionado. Uma função ao lado das outras funções do espírito. E, para alcançar o Incondicional, ela parte de sua própria realidade condicionada. Ela perde a sua característica peculiar que está na sua relação com o Incondicional e destrói a si mesma. Dessa forma, Deus se converte em correlato ao mundo, ou seja, Deus passa a ser parte do mundo condicionado. Ora, se o Incondicional está para além de tudo que é condicionado, temos então um Deus abaixo de Deus - o Deus do Deísmo. A alternativa possível é considerar que o mundo seja completo e não necessite de nenhum tipo de acabamento e que Deus seja idêntico ao mundo, isto é, conceber Deus como sendo a totalidade e a síntese de todas as formas finitas, de todo o universo condicionado. Para Tillich, esse Deus não é outro senão o Deus do Panteísmo. Pois se este Deus é o somatório de tudo que é condicionado, então ele já perdeu a sua relação com o Incondicional. Se o mundo é completo em si mesmo, sem Deus, Deus então se converte em um nome vazio que é pronunciado apenas por motivações religiosas.

Em terceiro lugar, assim reduzida a uma função do espírito ao lado das outras, a religião se transforma em um artefato cultural e se converte em uma mera esfera de ação social ao lado das outras. O conceito de religião destrói não apenas a certeza e a realidade de Deus, como também a própria religião, pois ele transforma a religião numa criação humana, destituindo-a de seu caráter divino. Como consequência disso, a religião é colocada lado a lado com as outras funções do espírito se tornando em algo condicionado e perdendo, conseqüentemente, seu caráter incondicionado. Assim concebida, a religião busca sua realização em outras funções do espírito visando sua completude. Entre estas funções, Tillich cita a *práxis*, a ética, o sentimento, um *a priori*. Nesta busca de suporte em outras funções, a religião acaba por se confundir com elas,

⁶⁷ TILLICH, Paul. A superação do conceito de religião na filosofia da religião. In: **Filosofía de la religión**. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 122.

tendo em vista o fato de se colocar ao lado delas, de forma condicionada e desprezando, assim, o aspecto essencial de sua incondicionalidade. Essas funções acabam por assimilar a religião e por subordiná-la aos seus âmbitos. Com isso, a religião perde sua identidade própria, sobretudo seu vínculo com o Incondicional. Portanto, assim como toda pessoa é um sujeito com ações práticas, científicas, estéticas ou políticas, ela passa a ser também religiosa. Vê-se, então, claramente o Incondicionado se perdendo, isto é, se convertendo em algo condicionado ao ser colocado lado a lado com a cultura e, nesse momento, a religião é destruída pelo seu conceito. A religião não tolera sua equiparação às outras funções nem mesmo de forma hierarquizada, ainda que seja colocada no ápice das demais funções do espírito ou como um *a priori* religioso. A religião “é, pelo contrário, um fogo consumidor contra toda função autônoma do espírito humano. A pretensão de buscar um *a priori* religioso deve ter clara consciência de que todos os demais *a priori* se afundam, incluindo o *a priori* religioso, em um abismo.”⁶⁸, rebate Tillich.

Por fim, do mesmo modo que o conceito de religião dissolve a incondicionalidade da fé na cultura, ela também dissolve a revelação no processo evolutivo da história das religiões e da própria cultura. A revelação se torna relativa à história e se confunde com as contínuas alterações que se realizam ao longo do tempo. Cria-se então uma “religião” ao lado da religião absoluta. “Religião”, em termo geral, não tem relação com as pretensões revelatórias das religiões em particular. Nesse ponto, Tillich ressalta que o Cristianismo não pode se converter em uma religião, pois se assim o fizer, ele perde seu caráter absoluto. Ele esclarece:

Em suma, a fé concede o predicado de ‘religião’ àquela religião que não produz a salvação, à religião falsa. ‘Religião’ é um termo pejorativo, que indica aquela qualidade inferior, dentro do âmbito do religioso, que consiste em não conseguir ir mais além do sujeito, nesse caso, não consiste em nada mais que uma intenção orientada para Deus que não possui a Deus, porque Deus não se tem manifestado nela. E o conteúdo desse termo pejorativo, então, se converte no fundamento sobre o qual se supõe que a revelação se consolidará – mas não pode. Porque se for assim, a revelação se converte, seja em uma transmissão de conhecimentos que o espírito autônomo de todas as maneiras seria descoberto, mais cedo ou mais tarde, e, portanto, se deteriora convertendo-se em um racionalismo que de vez em quando é complementado pelo sobrenatural ou na história cultural e se

⁶⁸ TILLICH, Paul. A superação do conceito de religião na filosofia da religião. In: **Filosofía de la religión**. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 123.

dissolve nas contingências do processo cultural. Se ‘revelação’ é um conceito religioso, não é um conceito.⁶⁹

Quando a revelação é concebida sob a ótica de uma abordagem histórica generalizante e percebida como parte de um processo de desenvolvimento humano, ela perde seu caráter singular, absoluto e auto-suficiente. Ela é tirada de seu âmbito divino para ser inserida na história. A filosofia exerce este papel. Ou seja, ela tem por característica atuar por meio das categorias generalizantes destituindo o objeto de sua análise de seus aspectos particulares, para tratá-los sob o ponto de vista geral e recorrente. É neste ponto que se assenta a resistência da religião em ser conceituada pela filosofia da religião.

2.3. Os fatores redutores do conceito de religião sob a ótica do Incondicional

Percebemos que o tema central da discussão promovida por Tillich em contraste com a filosofia da religião repousa no fato de se fazer a fundamentação do Incondicional no condicionado. A busca pelo conceito de religião é necessária. Porém, a dificuldade que surge todas as vezes que se busca este conceito está na fundamentação do Incondicional que acaba por recair naquilo que é condicionado. O Incondicional acaba por ficar subordinado a algo condicionado, perdendo assim sua incondicionalidade e seu conteúdo absoluto. Com isso, a religião se vê destruída em sua realidade e, portanto, ela rejeita tais conceituações. Tillich esclarece: *“uma filosofia da religião que deseja fazer justiça à natureza do Incondicional deve apreendê-lo em todo condicionado como aquilo que, ao mesmo tempo em que se fundamenta a si mesmo, fundamenta o condicionado.”*⁷⁰

Entendamos o pensamento de Tillich: Para se conceituar a religião, é necessário que ela seja fundamentada no Incondicional. A religião rejeita qualquer fundamentação naquilo que é condicionado. Mas, por outro lado, o Incondicional somente é apreendido por meio daquilo que é condicionado. Assim, o condicionado se vê fundamentado em si mesmo. Em outras palavras, o conceito de religião precisa ser fundamentado no Incondicional e apreendido em todo

⁶⁹ TILLICH, Paul. A superação do conceito de religião na filosofia da religião. In: **Filosofía de la religión**. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 124.

⁷⁰ TILLICH, Paul. A superação do conceito de religião na filosofia da religião. In: **Filosofía de la religión**. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 135.

condicionado. O fundamento é o Incondicional e o meio de apreensão é o condicionado. Nisto descansa toda a teologia da cultura de Tillich. Como nos esclarece Higuét: “*a tarefa da teologia da cultura será de perseguir e expressar o processo de rompimento da forma cultural pelo conteúdo religioso, em todas as criações culturais.*”⁷¹. O condicionado, portanto, não pode se apresentar como aquilo que determina o fundamento, mas como o lugar onde o fundamento, isto é, o Incondicional se manifesta. Em vista disso, Tillich destaca a necessidade de se distinguir muito bem a diferença existente entre as afirmações referentes ao Incondicional e ao condicionado. Tillich, então, procura demonstrar essa relação entre o Incondicional, como fundamento, se desvelando no condicionado, como meio, naqueles quatro fatores que se apresentam como redutores pelo conceito de religião e destruidores da própria religião e que relativiza a certeza de Deus em relação: 1) à certeza do eu, 2) à certeza do mundo, 3) à cultura e 4) à história. Percebe-se que estes fatores são redutores do conceito de religião a partir do momento que tornam o Incondicional em algo condicionado, quando o relativiza ao tratá-lo como objeto. Todavia, esses mesmo fatores, quando preservados na sua condição de objetos e entendidos como apenas um meio condicionado pelo qual o Incondicional se desvela, perdem sua condição de redutores e passam a conferir à religião realidade e pureza. Como exemplo, se a cultura é colocada como sujeito em sua relação com o Incondicional, tornando-o objeto e subordinando-o à sua realidade, ela é redutora do conceito de religião. Porém, a partir do momento que a cultura reconhece o caráter absoluto e auto-suficiente do Incondicional e, a partir dele, se coloca como um meio para a sua manifestação, a cultura deixa sua condição de redutora do conceito da religião para se tornar a *forma* pela qual a *substância* da religião se revela. Este mesmo processo se dá em relação à certeza do eu, do mundo e da história. Vejamos o que Tillich aborda sobre cada um deles.

Primeiro, sob o domínio do conceito de religião, a certeza que o eu possui com respeito a si mesmo é a base da certeza com respeito a Deus. Em relação a esta afirmação, Tillich apresenta dois fatores que se relacionam com esta auto certeza do eu. A primeira diz respeito ao fato de que o Incondicional está para além da relação sujeito e objeto. Ou seja, o conteúdo incondicional da realidade apreendida não se limita à relação sujeito e objeto. Ela está para além e é ela que sustenta esta relação. O eu é, portanto, apenas o meio da captação da realidade do incondicional.

⁷¹ HIGUET, Etienne. A. Ontologia e Religião na teologia da cultura. **Revista Eletrônica Correlatio**. v. 11, n. 22 - Dezembro 2012, p. 6.

Enquanto meio, o eu não é aquilo que suporta a realidade do Incondicional, mas sim aquilo que é suportado por ela. Tillich apresenta duas formas possíveis desta apreensão da realidade do Incondicional ser percebida pelo eu. A religiosa e a não religiosa.

A forma religiosa é aquela em que o eu percebe sua auto certeza de maneira que a relação incondicional com a realidade fica em primeiro plano. A forma não religiosa é aquela em que o eu experimenta sua auto certeza de maneira tal que sua relação com seu próprio ser ocupa o primeiro lugar. Na forma não religiosa, o fundamento incondicionado está presente, pois sem ele não haveria a auto certeza, porém ele segue separado, de forma derivada. As formas sobrepõem a substância e se apresentam prioritariamente. Mas, *“não há consciência não religiosa em substância, ainda quando se pode sê-lo em intenção. Todo ato de auto apreensão contém, como seu fundamento na realidade, a relação com o Incondicional; mas esta relação nem sempre se intenta.”*⁷² Isso implica dizer que o Incondicional está presente intencionalmente na forma religiosa e implicitamente, de forma velada, na forma não religiosa. Portanto, não se trata de uma diferenciação apenas teórica se a intenção do espírito é religiosa ou não. A teoria pode apenas converter o Incondicional em objeto, ou seja, exatamente naquilo que ele não é. Tillich esclarece:

A certeza de Deus é a certeza do Incondicional que está contido e fundamenta a auto certeza do eu. A certeza com respeito a Deus é desse modo totalmente independente de toda outra certeza proposta. Tanto o eu como sua religião se subordinam ao Incondicional; o eu é possível graças ao Incondicional. Por esta razão, não pode haver certeza alguma em que a certeza de Deus não esteja presente implicitamente. Porém, se estará presente explicitamente depende da distinção religiosa decisiva. Considerada objetivamente, toda consciência está relacionada com Deus; pois subjetivamente a consciência pode carecer de Deus. Portanto, não há uma via que vai do eu para Deus, mas sim, há, em termos direcionais antes que substanciais, um caminho que vai de Deus ao eu. Uma vez que temos embarcado neste caminho, é impossível voltar atrás. Somente a irrupção ou erupção do fundamento que está presente de modo implícito em toda autoconsciência, mediante as formas autônomas da consciência, pode livrar-nos da fuga compulsiva de Deus. A religião denomina “graça” a esta irrupção. A religião sabe que não é possível dar vida ao Incondicional na consciência sinalizando de maneira teórica ao qual é o fundamento de toda teoria.⁷³

⁷² TILLICH, Paul. A superação do conceito de religião na filosofia da religião. In: **Filosofía de la religión**. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 136.

⁷³ TILLICH, Paul. A superação do conceito de religião na filosofia da religião. In: **Filosofía de la religión**. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 137.

Procura-se, nesta afirmação, deixar claro que o sentido da relação é sempre do Incondicional em direção ao eu. Ainda que não intencionalmente, ou seja, ainda que a motivação não seja religiosa, a auto certeza do eu só se realiza sobre o fundamento do Incondicional.

Segundo, sob o domínio do conceito de religião a realidade de Deus se fundamenta na realidade do mundo. *“Quando o espírito se dirige a si mesmo para o mundo de tal maneira que traz à consciência o impulso de incondicionalidade que está implícito em todas as coisas, está se dirigindo para Deus.”*⁷⁴ Com estas palavras, Tillich esclarece que por detrás de todas as coisas há uma realidade incondicionada sobre a qual tudo se apoia. Esta realidade do Incondicional se constitui *“o fundamento sobre o qual se apoiam todas as coisas (Dingen), a verdadeira raiz de seu ser, sua absoluta seriedade, sua profundidade impenetrável e sua santidade.”*⁷⁵ Não se trata de um objeto que se encontra por cima, por debaixo, dentro ou entre as coisas. Não se trata de algo que tenha uma forma, algo material e sim, algo primordial. O Incondicional é apreendido no mundo, sem ser ele mesmo parte do mundo e sim aquilo que dá fundamentação ao mundo. Não se trata de um retorno ao deísmo ou ao panteísmo, pelo contrário é a superação deles. Pois no deísmo, Deus é objetivado e feito finito. No panteísmo, o Incondicional é materializado e assume a forma do mundo. Tillich proclama um teísmo no qual o Incondicional é, simplesmente, o Incondicional. Para ele, tudo que há no mundo possui a forma da existência ou a forma da objetividade. Isso possibilita a negação daquilo que é incondicionalmente real, a substância incondicionada das coisas, e o estabelecimento de uma relação apenas com o mundo condicionado, isto é, considerando apenas sua realidade objetiva e existencial. Isso é possível porque o Incondicional não é, em momento algum, um lugar ou um objeto que se possa disputar teoricamente. O Incondicional não se deixa ser defendido ou mesmo abandonado por questões teóricas. Esta atitude teórica implica em concentrar o interesse apenas no sistema das realidades condicionadas e renunciar a realidade de Deus, ou melhor, conduzi-lo a uma realidade do mundo intencionalmente independente do divino. Trilhando por este caminho, não se pode mais retornar

⁷⁴ TILLICH, Paul. A superação do conceito de religião na filosofia da religião. In: **Filosofía de la religión**. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 138.

⁷⁵ TILLICH, Paul. A superação do conceito de religião na filosofia da religião. In: **Filosofía de la religión**. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 138.

à realidade de Deus, pois Deus é anterior ou Deus não existe. Certamente, “*Deus não existe. Ele é o ser-em-si para além de essência e existência.*”⁷⁶

Terceiro, sob o domínio do conceito da religião, a religião se fundamenta na cultura. Isso ocorre tanto como uma função cultural separada ou como uma síntese de todas as funções culturais. Nesse ponto, Tillich dá clareza à maneira como o Incondicional se manifesta como substância religiosa em toda forma cultural. É nesse momento que ele apresenta a base de toda sua teologia da cultura e explicita seu conceito de religião em uma relação com a situação. E, assim, dá os primeiros passos para a determinação do seu *método da correlação*, que se dedica a correlacionar as perguntas implícitas na situação com as respostas na mensagem, que será o instrumento utilizado para a construção de toda sua teologia sistemática. Aponta para o caminho de mão dupla como o caminho possível para a teologia, onde a verdade eterna segue ao lado da situação (leia-se cultura), assim como um trem caminha sobre dois trilhos sem perder sua unidade, a verdade eterna e a cultura seguem juntas, em linhas paralelas, uma ao lado da outra. Entretanto, Tillich procura deixar claro que não se trata de se fazer da religião uma função cultural separada de todas as demais funções culturais, nem sequer fazer da religião uma síntese de todas elas. A função da incondicionalidade – ressaltando que a incondicionalidade somente pode ser chamada função paradoxalmente – transcende a todas as funções culturais. O Incondicional perpassa todas elas em direção ao seu fundamento. Podemos pensar em um colar de pérolas, onde cada pérola representa uma função cultural. Com esta figura em mente, a religião não pode ser pensada como uma das pérolas do colar, ainda que a tenhamos como a maior delas ou a mais brilhante. A função da incondicionalidade deveria ser vista como a linha que une e suporta todas as pérolas. Como uma linha interior sem uma visível aparência, isto é, sem apresentar uma forma exterior, a religião é aquela que penetra e perpassa cada uma das funções culturais, dando-lhes significado, unindo-as e tornando-as representativas. A função da incondicionalidade suporta e fundamenta cada uma delas e a totalidade delas ao mesmo tempo. “*Do mesmo modo como as coisas são o meio do Incondicional no mundo, a cultura é o meio do Incondicional na vida do espírito.*”⁷⁷ Tillich rejeita energeticamente a concepção da religião como um novo valor em um sistema de valores. Para ele, não há como determinar valor para o sagrado;

⁷⁶ TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 213.

⁷⁷ TILLICH, Paul. A superação do conceito de religião na filosofia da religião. In: **Filosofia de la religión**. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 140.

o sagrado é que agrega valor aos demais valores. A filosofia da religião não pode ser colocada lado a lado com a filosofia do espírito ou da filosofia dos valores. Pois o Incondicional não pode fazer parte de nenhum sistema condicionado como um de seus componentes. Sua presença é substancial e não intencional. Ele se faz presente nos sistema de valores, independentemente de ser intencionalmente colocado. Ainda que ausente na intenção, todavia, sempre presente na substância. Esta é a condição dialética do conceito de religião que Tillich procura ressaltar, qual seja, a ação religiosa não é uma ação especial do espírito ao lado das outras, porém ela só se manifesta nas outras ações do espírito. É ela que concede fundamento e realidade às demais ações do espírito, tornando visível sua qualidade religiosa. Nas palavras de Tillich:

Somente quando a religião é capaz de ver através de sua dialética e atribuir toda a honra ao Incondicional pode se justificar. Quando não faz isto, rebaixa e desvaloriza o Incondicional e o arrasta à arena das controvérsias relativas às realidades condicionadas, onde necessariamente será derrotado. A religião, então, se converte num fenômeno cultural que tem perdido toda a relação com o Incondicional; um modo de pensamento que já não sabe nada da inspiração como irrupção da realidade incondicional; uma intuição que tem perdido a noção do mistério que representa a presença do fundamento dentro das formas das coisas; uma ação que, faltando-lhe a graça, tem caído na escravidão da lei; uma comunidade que se tem afastado, para não regressar mais, da irrupção do amor incondicional.⁷⁸

Quarto. Sob o domínio do conceito da religião, a revelação se confunde com a história da religião. Entretanto, a religião não busca a religião em si mesma, a religião tem por meta a redenção, a revelação, a salvação, a regeneração, a vida e o perfeito final de todas as coisas. Ela busca aquilo que é incondicionado; ela deseja a Deus. A verdadeira religião, portanto, é aquela na qual Deus se manifesta. Porém, o conceito de religião coloca o divino e o espírito humano no mesmo plano, pois ele não pode distinguir aquilo que é experimentável daquilo que não é experimentável. Sempre que uma religião em particular torna a si mesma incondicionada, estamos diante do conceito de religião e não mais diante da verdadeira religião; pois, ao se fazer a si mesma incondicionada, ocorre a relativização do Incondicional pela própria religião. Assim, toda religião é relativa, pois toda religião objetiva o Incondicional e ao tornar o Incondicional seu objeto, ela é relativizada e condicionada. Tillich esclarece:

⁷⁸ TILLICH, Paul. A superação do conceito de religião na filosofia da religião. In: **Filosofía de la religión**. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 142.

Enquanto religião, toda religião é relativa, porque toda religião objetiva o incondicional. Enquanto revelação, porém, toda religião pode ser absoluta, porque a revelação é uma irrupção do Incondicional em sua incondicionalidade. Toda religião é absoluta na medida em que é revelação, ou seja, na medida em que o Incondicional se manifesta nela como incondicional, em contraste com todo o relativo que lhe pertence enquanto religião.⁷⁹

A grande batalha da religião, portanto, é contra sua objetivação. Seu caráter absoluto só se manifesta quando a objetivação é superada.

2.4. A vida fragmentada e a religião como dimensão de profundidade

O problema central colocado por Tillich com respeito à relação existente entre o conceito de religião e a religião está na redução imposta à religião pelo seu conceito por meio da perda do Incondicional, pois o Incondicional é aquilo que concede à religião o seu caráter absoluto e transcendente. Quando se busca conceituar a religião, ela é objetivada e condicionada e se reduz a um tema da filosofia da religião, perdendo, com isso, o caráter singular e auto-suficiente do Incondicional. Como visto, esta redução se dá quando ela é posta em uma relação com a subjetividade do eu, com o mundo, com a cultura e com a história. Em todos estes quatro âmbitos, a religião é destruída pelo conceito de religião, pois se vê colocada lado a lado com aquilo que é condicionado. Tillich, portanto, não vê como solução elevar a religião a um âmbito superior a esses âmbitos, nem mesmo em oposição a eles. Se a religião é fundamentada no Incondicional, o próprio Incondicional deverá sustentá-la, visto que ele exige, em si mesmo, sua condição de exclusividade. Para Tillich, portanto, o Incondicional é a única base sólida capaz de suportar e ancorar o conceito de religião.

Outra observação importante a ser feita, apontada por Pieper, é o fato de que estes quatro âmbitos redutores da religião em seu conceito são característicos da modernidade. Ele esclarece:

Do ponto de vista histórico, é neste período que a religião perde seu lugar de absolutidade para se tornar uma esfera entre outras. A superação desta fragmentação da modernidade em esferas sociais autônomas com seus processos de legitimização, no bojo do qual acaba sobrando para a religião ser uma esfera

⁷⁹ TILLICH, Paul. A superação do conceito de religião na filosofia da religião. In: **Filosofía de la religión**. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 143.

social entre outras, constitui-se como temática de fundo importante para as considerações de Tillich.⁸⁰

Essa visão fragmentada da modernidade em esferas sociais, na qual a religião é inserida como uma de suas partes, é tema bastante discutido por Tillich que “*percebe os efeitos negativos de uma vida fragmentada em níveis ou ‘lados’ como o racional, o emocional, o religioso, etc., que competem entre si procurando calar-se mutuamente.*”⁸¹. Segundo R. W. Beims, a proposta para a solução deste problema foi apresentada por Tillich em seu artigo *Dimensões, níveis e a unidade da vida*, escrito em 1959, através do qual ele defende que a vida se apresente em uma unidade multidimensional e não mais fragmentada em níveis⁸². Mas, o próprio Tillich identifica uma desvantagem na utilização do termo multidimensional que parece cancelar as tensões, os conflitos e as ambiguidades que dão dinâmica aos processos da vida. Ele, então, esclarece que tais tensões precisam ser entendidas como presentes em cada dimensão e não mais como tensões entre níveis distintos.

Com relação a essa estratificação da vida e suas consequências danosas, Tillich argumenta procurando dar uma resposta à pergunta que sempre surge quando se fala a respeito da religião, qual seja: a religião é um mero elemento criativo do espírito humano, conforme defende alguns autores ou ela é um dom da revelação divina, conforme preconizam alguns teólogos? Se por um lado, alguns pensadores defendem a ideia de que a religião tem origem no próprio homem e, portanto, é um produto do espírito humano resultantes de fatores psicológicos e sociais contingenciais necessários à vida espiritual dos seres humanos; por outro lado, alguns teólogos entendem que a religião é alguma coisa que vem de fora, algo que é dado, é uma iniciativa do próprio Deus, não tendo origem no próprio homem, que só é criativo em relação a si próprio e não em relação às coisas divinas. Quanto à religião, para alguns cientistas secularizados, o homem é criativo, enquanto para alguns teólogos o homem é apenas receptivo. Porém, em ambos os casos a religião é definida como relação humana com seres divinos, cuja existência é defendida por alguns teólogos e negada por alguns cientistas críticos. Na verdade, a questão que

⁸⁰ PIEPER, Frederico. P. *A Filosofia de religião e seu objeto: um debate com Paul Tillich e Jean-Luc Marion*. Texto de sua palestra proferida na ANPOF, em 2012.

⁸¹ BEIMS, Robert. W. O Sistema de Ciências. In: **Fronteiras e Interfaces – O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar**. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 100.

⁸² BEIMS, Robert. W. O Sistema de Ciências. In: **Fronteiras e Interfaces – O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar**. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 117.

realmente importa colocada por Tillich na visão desses dois grupos, cientistas e teólogos, em relação à religião é: a religião é uma função do espírito humano? A resposta dada por Tillich, já na década de 1950, mas em concordância com as noções do período que nos ocupamos, a esta pergunta é esclarecedora:

Afirmamos contra os dois grupos críticos a validade de nossa posição: a religião é um dos aspectos do espírito humano. Mas, ao assim proceder, levamos em consideração o que há de verdade naquelas críticas. Quando dizemos que a religião é um dos aspectos do espírito humano, queremos dizer que quando olhamos o espírito humano a partir de certo ponto de vista, ele se apresenta a nós religioso. Que ponto de vista é esse? É o que parte das profundezas de nossa vida espiritual. A religião não é mera função especial de nossa vida, mas a dimensão de profundidade presente em todas as funções. Tal afirmação acarreta enormes consequências para a interpretação da religião e que precisa ser comentada levando-se em conta os termos usados até aqui. A religião não é uma função especial do espírito humano.⁸³

Aquilo que é importante destacar nessa afirmação é que, para Tillich, a religião é *um aspecto* do espírito humano. Porém, a religião *não é uma função* do espírito humano. A religião é *a dimensão* de profundidade presente em todas as funções. Descarta-se, assim, a vida fragmentada em *níveis*, na qual a religião é colocada como uma função ao lado das outras. Tillich defende a vida em *dimensões* e coloca a religião como uma dimensão: a dimensão de profundidade que, não sendo um *nível*, está presente em todas as funções.

Quando, na modernidade, a religião foi reduzida e colocada entre as funções do espírito, ela perdeu sua identidade e tem sido rejeitada. Quando a religião despertou para a *função moral*, a moral a recebeu bem. Portanto, na ética, tida como a função mais próxima da religião, a religião não foi rejeitada, mas foi substituída. A ética tomou o lugar da religião e a religião se converteu em moral. Mas, convertida em moral, a religião foi silenciada. Então, ela se sentiu atraída pela *função cognitiva*. A religião se tornou um modo especial de conhecimento, mas ficou subordinada ao conhecimento puro. Essa relação então não durou muito, pois a religião logo se tornou independente dela. Continuando sua busca, a religião encontrou a *função estética*. O mundo artístico e os filósofos da religião receberam a religião com entusiasmo no âmbito da criatividade artística. A arte é religião, afirmavam. A religião, porém, resistiu à tentação de se dissolver na arte; afinal, se a arte *expressa* a realidade, a religião vai além: ela *transforma* a

⁸³ TILLICH, Paul. Dimensão religiosa na vida espiritual humana. In: **Teologia da Cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009, p. 42.

realidade. Onde então situar a religião? Ela, por fim, se encontra com aquilo que acompanha todas as atividades humanas e todas as funções da vida espiritual: o *sentimento*. A religião, então, passou a ser concebida como sentimento. Mas, transformada em sentimento, a religião perde a verdade e seu significado supremo e, ainda, se desassocia das questões racionais e práticas. Após percorrer toda essa trajetória, a religião, por fim, percebe que não precisa se reduzir e se identificar com nenhum desses âmbitos. O próprio Tillich conclui com muita propriedade:

Nessa situação, sem lugar próprio, sem ter onde habitar, de repente a religião percebe que não precisa de nada disso. Dá-se conta de que já possui seu lugar próprio em todos os lugares, principalmente nas profundezas das funções da vida espiritual humana. A religião é a dimensão da profundidade em todas elas. É o aspecto dessa profundidade na totalidade do espírito humano.⁸⁴

Tillich se preocupa ainda em esclarecer o que significa profundidade. Profundidade é o direcionamento do aspecto religioso para os elementos últimos, infinitos e incondicionados da vida espiritual. A religião se manifesta na função moral, na função cognitiva, na função estética e na função sentimento, mas não se limita a nenhuma delas; por isso, quem rejeita a religião em nome de uma dessas funções, na verdade, rejeita a religião em nome da própria religião.

Tillich ainda ressalta que, embora a religião seja a substância, o fundamento e a profundidade presentes na vida espiritual de toda pessoa, ela tem se tornado em uma função entre outras na sua forma institucional e na piedade pessoal devido à trágica alienação da vida espiritual em relação ao seu fundamento. A “poeira de nossa vida cotidiana” e o “barulho de nosso trabalho secular”, conforme as palavras de Tillich,⁸⁵ encobrem a profundidade da vida espiritual e cabe à religião desvelá-la, pela experiência do sagrado, intangível e tremendamente inspirador. Todavia, Tillich alerta para a perda de toda esta “glória” quando a religião despreza o mundo secular e é transformada em absoluto. Quando torna suas manifestações como o culto, doutrina e ritos em dimensões indiscutíveis e, ainda, persegue aqueles que não se submetem a elas. Quando essa separação entre religião e cultura ocorre, se explica a reação do mundo secular contra a religião.

⁸⁴ TILLICH, Paul. Dimensão religiosa na vida espiritual humana. In: **Teologia da Cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009, p. 44.

⁸⁵ TILLICH, Paul. Dimensão religiosa na vida espiritual humana. In: **Teologia da Cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009, p. 45.

2.5. O domínio do conceito de religião na filosofia da religião

Quanto ao conceito de religião pela filosofia da religião da perspectiva dos contextos históricos, Tillich identifica três períodos no desenvolvimento da filosofia da religião no mundo ocidental, a saber: o racional, o crítico e o intuitivo.

No primeiro deles, o racional, o conceito de religião é inconsciente. Nele, Deus é deduzido do mundo. Não há Deus independente do mundo. A distinção entre o sobrenatural e a natureza é eliminada. A natureza perde o “divino” e se torna em um objeto, em algo apenas racional e técnico. Isto torna impossível formar um conceito de Deus independente de um conceito de mundo. O conceito de Deus fica vinculado ao conceito de mundo; o conceito de Deus só é possível se abstraído do conceito de mundo. O Incondicional é extraído de forma lógica, pelo princípio racional, a partir do mundo. A certeza de Deus passa a descansar na certeza do mundo. Tillich destaca que, neste período, o domínio do conceito de religião se dá de forma velada, tendo em vista que o centro da discussão se faz em torno de Deus e não da religião. Como ele pontua:

Quase todos os filósofos deste período possuíam uma visão do mundo na qual Deus se converte no elemento central da construção do mundo. É o portador sustentador da harmonia universal, o relojoeiro inventor do sistema cósmico, o mediador entre o sujeito e o objeto. Ainda quando se o denomina a fonte de nossas ideias, ou aquele que se encontra mais além do pensamento e a extensão, se o entende de maneira técnica e objetivada, como se fosse uma coisa. Porque graças à ideia determinista de uma harmonia pré-estabelecida, o pensamento também tem sido coisificado (*Dinghalf*). O Deus que se supõe complemento do mundo não é Deus senão o mundo mesmo.⁸⁶

Nesse período, para Tillich, a incondicionalidade da religião se aboliu de maneira oculta também perante a cultura. Assim como Deus se apresenta junto ao mundo, a religião se põe junto com a ciência, a política, a arte e a moralidade. A religião perde sua *onipresença* e se torna apenas um componente a mais dos fenômenos universais. Isso acontece também com o Incondicional em relação à filosofia. Pois a revelação, isto é, a verdade revelada e absoluta da religião passa a ter seu fundamento na razão. Assim, a revelação se converte em um componente da metafísica, incorporada na dialética da prova e da refutação e, com isso, a revelação perde o seu caráter absoluto que a religião lhe exige e se converte em história da religião.

⁸⁶ TILLICH, Paul. A superação do conceito de religião na filosofia da religião. In: **Filosofia de la religión**. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 127.

No segundo período, o período crítico, o conceito de religião é consciente. Se no período racional Deus é deduzido do mundo, agora, nesse período crítico, Deus é incluído no mundo. A certeza de Deus perde seu significado teórico e todos os esforços dos filósofos e teólogos de extrair uma existência teórica de Deus a partir do Incondicional se mostravam vãs. O Deus cuja existência se podia demonstrar, por meio de postulados éticos e morais, perde seu significado. Para eles, a certeza do mundo não era suficiente para tornar possível a certeza de Deus. Então, “*A religião se converte em um ritmo ou clamor da alma, uma expressão de seu sentido metafísico.*”⁸⁷ O mundo, então, se torna no fundamento criativo para o conceito de Deus e Deus se torna dependente do mundo. Procura-se restaurar a unidade entre Deus e o mundo partindo de um mundo que está incorporado a Deus. O conceito de Deus subordina-se ao conceito de mundo. Deus, então, é degradado a uma realidade derivada e perde sua identidade primordial. “*Deus já não é independente do mundo. O deísmo se converte em panteísmo. Deus é ‘a ideia do mundo’, a forma de todas as formas, a síntese final, seja o concebendo como uma realidade ou como uma tarefa infinita.*”⁸⁸ Como resultado dessa transição do deísmo para o panteísmo, a religião se converte em cultura e, assim, se transforma em uma das funções do espírito humano. Entre as pessoas da classe média, a moralidade preenche o vazio deixado pela religião e entre as pessoas mais cultas este papel de substituto da religião é desempenhado pela arte. Dessa forma, a cultura usurpa a posição da religião convertida agora em cultura. Há, então, uma clara tentativa de reservar à religião uma função especial do espírito. Mas esta tentativa fracassa, pois ela fere o caráter do absoluto que a religião reivindica. A religião não suporta nenhum tipo de relativização em relação ao condicionado, mesmo quando colocada hierarquicamente em um patamar superior.

No terceiro período, o período intuitivo, caracteriza-se por sua oposição consciente ao conceito do domínio do conceito de religião. Mas também por um movimento de rejeição da captação da vida espiritual sob a ótica técnica e objetiva do mundo e a adoção de sua captação de forma imediata e intuitiva, sob a forma de uma filosofia fenomenológica. Tillich vê nela uma abertura para uma nova percepção da situação espiritual, ou seja, ontologicamente orientada. Tillich aponta para as manifestações desta tendência: “*a apreensão que Otto faz do numinoso*

⁸⁷ TILLICH, Paul. A superação do conceito de religião na filosofia da religião. In: **Filosofía de la religión**. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 129.

⁸⁸ TILLICH, Paul. A superação do conceito de religião na filosofia da religião. In: **Filosofía de la religión**. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 129.

*como realidade que transpassa todas as formas objetivas, a elevação, do valor da santidade, por Scheler, por cima de todos os outros níveis de valor, e a separação completa que faz Scholtz dos juízos existenciais religiosos e teóricos”.*⁸⁹ Para Tillich, tanto Scheler quanto Scholtz colaboram para exorcizar o espírito do conceito de religião, por priorizarem o objeto religioso em relação à ação religiosa, isto é, procuram resolver a questão de Deus, antes de adentrarem nos problemas relativos à religião. Nesse período, Deus não é deduzido do mundo, como no período racional, nem sequer é incluído no mundo, como no período crítico, mas sim tem sua realidade intuída de maneira direta e imediata, e isso de forma totalmente independente de qualquer compreensão do mundo.

Após descrever o desenvolvimento destes três períodos em relação ao domínio do conceito de religião, Tillich conclui que em nenhum deles se apresentou uma forma de pensar capaz de expurgar o espírito destrutivo do conceito de religião. Em todos eles se viu presente a contradição de tornar o Incondicional dependente de uma condição particular ou de uma condição cultural específica. Em todos estes períodos, não houve uma forma de pensar que se direcionasse para o Incondicional, senão para o condicionado. Tillich termina deixando em aberto essa questão: como excluir por completo o espírito destrutivo do conceito de religião? Como resolver o conflito conceitual existente entre a filosofia de religião e a religião?

2.6. O conflito entre a autonomia e a teonomia na filosofia da religião

Temos visto que a grande questão levantada por Tillich diz respeito ao fato da filosofia da religião fundamentar o Incondicional no condicionado. Isso se faz de duas maneiras: por subordinação ou por assimilação. A subordinação se dá quando a filosofia da religião subordina o Incondicional ao condicionado; e a assimilação se dá quando o Incondicional é assimilado pelo condicionado. Estas duas atitudes removem o Incondicional de sua posição de fundamento e o substitui por algo condicionado. Porém, o Incondicional não pode abandonar sua condição de fundamento para aquilo que é condicionado. Tudo aquilo que Tillich argumenta a esse respeito tem uma finalidade definida, qual seja, gerar uma atitude mental em que a certeza e a realidade

⁸⁹ TILLICH, Paul. A superação do conceito de religião na filosofia da religião. In: **Filosofía de la religión**. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 132.

do Incondicional coloquem por terra a auto certeza do condicionado. Não se trata, segundo Tillich, de apenas resolver um problema teórico, mas, sobretudo, sinalizar uma situação espiritual que determina o desenvolvimento espiritual da cultura. Esta luta que se trava na base, para se determinar o fundamento, é que traça um caminho inflexível para a filosofia da religião. É a luta para estabelecer o Incondicional como fundamento que faz da *filosofia* uma *filosofia da religião*. Se o desenvolvimento da vida cultural se dá de forma autônoma e as formas culturais se fundamentam apenas naquilo que é condicionado, teremos uma filosofia, porém se o fundamento é posto no Incondicional, teremos uma filosofia da religião. Tillich esclarece:

Temos observado a luta da autonomia e da teonomia dentro da filosofia da religião. É aqui onde o conflito se faz mais visível; no seu desenvolvimento, a filosofia da religião é, ela mesma, parte desta luta. Pode ser *filosofia* somente porque o desenvolvimento autônomo lhe tem proporcionado formas. Porém, pode ser filosofia *da religião* somente quando uma teonomia lhe outorga sentido, raízes no Incondicional.⁹⁰

Na análise deste desenvolvimento cultural, ou ainda, nesta luta em que a filosofia da religião se desenvolve sendo ela mesma parte integrante, ao qual Tillich nomeia como “caminho inflexível” é preciso considerar dois métodos de pensamento que têm sido empregados: 1) um método e uma filosofia particular da história e 2) um suposto lógico ou metafísico.

Tillich denomina esse método, que tem sido utilizado até aqui, como método crítico-intuitivo. Esta conjugação dos dois métodos, o crítico e o intuitivo, utilizada por Tillich, se faz necessária pelo fato de que nem o método crítico, nem o método intuitivo isoladamente são capazes de resolver o problema da filosofia da religião e, por conseguinte, o problema da filosofia da cultura, ou seja, dar uma resposta sobre a realidade última de cada coisa concreta. O método crítico fracassa pelo formalismo. Ao considerar o problema da realidade concreta, ele não consegue ir além das formas dadas. O método intuitivo fracassa pelo romantismo. Na intuição imediata das coisas, ele perde de vista o problema da realidade concreta. Ele fica tão submerso nas possibilidades daquilo que é dado que acaba não considerando a forma em si daquilo que é dado. Segundo Tillich, “*o método crítico não pode responder à pergunta ‘o que são as coisas?’*”,

⁹⁰ TILLICH, Paul. A superação do conceito de religião na filosofia da religião. In: **Filosofía de la religión**. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 152.

*o método intuitivo não pode compreender a resposta que nos diz: 'as coisas são isso.'*⁹¹. Na verdade, o que Tillich aponta como solução para o problema do Incondicional é a determinação do ponto onde se dá a transcendência entre a existência e a essência. E, segundo ele, nenhum dos dois métodos isoladamente é capaz de executar esta tarefa. Daí a necessidade da conjugação dos dois métodos, criando este novo, o método crítico-intuitivo. A prática desse método se dá da seguinte forma: na base se utiliza o método crítico. Por meio dele, inicia-se o processo levando em conta as funções do espírito como as formas em que se apresentam todas as coisas. As funções do espírito são, portanto, convertidas nas formas, pois são com elas que o método crítico trabalha. Mas, utilizando-se apenas o método crítico tudo apresentará muito formal e voltando-se para si mesmo, perceber-se-á que as formas se apresentarão vazias, sendo necessário que lhes seja dado algum sentido que seja incondicionalmente real; isto é, é necessário que lhes seja dado aquilo que não se pode perceber apenas nas formas, nem na totalidade das formas e nem na infinitude delas. Aqui termina os recursos do método crítico. Pois ele não é capaz de captar este sentido incondicionado nas formas dadas. A percepção do sentido real das coisas não é mais uma tarefa para a crítica e sim para a intuição. No ponto limite em que a crítica estabelece seus conceitos formais temos o início do método intuitivo, pois somente a intuição é capaz de perceber o incondicionalmente real que se encontra no fundamento da realidade a partir da qual se constitui toda crítica. A intuição é capaz de perceber esta raiz incondicional, mas ela não pode ultrapassar os limites estabelecidos pela crítica. A intuição é capaz de irromper e anular a forma por meio da realidade que existe nela mesma. O sentido dado pelo Incondicional promove esta liberação e destruição da forma. Mas isso se faz paradoxalmente, sem renunciar à inquisição metodológica e filosófica, e, ainda, levando em consideração a plena afirmação da forma crítica autônoma. A intuição é capaz de gerar uma tensão divina que, se bem conduzida por um método adequado será capaz de se converter em filosofia da religião ou em teologia. Nas palavras de Tillich, *“A vida que se vive dentro desta tensão, a mais alta de todas as tensões, é a vida que procede de Deus. A intuição deste paradoxo infinito é pensar acerca de Deus; e se ele for desenvolvido metodologicamente, se converte em filosofia da religião ou em teologia.”*⁹². Assim, pelo método crítico se estabelece a forma e pelo método intuitivo se concebe o

⁹¹ TILLICH, Paul. A superação do conceito de religião na filosofia da religião. In: **Filosofía de la religión**. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 148.

⁹² TILLICH, Paul. A superação do conceito de religião na filosofia da religião. In: **Filosofía de la religión**. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 149.

incondicionalmente real na forma. Pois o método crítico, aplicado isoladamente, converte o Incondicional em um conceito limite e não o permite ir além da simples forma autônoma. Aquilo que um destes métodos não é capaz de realizar isoladamente, se torna possível na união de ambos os métodos.

2.7. A Teonomia na História

Para dar mais clareza a essa importante questão e, ainda, para indicar que ela não é apenas uma questão meramente teórica e sim uma situação espiritual que delinea a história cultural da humanidade, Tillich recorre à tensão presente nas manifestações autônomas e heterônomas ocorridas na história. Ele denomina “teônoma” à situação espiritual ocorrida na história em que todas as formas da vida espiritual se revelam como uma expressão do incondicionalmente real; períodos da história em que as leis não se limitaram em expressar apenas aquilo que eram por si mesmas, mas expressaram aquilo que ia para além delas, transpassando-as. Tillich cita determinados períodos da Idade Média como exemplo desta situação espiritual teônoma. Entretanto, na tentativa de preservar e perpetuar o sentido adequado que estas leis adquiriram neste período teônomo e de mantê-las por meio de uma autoridade imposta de fora para dentro, elas acabam se tornando vazias e, com isso, perdem o espírito teônomo original e se tornam em uma *heteronomia*. A heteronomia, portanto, surge sempre como o resultado de uma religião que perdeu a Deus e se tornou em apenas uma “religião” criticamente estruturada e organizada, porém, vazia do incondicionalmente real. Dentro deste quadro, cria-se o ambiente favorável para o surgimento da *autonomia* em oposição à heteronomia. E isso se dá de forma simples: a heteronomia da religião que perdeu a Deus procura sujeitar todas as coisas à cultura de sua heteronomia e rejeitando unilateralmente qualquer oposição a ela, tornando-se, desta forma, em uma autonomia. A partir do momento que a religião se torna autônoma em relação a Deus, produz-se uma autonomia da cultura em justificada oposição à religião.

Considerando que a forma paradoxal da religião teônoma se esvaziou do seu sentido incondicionado, a forma lógica da cultura autônoma se vê no direito de contradizê-la e vencê-la. Essa vitória das formas lógicas autônomas ocorre, não somente na esfera lógica, mas também na estética, na legal e na ética. Ela é resultado de uma visão clara das formas objetivas das coisas,

como em uma disciplina científica exata que visa um controle técnico-racional do mundo. Porém, essa vitória da autonomia não se sustenta, pois a forma autônoma é lei e a lei, isto é, a forma lógica revestida de validade incondicionada destrói a vida, por isso, todo período de autonomia entra necessariamente em colapso. Mas, a qualquer tempo desse período de autonomia, ver-se-á, pontualmente, o surgimento de grandes criações culturais, como resultado de uma irrupção do Incondicional atravessando e superando todas as formas autônomas, não como uma nova lei, pois o Incondicional não cumpre a lei, mas como *graça*. Dessa forma, a história cultural vai se realizando neste conflito entre a teonomia e a autonomia. Nessa sequência de atualizações das possibilidades espirituais vai se delineando a filosofia da história, não apenas como cortes transversais de momentos históricos concretos, mas também como um desenvolvimento longitudinal da história. Conforme E. R. Mueller,

Para Tillich, esta sua condição psico-emocional está na origem de algumas de suas percepções acerca da interpretação da história: a preferência que ele dá a uma perspectiva linear-evolutiva da história, em contraste com as perspectivas cíclicas do helenismo; a percepção constante de princípios em forte tensão interna, e cujo conflito molda basicamente o conteúdo da história; sua compreensão dinâmica de verdade, segundo a qual ela própria se situa neste campo de tensão.⁹³

A teonomia triunfa sempre que se apresenta como a irrupção viva do Incondicional, quando o paradoxo conserva seu caráter paradoxal e quando se livra de toda formalidade exigida pela autonomia.

Percebe-se claramente o processo que Tillich apresenta em relação à condição espiritual, numa relação entre a religião e a cultura, determinando a história cultural da humanidade. Primeiro se visualiza um condição teônoma, onde o sentido incondicionado está presente na compreensão das coisas. Mas, na tentativa de preservar essa teonomia, a religião tenta aprisionar o sentido incondicionado teônimo de forma autoritária, com isso perde a Deus e se esvazia do sentido incondicionado e se converte em uma heteronomia. Como heteronomia, a religião que perdeu seu sentido incondicionado, procura defender e fazer valer sua cultura heterônoma e assim se torna autônoma em relação a Deus. Aqui surge o conflito entre a religião e a cultura. As formas culturais autônomas resistem à autonomia da religião e isto é justificável. Por isso,

⁹³ MUELLER, Enio. R. Paul Tillich: Vida e Obra. In: **Fronteiras e Interfaces – O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar**. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 12.

somente por meio da situação espiritual teônoma o conflito se resolve. E é isso que Tillich procura deixar claro. Nem a heteronomia, nem a autonomia religiosa são capazes de superar o conflito com a autonomia da cultura. O tema da história cultural, portanto, é esse conflito entre a teonomia a autonomia. Se nessa luta ocorre a vitória da autonomia, a religião perde Deus e se vê esvaziada de seu sentido incondicionalmente real e, então, prevalece o conceito da religião sobre a religião e ela se torna em apenas uma *filosofia*; se ocorre a vitória da teonomia, a religião se vê alicerçada no seu verdadeiro fundamento, o Incondicional, e preserva a sua realidade vital e se torna uma *filosofia da religião*. Nas palavras de Tillich,

Pode ser *filosofia* somente porque o desenvolvimento autônomo lhe tem proporcionado formas. Porém, pode ser filosofia *da religião* somente quando uma teonomia lhe outorga sentido, raízes no Incondicional. Mas isso apenas acontece se suprimido o domínio deste conceito que constitui um símbolo característico do período autônomo, que tem dado as costas a Deus, a saber, o conceito de religião. Tal coisa apenas acontece se a filosofia da religião percebe que Deus, e não a religião, é o princípio e o fim, o centro de todas as coisas. Pode acontecer somente se der conta que toda religião e toda filosofia da religião se torna impossível quando abandona este fundamento: *Impossibile est, sine deo, discere deum*. A Deus se conhece apenas mediante Deus.⁹⁴

A última parte dessa citação (*A Deus se conhece apenas mediante Deus*) é representativa no pensamento de Tillich, sobretudo como subsídio para a compreensão de sua concepção ontológica de Deus que se fará presente em toda sua teologia subsequente. Aqui, ele trata de um ponto sobretudo importante para a discussão sobre a relação entre religião e seu conceito: se a religião tem Deus como elemento central, a filosofia da religião não pode omiti-lo na busca de um conceito. Não haverá religião e nem filosofia da religião se Deus for removido do centro e deixar de ser seu fundamento. Para Tillich, a religião começa em Deus, caminha por Deus e termina em Deus. Pois “*Deus é o pressuposto da questão de Deus: eis aí a resposta ontológica ao problema da filosofia da religião. Deus jamais será alcançado se for objeto da busca e não sua base.*”⁹⁵ Mas, que Deus é esse? Como é a concepção de Tillich com respeito a Deus? É o Deus bíblico ou o Deus dos filósofos? Sobre isso, cabe o esclarecimento de R. S. Josgrilberg:

É o Deus de Abraão, Isaque e Jacó o Deus dos filósofos e sábios? Tillich não aceita a oposição pascaliana do Deus da Bíblia e o deus dos filósofos. Um é necessário, como experiência, para o entendimento do outro. De fato, ele critica

⁹⁴ TILLICH, Paul. A superação do conceito de religião na filosofia da religião. In: **Filosofía de la religión**. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 152.

⁹⁵ TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 50.

a ontologia ingênua pressuposta pela maior parte dos biblicistas, tanto quanto a ontologia dogmática da metafísica tradicional, por não compreenderem a correlação de um com o outro na experiência concreta. Para Tillich a ontologia é parte fundamental de uma teologia sistemática. A teologia sistemática pressupõe uma ontologia para se estruturar.⁹⁶

Mais tarde, quando Tillich inicia o capítulo *Ser e Deus* de sua *Teologia Sistemática*, com a afirmação de que “*A questão teológica básica é a questão de Deus. Deus é a resposta à questão implícita no ser.*”⁹⁷, ele já abre o caminho para uma concepção ontológica de Deus. De acordo com Josgrilberg, “*A recepção da revelação de Deus é preparada por fundamentos ontológicos e históricos.*”⁹⁸ Ou seja, para Tillich, a questão da recepção de Deus é uma questão ontológica. Mas, qual é a questão ontológica? Ele mesmo nos esclarece em sua *Teologia Sistemática*: “*A questão ontológica é a seguinte: o que é o ser em si? O que é aquilo que não é um ser particular ou um grupo de seres, nem algo concreto ou abstrato, mas aquilo em que sempre pensamos implicitamente e, às vezes, até explicitamente, quando dizemos que algo é? A filosofia levanta a questão do ser como ser.*”⁹⁹. Para R. S. Josgrilberg,

A ontologia desemboca no mistério do ser. O ser-em-si mesmo é a pergunta ontológica central. Todos os conceitos que implicam a pergunta por Deus são de fundo ontológico: o Ser, o Ser-em-si (being-itself), o Fundamento do Ser (ground of being) e preocupação última (ultimate concern) e mesmo ‘Deus’. Todos estes conceitos nascem e recebem conteúdo a partir da experiência ontológica.¹⁰⁰

Portanto, para Tillich, Deus é o ser-em-si. “*Ele [Deus] é o ser-em-si para além de essência e existência.*”¹⁰¹. Ou ainda, na definição de R. S. Josgrilberg,

Deus não é um ser. Nem um ser acima dos outros seres. Deus não está sujeito a categorias. Como ser-em-si só pode ser referido simbolicamente. O símbolo não é uma categoria. É um sentido cujas raízes vêm do mistério e se manifesta em

⁹⁶ JOSGRILBERG, Rui. S. Ser e Deus – Como Deus é recebido, por revelação, em nossa experiência? In: **Paul Tillich: Trinta anos depois. Estudos da religião 10**. São Bernardo do Campo: Editora IMS - EDINS, 1995, p. 55.

⁹⁷ TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 173.

⁹⁸ JOSGRILBERG, Rui. S. Ser e Deus – Como Deus é recebido, por revelação, em nossa experiência? In: **Paul Tillich: Trinta anos depois. Estudos da religião 10**. São Bernardo do Campo: Editora IMS - EDINS, 1995, p. 56.

⁹⁹ TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 173.

¹⁰⁰ JOSGRILBERG, Rui. S. Ser e Deus – Como Deus é recebido, por revelação, em nossa experiência? In: **Paul Tillich: Trinta anos depois. Estudos da religião 10**. São Bernardo do Campo: Editora IMS - EDINS, 1995, p. 59.

¹⁰¹ TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 213.

alguma forma finita, forma esta que participa da realidade que a transcende absolutamente.¹⁰²

Finalizando, embora num primeiro momento a citação (*A Deus se conhece apenas mediante Deus*) pareça denotar apenas uma simples expressão de fé pessoal, percebe-se, na verdade, que Tillich retorna ao tema da relação entre a religião e a busca pelo seu conceito. Pois se por um lado Deus, como elemento central da religião, é concebido ontologicamente, do outro cabe à filosofia tratar dessa matéria. Ou seja, os elementos e as categorias ontológicas através das quais a religião se expressa é disciplina da filosofia da religião. Ele afirma: “*Mas a religião só pode se expressar através das categorias e dos elementos ontológicos com os quais lida a filosofia, e a filosofia só pode descobrir a estrutura do ser na medida em que o ser-em-si se manifesta em uma experiência existencial.*”¹⁰³

¹⁰² JOSGRILBERG, Rui. S. Ser e Deus – Como Deus é recebido, por revelação, em nossa experiência? In: **Paul Tillich: Trinta anos depois. Estudos da religião 10**. São Bernardo do Campo: Editora IMS - EDINS, 1995, p. 62.

¹⁰³ TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 237.

CAPÍTULO 3 - A RELIGIÃO E A FILOSOFIA DA RELIGIÃO

3.1. A tensão entre a religião e a filosofia da religião

Aqui chegamos ao ponto crucial de todo o conflito entre a religião e seu conceito ou entre a religião e a filosofia da religião. No seu texto *A filosofia da religião*¹⁰⁴, de 1925, Tillich afirma: “O tema da filosofia da religião é a religião.”¹⁰⁵. A filosofia da religião, portanto, tem por objetivo de estudo a religião. Embora a aparência óbvia dessa afirmação, ela está no cerne do conflito que Tillich procura equacionar, pois nessa afirmação estão embutidos dois acentos importantíssimos. O primeiro refere-se à necessária e conflituosa objetivação da religião por parte da filosofia da religião; e a segunda diz respeito à importância da correta concepção do conceito de religião por parte da filosofia da religião. Se a compreensão da religião não for devidamente abrangente e clara, isso acarretará uma filosofia da religião também limitada e com desvios por não apreender plenamente o seu tema. Se isso ocorrer, a filosofia da religião encontrará dificuldades em lograr sucesso na sua busca por um lugar próprio no sistema das ciências. No interior destas duas questões conceituais reside a problemática que circunda a relação existente entre a filosofia da religião e a religião que Tillich procura resolver.

Para o estudo daquilo que é o seu tema: a religião, a filosofia da religião precisa convertê-la em seu objeto. E isso é um grande problema. Pois a religião não aceita ser objeto da filosofia da religião. Ela rejeita todo e qualquer tipo de estruturação formal por parte da filosofia da religião. Pois se a religião se converte em um objeto, ela abre mão daquilo que a fundamenta: o Incondicional. A religião resiste em converter-se em um simples tema e ser abordada apenas como objeto da filosofia da religião. Se por um lado a filosofia da religião, para realizar a tarefa que lhe cabe, procura tratar a religião em termos gerais, subordinando-a a toda uma série de ações espirituais e criações culturais com conteúdos tratados na generalidade; a religião, por sua vez, rejeita se enquadrar numa estrutura conceitual generalizadora, de ser tratada meramente como

¹⁰⁴ Cabe ressaltar que, nesse texto, Tillich coloca a filosofia da religião em primeiro plano e como tema principal e não mais a teologia.

¹⁰⁵ TILLICH, Paul. A filosofia da religião. In: **Filosofía de la religión**. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 9.

uma disciplina da filosofia da religião. A resistência da religião está em ser moldada em uma forma genérica e ser violada na sua essência mais profunda que é o seu conteúdo incondicionado.

Aqui nasce o grande conflito que Tillich precisa resolver para encontrar o lugar da teologia no Sistema das Ciências e removê-la da sua condição defensiva. Ele afirma: “*Se a filosofia da religião não recebe e aceita o caráter revelado que a religião preconiza, seu objeto lhe escapa e não está mais falando de uma religião genuína; por outro lado, se aceita a revelação, ela se converte em teologia*”.¹⁰⁶ O desafio está em conciliar e manter vivos os dois polos envolvidos nesta questão, pois se a filosofia da religião abrir mão dos conceitos transcendentess essenciais e inalienáveis de toda religião, ela anula a religião e o seu tema se perde, deixando de ser a religião genuína; por outro lado, se a filosofia da religião acata os conceitos fundamentais da religião, tais como “revelação”, “redenção” e “justificação”, ela própria se destrói e torna a si mesma nula e vazia pois perde a sua identidade, tornando-se uma teologia. A filosofia da religião, portanto, fica impedida de trilhar por esses dois caminhos.

Ficando a filosofia da religião incapaz de determinar as fronteiras entre a religião e as demais disciplinas de sua investigação, essa situação torna possível à religião estender suas pretensões sobre todas as demais disciplinas e a filosofia da religião não teria como se defender disso. Se ela permitir que isso aconteça, ela se verá obrigada em se dissolver não somente a si, mas a filosofia como um todo. A religião não visa a religião pela religião, a religião em si mesma; o *télos* da religião está em valores como a revelação, a redenção, a salvação e a justificação. E essas ideias são manifestadamente opostas ao conceito de “religião”. Pois a revelação se refere a uma ação divina e “religião” a uma ação humana. Para Tillich, “*quanto mais forte, pura e original for a religião, com maior ênfase reclamará ser excluída de toda estrutura conceitual generalizadora*.”¹⁰⁷ E são estes valores que dão força, pureza e originalidade à religião. Percebe-se aqui que Tillich aponta não apenas para uma rejeição, mas, sobretudo, para uma inversão de sentido, uma verdadeira oposição, ou seja, quanto mais forte, pura e original forem os conteúdos revelatórios da religião, maior será a sua resistência a ser reduzida a um

¹⁰⁶ TILLICH, Paul. A filosofia da religião. In: **Filosofía de la religión**. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 10.

¹⁰⁷ TILLICH, Paul. A filosofia da religião. In: **Filosofía de la religión**. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 9.

objeto da filosofia da religião. Sob esta ótica, a religião e a filosofia da religião seguem caminhos inversos. Se uma é fortalecida, a outra enfraquece.

3.2. A revelação e sua oposição à filosofia da religião

No conflito existente entre a religião e seu conceito, Tillich coloca a noção de revelação como nuclear nesta questão. Como visto, a revelação não apenas resiste em vestir as roupagens que a filosofia da religião pretende lhe dar, mas, principalmente, a revelação caminha em sentido contrário, em uma verdadeira oposição, em uma luta contra sua generalização. Ele afirma categoricamente que o conceito de “revelação” é manifestadamente oposto ao conceito de “religião”. Nesse momento, cabe ressaltar a dualidade com que Tillich, apresenta a palavra religião. Ele usa aspas para diferenciar a “religião” (com aspas) da religião (sem aspas). Claramente, Tillich aponta para uma diferença entre uma religião verdadeira, genuína, pura e absoluta de um lado e uma “religião” não autêntica e relativa de outro. Uma religião geradora e uma religião gerada. Para ele, a palavra “religião” *“subordina toda uma série de ações espirituais e criações culturais sobre um conceito geral ... tem a ver com fatos meramente relativos, sempre recorrentes e nunca exclusivos”*¹⁰⁸. Por outro lado, a religião genuína é fundamentada pelo conceito de revelação e este está relacionado a um evento único, singular e exclusivo, que tem origem transcendente e cujos efeitos são transformadores da realidade. Os conceitos de “religião” e de revelação são opostos porque o primeiro se refere a uma ação humana enquanto o segundo se refere a uma ação divina; o primeiro tem conteúdo de exterioridade e o segundo de interioridade; o primeiro é imanente e o segundo é transcendente; o primeiro tem a ver com a cultura e o segundo vai para além da cultura. A “religião”, enquanto evento apenas meramente cultural, pode ser perfeitamente enquadrada como tema da filosofia da religião, pois não resistirá a uma concepção generalizadora. Porém, nesse caso, a filosofia da religião não estará tratando de uma religião genuína. Diante disso, fica claro que, para Tillich, o elemento que dá legitimidade e validade à religião é seu conteúdo incondicionado manifesto pela revelação. Uma “religião” que não contempla a revelação fica limitada à cultura.

¹⁰⁸ TILLICH, Paul. A filosofia da religião. In: **Filosofía de la religión**. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 9.

Cabe ressaltar que a pretensão da revelação, enquanto elemento incondicionado e originário da religião é exatamente esta. Ela pretende se autoproclamar como a verdade que fundamenta todo conhecimento da verdade. Ela pretende substituir a filosofia da religião por uma teologia do conhecimento que agregue a si mesma uma teologia da arte, da lei, da comunidade, ou seja, que abarque todos os campos de investigação da filosofia da religião. A revelação busca sua universalidade. Sendo a irrupção do incondicionado no mundo condicionado, ela não pode deixar que a condicionem e a tornem uma esfera ao lado de outras esferas no mundo, pois com isso perderia sua perspectiva incondicionada. Admitir uma realidade condicionada de igual valor representaria abrir mão da sua própria incondicionalidade. A revelação não aceita ser colocada ao lado da cultura. A universalidade da revelação constitui, portanto, o maior problema para a filosofia da religião.

Cabe, porém, considerar que, para Tillich, a oposição existente entre a revelação e a “religião” não se trata de um confronto entre a revelação e a razão. Para Tillich, a razão não é oposta à revelação. A razão requer a revelação, pergunta por ela, e a revelação significa a reintegração da razão; a revelação plenifica a razão. A revelação inclui elementos cognitivos. Ela não dissolve o mistério em conhecimento. Ela, ao contrário, manifesta o mistério para o conhecimento humano, sem esgotá-lo. Não é um absurdo lógico, isto é, combinações absurdas de palavras a serem aceitas como “sentido divino” num ato de autodestruição intelectual. Ela é conhecimento de Deus dado por formas analógicas e simbólicas. Ela reivindica trazer à luz uma verdade que é segura e incondicionada e criar uma união completa com aquilo que por ela é manifesto. Por isso, a revelação é conhecimento receptivo. Não podendo ser real sem este aspecto receptivo e sem que algo lhe seja dado, ou seja, ela é um evento subjetivo e objetivo em estrita interdependência. A revelação é, portanto, um evento existencial, ela se dá na existência humana. O meio pelo qual ela é alcançada é a experiência. É um evento concreto que, no nível da racionalidade, será expresso em termos contraditórios. Mas, a revelação ainda que aponte para o absoluto, não proporciona uma ética, uma doutrina e um ideal absoluto de vida pessoal e comunitária.

A revelação é a origem de toda manifestação genuinamente religiosa na cultura. A filosofia da religião não pode prescindir desta premissa. Abrir mão disto é deixar de tratar da religião sem considerar a sua essência e a sua verdade. Este entendimento da importância da

revelação para a conceituação da religião ficou muito bem definida, mais tarde, em sua *Teologia Sistemática* quando Tillich apresenta seu conceito de profundidade da razão. Ali ele afirma que “a revelação é a manifestação da profundidade da razão e do fundamento do ser”¹⁰⁹. Portanto, para entender o conceito de revelação, é necessário compreender a profundidade da razão. A profundidade da razão é a manifestação racional de algo que não é racional; é algo que precede a razão. A estrutura subjetiva e objetiva da razão aponta para aquilo que aparece em suas estruturas; a profundidade da razão, porém, aponta para algo que é *a priori*, aponta para aquilo que precede a estrutura da razão. Ela aponta para o “ser-em-si” que se manifesta no *logos* do ser, aponta para o fundamento ou o abismo ou, ainda, para a potencialidade infinita de ser e de sentido. No âmbito cognitivo, a profundidade da razão aponta para a “verdade-em-si”. No âmbito estético, a profundidade da razão aponta para a “beleza-em-si”. No âmbito legal, a profundidade da razão aponta para a “justiça-em-si”. No âmbito comunitário, a profundidade da razão aponta para o “amor-em-si”. Tillich ainda destaca que tudo aquilo que precede a razão tem caráter metafórico e só se manifesta racionalmente de forma simbólica. Pois se fossem expressos na linguagem comum e utilizados em seu sentido próprio, pertenceriam à estrutura subjetiva e objetiva da razão e não a precederiam, perderiam seu conteúdo de profundidade. Neste contexto, Tillich apresenta duas funções da mente humana que são explicados pela profundidade da razão: o mito e o culto. Dessa forma, Tillich procura deixar claro que as manifestações culturais relativas à religião, aqui apresentadas como o mito e o culto, são oriundas da revelação e possuem conteúdos de profundidade e de sentido, pois não são gerados pela estrutura subjetiva e objetiva da razão, mas, ao contrário, precedem a ela. A religião, portanto, nas suas manifestações exteriores, no mito e no culto, tem origem naquilo que está para além da razão. Conceituar a religião sem considerar esta sua origem que vai para além da razão é torná-la sem vida e subtrair a sua essência. O sentido da religião genuína, portanto, é do interior para o exterior como dimensão de profundidade. Ela parte daquilo que é anterior à razão e, sem anular a razão, se manifesta de forma metafórica no mito e no culto, ou seja, na cultura. A linguagem da religião, por isso, precisa necessariamente ser simbólica, pois se ela for manifesta de forma formal e racional ela perde o seu conteúdo de profundidade e sua incondicionalidade e deixa de ser *a priori* tornando-se condicionada.

¹⁰⁹ TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 130.

Em Tillich, portanto, o mito deixa de ser ciência primitiva, e o culto deixa de ser moralidade primitiva. Seu conteúdo revela elementos que transcendem tanto a ciência como a moralidade, expressando elementos de infinitude. A religião deixa de ser compreendida como um conjunto de crenças, um sistema de práticas sociais relativas ligadas ao sagrado, manifestações recorrentes vinculadas a acontecimentos e instituições de uma determinada ordenação social, um mero produto da subjetividade humana e passa a ter origem no Incondicional que lhe concede validade, substância e sentido.

Outro momento em que Tillich apresenta a mesma definição sobre o tema, porém por caminho diferente, é quando apresenta seu conceito de fé. Para ele, “*fé é o estado em que se é possuído por algo que nos toca incondicionalmente*”¹¹⁰, e acrescenta:

Fé como estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente, é um ato da pessoa como um todo. Ele se realiza no centro da vida pessoal e todos os elementos desta, dele participam. Fé é o ato mais íntimo e global do espírito humano. Ela não é um processo que se dá numa seção parcial da pessoa, nem uma função especial da vivência humana. Todas as funções do homem estão conjugadas no ato de fé. A fé não é apenas a soma das funções individuais. Ela ultrapassa cada uma das áreas da vida humana ao mesmo tempo em que se faz sentir em cada uma delas. Uma vez que a fé é um ato da pessoa toda, ela participa da dinâmica da vida pessoal.¹¹¹

Aqui, Tillich esclarece o caráter único, singular e exclusivo da revelação que se dá no ato de fé; sobretudo o seu efeito transformador da realidade. Mas é sobre a importância do direcionamento ao verdadeiramente incondicionado que deve ser ressaltado, pois se a fé for desviada do Incondicional e for colocada naquilo que é condicionado, ela se torna uma fé idólatra. Sobre as consequências danosas decorrentes deste desvio, Tillich alerta: “*Pois esta é a diferença entre a fé verdadeira e a fé falsa: Na fé verdadeira a preocupação é incondicional, é o estar tomado pelo que é verdadeiramente incondicional; a fé idólatra, em contraste, eleva coisas passageiras e finitas à categoria de incondicionais. Esta adulteração leva fatalmente à ‘frustração existencial’ que solapa as bases da existência humana.*”¹¹². Como se vê, para Tillich, a remoção do Incondicional da posição central e sua transferência para uma posição periférica

¹¹⁰ TILLICH, Paul. **Dinâmica da Fé**. São Leopoldo: Sinodal. 1985, p. 7.

¹¹¹ TILLICH, Paul. **Dinâmica da Fé**. São Leopoldo: Sinodal. 1985, p. 7 e 8.

¹¹² TILLICH, Paul. **Dinâmica da Fé**. São Leopoldo: Sinodal. 1985, p. 12.

não só leva à perda da essência da religião como também à destruição da pessoa.¹¹³ Portanto, a importância do conteúdo Incondicional da revelação para a religião vai para além de ser apenas um problema conceitual para a filosofia da religião. Tendo em vista que,

Quando falamos do Incondicional não falamos de um ser-objeto, mas daquilo que é primordial, anterior a toda forma, anterior mesmo à existência. A linguagem de referência a ele, não podendo prescindir de alguma forma de objetivação, só poderá ser paradoxal. Por exemplo, quando dizemos que ‘Deus é’ isso significa, formalmente, atribuir existência a Deus, coloca-lo lado a lado com tudo que existe. Formalmente, não há como escapar a isto. Devemos é estar conscientes de que, segundo a substância profunda (*Gehalt*) isto não é assim. O paradoxo, então, é o para-além-de-toda-objetivação.¹¹⁴

Esta forma de compreender o Incondicional, na visão de Tillich, permite evitar que o Incondicional perca sua própria realidade e supere tanto o deísmo, onde Deus se torna correlato ao mundo, quando o panteísmo, onde Deus se confunde com o mundo. Assim, o Incondicional deixa de representar um valor dentro de um sistema de valores, ele representa aquilo que dá valor aos valores.

Cabe lembrar que, para Tillich, a religião não almeja a religião pela religião, a religião em si mesma, uma religião absoluta. A religião visa valores vitais. Ela deseja aquilo que é incondicionalmente real, ela busca a Deus. Para ele, religião verdadeira é aquela em que Deus se dá e a não autêntica é aquela em que ele não é encontrado. O problema escondido por detrás do conceito de religião está em reconhecer esta diferença, pois o conceito de religião tende a nivelar o divino e o humano trazendo-os para um mesmo plano. A oposição àquilo que é meramente “religioso” é uma qualidade de uma “religião viva”. Não há, porém, como lidar com o absoluto sem passar pelo relativo no conceito de religião. Toda religião, após conceituada, torna-se relativa, pois passa a ser uma objetivação do Incondicional, mesmo que este seja apresentado como revelação divina. A religião só poderá ser absoluta na medida em que for revelação que contém o mistério. Quanto ao conteúdo de mistério da revelação, Tillich esclarece mais tarde em sua *Teologia Sistemática*:

...um mistério, algo que perderia sua própria natureza se perdesse seu caráter misterioso. ‘Mistério’, neste sentido próprio, é derivado de *muein*, ‘fechar os

¹¹³ TILLICH, Paul. **Dinâmica da Fé**. São Leopoldo: Sinodal. 1985, p 13.

¹¹⁴ MUELLER, Enio. R. Entre a Religião e seu Conceito: Questões Fundamentais da Filosofia da Religião em Paul Tillich nos Anos 20. **NUMEN**. Juiz de Fora, v. 9, n. 1, p. 19 e 20.

olhos' ou 'fechar a boca'. Para alcançar um conhecimento comum, é necessário abrir os olhos para apreender o objeto e abrir a boca para se comunicar com outras pessoas e pôr à prova as próprias percepções. Um mistério genuíno, contudo, é experimentado em uma postura que contradiz a atitude de cognição comum. Os olhos são 'fechados', porque o verdadeiro mistério transcende o ato de ver, de confrontar-se com objetos cujas estruturas e relações se apresentam a um 'sujeito' para que conheça. O mistério caracteriza uma dimensão que 'precede' a relação sujeito-objeto. A mesma dimensão é indicada no 'fechar a boca'. É impossível expressar a experiência do mistério em linguagem comum, porque esta linguagem nasceu do esquema sujeito-objeto e está presa a ele. Se o objeto é expresso na linguagem comum, ele necessariamente é compreendido de forma equivocada, reduzido a outra dimensão, profanado. Por essa razão, a violação do conteúdo dos cultos de mistério era uma blasfêmia que tinha que ser expiada com a morte. Tudo que é essencialmente misterioso não pode perder seu caráter de mistério, mesmo quando é revelado. De outra forma, ser-nos-ia revelado algo que só aparentemente era mistério e não aquilo que é essencialmente mistério. Mas não é um oxímoro falar de revelação de algo que permanece um mistério em sua própria revelação? É exatamente este aparente paradoxo que é firmado pela religião e teologia.¹¹⁵

A revelação, enquanto portadora e mantenedora do mistério, é a essência e o critério de toda religião verdadeira. A qualidade do invisível e do indizível contida na revelação é que torna a religião pura e, por outro lado, torna-a capaz de resistir às molduras e às formas condicionadas.

3.3. O caminho da Síntese

Posto o conflito, ou melhor, o caminho de mão dupla no qual de trilham em um sentido a religião e no sentido contrário a filosofia da religião, surge a inevitável pergunta: como resolver este problema? Qual metodologia pode ser empregada para equacionar este dilema? Cabe lembrar, que o propósito de Tillich é identificar o lugar da filosofia da religião e da teologia no sistema de ciências. Mas se permanece mantida a contradição, como tornar sua tarefa possível?

Uma possível solução seria a delimitação de fronteiras entre a filosofia da religião e doutrina da revelação. Definir o ambiente em que cada uma pode atuar, estabelecer o tema e os conteúdos sobre os quais cada uma teria o direito. Para Tillich, entretanto, a solução para esta contraposição não passa por uma demarcação estrita de limites de cada uma, pois logo surge a questão sobre quem define estes limites e ambos os lados reivindicam este direito. Além disso, a

¹¹⁵ TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 121.

demarcação de limites causaria uma possível ruptura entre ambas, deixando-as uma ao lado da outra e a solução se veria falseada. Como aponta Enio R. Mueller: *“fazer da religião um objeto ao lado de outros é justamente falseá-la no que ela tem de mais essencial. Tanto Deus como a religião têm pretensões universais e absolutas, poderíamos dizer. Reduzi-los a uma coisa entre outras seria cometer um erro fatal no próprio ponto de partida.”*¹¹⁶ Com o estabelecimento de limites e, conseqüentemente, com o posicionamento da religião ombro a ombro com a filosofia da religião em nada alteraria a resistência da religião em ser condicionada; permaneceria sua luta por sua universalidade.

Mas, então, qual procedimento adotar? Tillich aponta para o caminho da síntese como o único caminho possível para a superação interna da antítese. Ele sinaliza para a busca de um ponto no qual ambos são um e, a partir deste ponto, propõe construir uma solução sintética da antítese, pois, *“somente a solução sintética é genuína e legítima”*¹¹⁷. Segundo ele: *“há um ponto na doutrina da revelação e na filosofia em que ambas são uma mesma coisa. A tarefa decisiva da filosofia da religião é encontrar este ponto e, a partir dele, construir uma solução sintética.”*¹¹⁸ O cuidado maior necessário, porém, a ser tomado, e que Tillich tanto esmera em destacar, é de que este ponto de partida preserve o caráter incondicionado da religião, ou seja, que ele se posicione de tal modo a evitar que a religião seja tratada como algo condicionado e subtraída de sua incondicionalidade original. Pois se a religião é constituída na sua origem pela irrupção do Incondicional, ela passa a ser portadora do Incondicional e, conseqüentemente, torna-se o resultado daquilo que o Incondicional lhe agrega como elemento transformador da realidade. Por outro lado, este ponto não pode se situar de modo que a filosofia da religião se veja obrigada a acatar os conteúdos irracionais da revelação e perca sua identidade como ciência cultural e se anule em relação à sua função teórica. Ele afirma:

Se a revelação é a irrupção do incondicional no mundo do condicionado, ela não pode deixar que se a condicione, convertendo-se uma esfera ao lado de outras esferas, a religião ao lado da cultura... não pode admitir que exista uma

¹¹⁶ MUELLER, Enio. R. O Sistema Teológico. In: **Fronteiras e Interfaces – O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar**. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 68.

¹¹⁷ TILlich, Paul. A filosofia da religião. In: **Filosofía de la religión**. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p 12.

¹¹⁸ TILlich, Paul. A filosofia da religião. In: **Filosofía de la religión**. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p 12.

perspectiva condicionada de igual valor, junto a sua própria perspectiva incondicionada. Pois equivaleria a anular sua própria incondicionalidade.¹¹⁹

Enfim, para ele, a necessidade de encontrar este ponto em comum é uma tarefa decisiva e crucial.

Tillich qualifica o Incondicional sempre em duplo sentido. Ele é fundamento, mas é também abismo. Enquanto fundamento, o Incondicional aparece como elemento fundante da religião genuína. Ele é ponto de partida, o alicerce sobre o qual a religião é edificada, ainda que não seja perceptível, dada a sua participação no mistério e por seu conteúdo irracional, torna-se a base de sustentação para aquilo que é condicionado. Tillich esclarece que o conteúdo de fundamento da revelação, embora alicerce e chão, não deve ser abordado desde “baixo”, a partir da posição do ser humano em direção à revelação, mas desde “cima”, contemplando a origem divina da revelação. A revelação tem seu fundamento, sua origem, naquilo que é sagrado, em Deus. Quando se fala do fundamento da revelação, não se está tratando de sua “causa” no sentido categorial da palavra. O fundamento oscila entre causa e substância, e transcende a ambas. Indica que o fundamento da revelação não é nem uma causa que se mantém à distância do efeito revelador, nem uma substância que se derrama no efeito. Antes, é o mistério que aparece na revelação e permanece um mistério em sua aparição. O fundamento da revelação, portanto, é o “fundamento do ser” manifesto na existência.¹²⁰ E estas manifestações reveladoras relacionadas ao fundamento do ser, inevitavelmente, somente são expressas em termos de ações finitas que têm origem em Deus e que transformam o curso dos eventos finitos. A revelação só pode ser concebida em categorias pessoais por aqueles que recebem, isto é, como uma pessoa.

Neste momento, antes de continuarmos o trabalho com uma análise que envolve o Sistema de Ciências, cabe uma reflexão a respeito dos conteúdos advindos dos textos de Tillich nos anos vinte. Há uma clara sequência nos seus escritos que estamos analisando. Nota-se que Tillich, com seu texto *Sobre a ideia de uma teologia da cultura*, de 1919, inicia com uma proposição de uma teologia da cultura. No segundo texto que analisamos, *A superação do conceito de religião na filosofia da religião*, de 1922, já aparece mais fortemente a questão

¹¹⁹ TILLICH, Paul. A filosofia da religião. In: **Filosofía de la religión**. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 10.

¹²⁰ Segundo Tillich, “a palavra religiosa que designa o que chamamos ‘fundamento do ser’ é Deus”. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 166.

relacionada com a filosofia da religião e não mais com a teologia. Mas, cabe ressaltar que, neste ensaio, embora mais voltado para a filosofia da religião, o Incondicional, que é o elemento central de todo o texto, é claramente colocado como sinônimo de Deus. No terceiro texto, *A filosofia da religião*, de 1925, Tillich se esforça na busca de uma solução para o problema do conceito da religião que evite recair em uma teologia. Fica clara sua preocupação em torno do risco que a filosofia da religião corre de se converter em uma teologia. Embora o tema da discussão seja a filosofia da religião, a teologia continua presente como uma sombra. Diante disso, surge a pergunta: Qual é o objetivo de Tillich nessa sua busca por um lugar da teologia no sistema das ciências? Onde ele deseja chegar? Por que um lugar para a teologia é importante em seu pensamento? Estas questões são difíceis de serem respondidas e não pretendemos esgotar as possíveis respostas a todas elas. Porém, gostaríamos de apresentar alguns elementos que podem contribuir para a melhor compreensão desse tema.

Paul Wiebe, na sua introdução ao *O Sistema de Ciências segundo objetos e métodos*, esclarece que, na Alemanha, a importância deste primeiro livro de Tillich foi negligenciada e não obteve a devida recepção que lhe cabia. Porém, ele ressalta que Tillich é um teólogo e este fato não pode ser menosprezado. Ele esclarece que “*Tillich não constrói seu sistema por razões puramente filosóficas. Ele é primariamente um teólogo. Sua motivação para a formulação de um esquema é buscar um lugar para a teologia na estrutura das ciências, o qual ele terá como um fundamento para o trabalho teológico.*”¹²¹ Esta colocação nos permite pensar sobre onde Tillich queria chegar com sua proposta de um sistema de ciências. Permite-nos entender que ele pretendia estabelecer um fundamento sobre o qual poderia alicerçar seu fazer teológico. O alvo, portanto, a nosso ver, é seu trabalho teológico. Acreditamos que toda sua obra vai se desenvolvendo até alcançar um ponto máximo; ela caminha direcionada para um trabalho último e primordial; e esse trabalho é de cunho teológico; é a sua *Teologia Sistemática*. Não somente Wiebe, mas alguns outros autores nos permitem entender que Tillich tinha a *Teologia Sistemática* como este objetivo principal. Enio R. Mueller, em sua apresentação da biografia de Tillich, aponta para “estágios rumo à obra maior”. Ele afirma:

¹²¹ TILLICH, Paul. **The System of the Sciences according to Objects and Methods**. London and Toronto: Associated University Presses, 1981, p. 22.

Entre 1924 e 1925... deste curto, mas significativo período datam suas preleções sobre Dogmática, publicadas na década de 80. Estas preleções, junto com o escrito de Teologia Sistemática já mencionado, de 1913, representam importantes estágios rumo à sua obra maior da maturidade, a Teologia Sistemática, publicada nos anos 50 e início dos 60.¹²²

No prefácio à nova edição portuguesa da *Teologia Sistemática*, E. R. Mueller relata que “já nos anos 1913-14 Tillich havia feito uma primeira tentativa de sistematizar seu pensamento teológico.”¹²³. Ainda sobre esse período anterior à Primeira Grande Guerra (1912 – 1914), ele continua:

Já nesse período, ele [Tillich] prepara um importante texto de Teologia Sistemática... Trata-se de textos importantes por representarem a primeira cristalização da obra maior de Tillich, a Teologia Sistemática, que será publicada no período final de sua vida.¹²⁴

Sobre isso, também nos recorda Calvani que

É bom lembrar também que o próprio Tillich declara que foi durante sua estadia em Marburg no ano de 1925, que começou a esboçar seu projeto de uma Teologia Sistemática, cujo primeiro volume só viria a lume em 1951, vinte e seis anos depois.¹²⁵

E também corrobora com isso, as primeiras palavras do próprio Tillich, ainda no prefácio de sua obra magna, a *Teologia Sistemática*, quando ele diz: “Durante um quarto de século, quis escrever uma teologia sistemática.”¹²⁶. Numa aritmética simples, veremos que isso reporta ao meio da década de vinte.

Diante de tudo isso, nosso raciocínio nos leva a acreditar que Tillich começa com uma teologia, a teologia da cultura, perpassa os caminhos da filosofia da religião e termina voltando à teologia. É como se as duas fases de sua vida, a alemã e a americana, se completassem em um círculo. Como se sua *Teologia sistemática* fosse uma continuidade de sua teologia da cultura,

¹²² MUELLER, Enio. R. Paul Tillich: Vida e Obra. In: **Fronteiras e Interfaces – O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar**. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 24 e 25.

¹²³ TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 3.

¹²⁴ MUELLER, Enio. R. Paul Tillich: Vida e Obra. In: **Fronteiras e Interfaces – O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar**. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 18.

¹²⁵ CALVANI, Carlos. E. Paul Tillich: aspectos biográficos, referenciais teóricos e desafios teológicos. In: **Paul Tillich: Trinta anos depois. Estudos da religião 10**. São Bernardo do Campo: Editora IMS - EDINS, 1995, p. 18. (Conforme **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 472).

¹²⁶ TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 19.

porém, aperfeiçoada, aos seus olhos, por elementos novos adquiridos na sua posição fronteiriça. Sobre isso nos fala Calvani:

Na Teologia Sistemática, Tillich assume tons apoloéticos, levando Cobb a afirmar que ele escreveu duas teologias da cultura. Na primeira, da fase alemã, a cultura é reveladora do Incondicional de modo positivo; na segunda, da fase americana, ela apenas revela a situação humana enquanto alienada do Incondicional. Sua revelação é da miséria humana. Ela é apenas o primeiro momento do método da correlação. A mudança é bastante evidente: a dialética entre religião e cultura que dominou o pensamento inicial de Tillich é substituída na Teologia Sistemática pela dialética mensagem-situação.¹²⁷

Embora Calvani aponte para uma mudança ocorrida entre a teologia da cultura e a teologia sistemática, não há como negar uma continuidade presente entre ambas as teologias. Essa mudança não significa que não houve alterações de rota ou de perspectiva. Pois é possível encontrar várias ideias desenvolvidas por Tillich em seu período alemão na *Teologia Sistemática*, ainda que sejam retomadas para outras finalidades ou em contextos distintos.

Não estaria Tillich confirmando, em sua própria obra, aquilo que ele defendia: a filosofia concedendo subsídios para a normatização da teologia? Em outras palavras: Tillich, o filósofo do período alemão, não estaria formando conteúdos filosóficos por meio de seu *Sistema de Ciências* e demais ensaios filosóficos escritos na década de vinte, para, mais tarde, Tillich, o teólogo do período americano, normatizar (como é devido à teologia) estes princípios fundamentais da filosofia por meio de sua *Teologia Sistemática*?

3.4. O lugar da filosofia da religião no sistema de conhecimento

Ainda em seu texto *A filosofia da religião*, de 1925, Tillich afirma que toda disciplina individual é dada por uma apresentação sistemática e deve corresponder às exigências necessárias para obter seu lugar no sistema de conhecimento. A filosofia da religião, em especial, por se tratar de uma ciência cultural e normativa, cujo tema e método estão mais intimamente relacionados, tem como primeiro problema defender seu direito de participar do sistema de conhecimento juntamente às demais ciências. Mas a questão central que se apresenta é que se não

¹²⁷ CALVANI, Carlos E. **Teologia da Arte – Espiritualidade, Igreja e Cultura a partir de Paul Tillich**. São Paulo: Fonte Editorial/Paulinas, 2010, p. 71.

houver uma determinação correta da relação da filosofia da religião com as demais ciências, será impossível a defesa do direito da filosofia da religião de participar do sistema de conhecimento. Por isso, a filosofia da religião para conquistar este direito precisa, desde o início, de uma teoria sistemática de conhecimento. Mas aqui se estabelece o ponto central do problema, posto que a filosofia da religião questiona a ciência em geral. Se por um lado o sistema de ciências é estabelecido pela concepção individual das disciplinas que o compõe, por outro lado a filosofia da religião questiona a ciência como um todo. Se o sistema de ciências como um todo é colocado em tela de juízo pela filosofia da religião, como a filosofia da religião poderá participar dele como ciência individual? Toda a teoria sistemática das ciências torna-se dependente da solução que se dará ao problema da filosofia da religião. Se o problema que envolve a filosofia da religião não for equacionado, todo o sistema de conhecimento fica comprometido. Essa reciprocidade e dependência mútua da filosofia da religião com o sistema de ciências derivam do caráter dinâmico do conhecimento, pois implica que todos os aspectos do conhecimento são dependentes da visão sistemática fundamental que se tem da natureza das coisas.

Na busca da solução para o problema que possibilitará a integração da filosofia da religião ao sistema de conhecimento, Tillich coloca três perguntas que precisam ser respondidas. Diz ele,

há três perguntas que desejamos responder. 1) Qual é a relação entre a filosofia da religião e a ciência empírica da religião? 2) Qual é o lugar da filosofia da religião no sistema das ciências culturais e normativas, particularmente em relação com a filosofia em geral e com a teologia? 3) Qual é a relação entre a filosofia da religião e a metafísica?¹²⁸

Na resposta à primeira pergunta, sobre a relação existente entre a filosofia da religião e a ciência empírica da religião, Tillich esclarece que a filosofia da religião, sendo uma das ciências culturais e normativas, estabelece uma síntese criativa e generalizadora com tudo aquilo que possa ser válido em matéria de religião. Ela procura construir sua teoria normativa com os materiais fornecidos, sobretudo, pela história das religiões, pela psicologia das religiões e pela sociologia das religiões. Estas disciplinas fornecem informações à filosofia da religião, mas com ela não se confundem, pois a filosofia da religião não pode assumir tarefas que, direta ou indiretamente, cabem a essas disciplinas. A filosofia da religião trabalha as informações fáticas

¹²⁸ TILLICH, Paul. A filosofia da religião. In: **Filosofía de la religión**. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 14.

oriundas dessas disciplinas apenas como material para a construção do seu objetivo. Ela não tem identidade em parte ou no todo com nenhuma destas ciências empíricas, pois a tarefa da filosofia da religião não consiste em considerar aquilo que a religião é, mas sim aquilo que a religião deve ser. Esta diferença é primordial. A relação dessas ciências empíricas com a filosofia da religião é subsidiária. A filosofia da religião colhe e trabalha as informações cedidas por elas para alcançar seu objetivo que é o de determinar o que a religião deve ser, que não se confunde com o objetivo dessas ciências empíricas que é de mostrar o que a religião é.

Em resposta à segunda pergunta, relativa à relação da filosofia da religião com a própria filosofia e com a teologia, Tillich esclarece que toda apresentação das ciências culturais contém três elementos e toda ciência cultural genuína se articula nesses elementos, seguindo necessariamente por este tríplice caminho na sua sistematização. São estes os elementos: Uma filosofia, uma história cultural e uma sistemática. Na filosofia se articula a esfera de sentido específico da disciplina em estudo e suas categorias. Na história cultural se dá sistematicamente o acolhimento e o ordenamento de todo material oferecido pelas ciências empíricas e na sistemática se forma o sistema normativo que se dá a partir da concepção filosófica que é formulada a partir da essência dos materiais históricos, entendidos à luz da construção teórica histórico-cultural. O caminho que se segue é: por meio da filosofia se apresenta uma função universal e essencial do espírito e das formas em que se constituem os objetos; depois, por meio da história cultural, é examinada de maneira crítica a atualização dessa função essencial nas diversas direções do desenvolvimento histórico; e, por fim, pela sistematização, oferece-se uma solução teórica própria a partir dos problemas que são trazidos a primeiro plano pela essência da coisa e pela história cultural. Para Tillich, esta tríplice relação deve ser observada também pela filosofia da religião, a saber, a filosofia da religião, a história cultural da religião e a teoria sistemática da religião, que é a teologia.

A partir deste entendimento, pode-se então determinar qual é a relação que existe entre a filosofia da religião e a teologia. A filosofia da religião se ocupa do sentido, ou seja, daquilo que tem validade em matéria de religião; das funções religiosas em geral e de todas as suas categorias. Enquanto que a teologia se ocupa da normatização e da sistematização especial daquilo que é possível obter de concreto da religião. Entre ambas, se interpõe a história cultural da religião, atuando como um elo de união e como um filtro para sua atualização, pois capta de

maneira crítica as realizações da religião na história e a conduz para uma sistematização que lhe seja apropriada. Para Tillich, portanto, a filosofia da religião e a teologia são dois elementos de uma única ciência cultural normativa da religião. Elas “*se pertencem mutuamente de modo inseparável e mantém uma interação contínua entre si e com o terceiro elemento, a história cultural da religião.*”¹²⁹ Nessa afirmativa, percebemos a síntese que Tillich propõe como resolutive ao conflito entre as partes. Afinal, há algo de normativo no estudo da religião e isso deve vir da teologia. Por outro lado, a teologia não se confunde necessariamente com a filosofia da religião, assim como não se confunde sentido e forma. Devido a esta reciprocidade e interdependência existente entre estes três elementos, Tillich alerta para que nenhum deles receba uma ênfase que o coloque em destaque em relação aos demais quando da apresentação normativa. Não é possível que se faça uma distinção hierárquica de importância entre eles. Esse acento dado a algum deles em detrimento dos outros fere a unidade necessária para sua sistematização e gera uma separação entre eles. A separação entre estes três elementos, esclarece Tillich, só se justifica com o propósito da divisão do trabalho. Pois toda teologia necessita de um pressuposto de tem origem em um conceito particular da filosofia da religião. Ela não se funda sem esta base. Por outro lado, toda filosofia da religião carece de uma concepção normativa em matéria religiosa que lhe é trazida pela teologia. Estes conhecimentos normativos advindos da teologia são a sua matéria prima. E, ainda, ambas precisam da compreensão dos elementos histórico-culturais em que se desenvolveram. Portanto, a filosofia da religião se apresentará abstrata e indistinta se desprezar a contribuição da teologia e da história cultural. Mas, se sua apresentação se der de modo completo, isto é, com a devida participação justa e equilibrada destes outros dois elementos, ser-lhe-á possível que ultrapasse os limites impostos pelo marco formal da filosofia da religião; permitindo sua introdução no sistema da ciência da religião como um todo, que representará seu ideal científico.

Mas, esse tratamento dado à teologia e à filosofia da religião não estaria considerando a religião como uma função a mais e a teologia como uma disciplina a mais entre outras? A resposta dada pelo próprio Tillich é sim. Para ele, até aqui foi deixado de lado o problema principal da filosofia da religião. É imprescindível que seja analisada a relação dela com as outras esferas de sentido, com a ciência normativa da religião e com as outras ciências culturais. Para

¹²⁹ TILLICH, Paul. A filosofia da religião. In: **Filosofía de la religión**. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 16.

isso, torna-se necessário entender a essência da religião. É necessário retomar o entendimento de religião não apenas como uma esfera específica de “o religioso” como uma parte da divisão do campo cultural. A religião e a teologia não podem ser consideradas mais uma entre as diversas funções e ciências. A religião precisa ser entendida como uma ciência cultural em geral e não como uma parte dela, como uma função a mais. Tillich insiste em afirmar que a religião não é uma *função* entre as demais, mas uma *atitude* presente em todas as funções. Se não for assim, o problema renasce com o retorno da resistência da religião em ser tratada como algo condicionado.

Por fim, é necessário obter uma resposta a respeito da relação existente entre a filosofia da religião e a metafísica. Para Tillich, a resposta desta pergunta faz parte da filosofia da religião e não pode ser respondida fora dela. Para ele, a metafísica não é uma ciência e sim uma função independente da mente e, por isso, não se trata de um problema interno de domínio científico, de como as ciências se relacionam entre si, mas sim de um problema da filosofia do espírito enquanto tal. Todos os erros em relação à metafísica estão em querer fazer dela uma ciência entre as ciências ou por cima das ciências. A metafísica não funciona como ciência e sim como uma atitude espiritual que influencia a ciência. A metafísica é sempre e necessariamente uma *atitude religiosa*, visto ser a orientação para o Incondicional na esfera teórica das funções do espírito¹³⁰. Somente concebida como sendo religiosa, a metafísica possuirá uma existência independente e se libertará de cair na categoria de pseudociência. Com isso conclui-se que uma filosofia da metafísica é impossível sem uma filosofia da religião. A metafísica, junto com a função científica e a função estética, forma o grupo das funções teóricas e universais de sentido. Sendo que na função científica os conceitos são expressos simbolicamente, cabendo à função estética expressar este seu significado. A atitude metafísica, a atitude última e incondicionada, é, portanto, aquela que determina a relação entre o estilo estético e o método científico que se apresentam em cada ato de apreensão das formas condicionadas.

¹³⁰ TILLICH, Paul. A filosofia da religião. In: **Filosofía de la religión**. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 18.

3.5. O Método da Filosofia da Religião

Respeitados os seus próprios princípios metodológicos, para Tillich, o método da filosofia da religião não é diferente do método da ciência cultural normativa em geral. Porém, a filosofia da religião guarda um problema metodológico específico que deriva do caráter peculiar de sua matéria e de sua temática. Todos os métodos que compõem a filosofia da religião provenientes da ciência das religiões, da teologia ou da metafísica, a saber, o método empírico, o sobrenatural e o especulativo são heterogêneos, isto é, têm origem externa ao seu âmbito. O método das ciências empíricas, que procura estabelecer critérios de valores objetivos determinados pela abstração de fenômenos individuais, lhe é alheio. Pois a filosofia da religião não enxerga a religião como um objeto; ela parte da noção de um conceito de essência, no âmbito do espírito. O caminho da abstração exige que se defina antecipadamente o que é religião, para só depois estabelecer se determinado fenômeno ou grupo particular se enquadram neste pré-estabelecido conceito. A essência da religião só é determinada no fim deste processo. Por este caminho não se pode chegar à essência da religião, mas apenas às formas como a religião se apresenta na vida individual ou social. A essência da religião não é obtida pela experiência, ela apenas aponta para a experiência.

Tillich pondera que, segundo o método psicológico a vida religiosa é entendida a partir da experiência religiosa individual que, por sua vez, poderá ser esclarecida e purificada mediante a compreensão da vida religiosa dos demais, este método reconhece que as realidades espirituais devem dar-se no sujeito e de maneira imediata. O método teológico deriva o conceito de religião da própria religião revelada e, portanto, verdadeira. Esse método define um conceito de religião de dentro da norma da religião e, a partir dele, determina o conceito da essência da religião. O método especulativo se propõe determinar a essência da religião no sentido inverso aos dois métodos anteriores, ou seja, partindo do objeto para o qual se dirige o ato religioso. Ele exige que tanto o objeto religioso como a ação religiosa seja levado em conta para o conceito da essência da religião.

Tillich procura um método que abarque tanto a forma (norma) quanto a substância da religião e que forneça uma descrição correta quanto à forma, mas que não prescindia do Incondicional na sua formulação. Pois a religião não é apenas uma esfera particular da cultura, ao

lado da arte, da ética, da política, da economia entre outras, mas aquela que perpassa todas elas, dando-lhes sentido e profundidade.

A religião, por meio do Incondicional, determina o curso da história cultural, por conter e conceber a substância espiritual que dá *sentido* e atualidade aos eventos culturais. “*A filosofia da religião é a ciência das funções de sentido e suas categorias. É o primeiro elemento básico de toda ciência cultural normativa.*”¹³¹ Assim, Tillich destaca a importância da filosofia no contexto das ciências culturais. Ela é o principal elemento e está na base. Ela é responsável por captar e fornecer o sentido incondicional às demais funções.

Para Tillich, portanto, a filosofia da religião é o primeiro elemento básico de toda ciência cultural normativa, sendo a ciência da função significativa religiosa e suas categorias. Segundo ele, o método para atender suas demandas se divide de duas formas; primeiramente de forma crítica na medida em que abstrai os princípios significativos da realidade significativa, a segunda de forma dialética, na medida em que inter-relaciona sistematicamente estes princípios significativos abstraídos colocando-os em uma relação coerente, unificada e necessária. Esses métodos, contudo, são a mesma coisa, pois o método crítico sempre é dialético.

O método crítico-dialético pressupõe a autonomia do espiritual em relação a qualquer objeto existente que se dá de maneira imediata; ele desenvolve as formas significativas universais, que são ao mesmo tempo funções do espírito e princípios da realidade significativa; ele separa os princípios significativos dos outros conteúdos da realidade significativa e os subordina ao princípio lógico fundamental da unidade. Mas, dessa forma, o método abarca somente a forma do sentido e deixa a substância do sentido de lado. É sobre a substância que descansam a significação última e a essencialidade, ela é o fundamento da realidade que sustem todas as formas. A unidade das formas carece totalmente de conteúdo quando não mantém relação com a substância do sentido. Conforme nos esclarece E. Higué,

A primeira tarefa é crítica, a segunda é dialética, mas na realidade elas são uma só, por isso temos que falar em método crítico-dialético. Esse método pressupõe a autonomia do espiritual ou cultural frente a toda realidade imediata: os princípios do sentido, aos quais a consciência se submete, são também os

¹³¹ TILLICH, Paul. A filosofia da religião. In: **Filosofía de la religión**. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 25.

princípios do sentido do ser. O método crítico-dialético desenvolve as formas gerais do sentido, que são ao mesmo tempo as funções do espírito e os princípios do universo de sentido. Mas o método crítico alcança apenas um elemento da consciência do sentido, a forma do sentido (Sinnform) e deixa de lado o outro elemento, o conteúdo substancial do sentido (Sinngehalt), desprezando assim o fundamento real pressuposto em todas as formas de sentido. Ora, a unidade das formas e de toda forma particular, sem a relação ao conteúdo substancial, é completamente vazia.¹³²

Existe todo tipo de tentativa de mesclar a religião com algumas outras funções, todavia, a religião não concorda em ser convertida em uma síntese das funções espirituais e deixa isso evidente ao rechaçar a paridade entre divino e humano, Espírito Santo e espírito natural, sinalizando, assim, para a diferença radical entre o sagrado e todo fenômeno cultural. Um método que não pode captar conceitos que desfazem todas as formas tais como “graça” e “revelação” é absolutamente inadequado para a religião. Portanto, o elemento crítico não deve ser único.

A crítica mais vigorosa que se faz ao método crítico vem da fenomenologia. Para Tillich, se fosse preciso escolher entre o método crítico e o método fenomenológico, sem vacilar, seria preferível a fenomenologia, pelo menos na filosofia da religião. Ele é capaz de aproximar-se do objeto verdadeiro da investigação muito mais de perto que a crítica e a dialética. A fenomenologia tem razão naqueles casos em que a essência está relacionada com o fenômeno do mesmo, ou seja, quando o fenômeno não é senão uma ilustração concreta ou exemplificação da essência; ela é a expressão de uma atitude que se volta para o mundo das aparências para concentrar-se na essência interior das coisas. Esta inversão contém um elemento místico e ascético e expressa uma metafísica estática e o desejo de alcançar a união com a realidade eterna mediante o ato, um ato de conhecimento. Entretanto, tão logo o curso fatal da história quebra a unidade e a certeza imediata, a fenomenologia perde seu significado mais profundo e não pode fazer justiça ao problema da existência. Isto significa, portanto, que em relação à história a fenomenologia carece de validade.

Tillich cita ainda o método pragmático que considera que os conceitos são construções subjetivas, como as palavras ou a ficção, que tem significado enquanto conservam sua vigência, mas carecem de realidade no sentido de ser verdade objetiva. Esse método toma plenamente em conta o caráter criativo individual da realidade viva e se opõe de maneira radical a qualquer

¹³² HIGUET, Etienne. A. Os métodos da filosofia da religião de Paul Tillich. **Revista Eletrônica Correlatio**. São Paulo, n. 20, Dezembro de 2011. p. 32.

fixação espiritual racional ou intuitiva das essências espirituais. Esse método é a renúncia, epistemologicamente formulada, a todo conhecimento. Por essa razão, o método pragmático deve ser rechaçado na filosofia da religião. A atitude crítica-dialética posiciona-se entre a situação espiritual da fenomenologia e do pragmatismo. O destino das ciências culturais e a possibilidade de uma solução dos problemas básicos da filosofia da religião dependem da extensão do método crítico como resposta às exigências da fenomenologia e do pragmatismo; porque o puro pragmatismo nos afasta totalmente da esfera da ciência do conhecimento e a pura fenomenologia é uma aplicação do conceito da norma religiosa e, portanto, é teologia e não filosofia da religião; e, ainda, o criticismo puro é uma filosofia que não percebe o caráter negativo da esfera religiosa frente à filosofia da religião e acaba por dissolver a religião naquilo que buscava compreender.

3.6. O Método Metalógico

Na sua busca pelo método ideal para vencer o conflito entre a religião e seu conceito e, ainda, introduzir a teologia no sistema de ciência, Tillich chega ao método metalógico. Este método é aquele que permite a necessária modificação do método crítico por meio do acréscimo dos métodos intuitivo e dinâmico. Tillich esclarece:

É *lógico* enquanto conserva a orientação às puras formas racionais que caracteriza o método crítico. É *metalógico* porque vai além do puro formalismo, em um duplo sentido: em primeiro lugar porque procura apreender a substância inerente às formas; em segundo lugar, enquanto estabelece normas de maneira criativa e individual.¹³³

Tillich, com este método, adota uma metodologia que ao mesmo tempo é crítica, enquanto conserva seu formalismo lógico, mas é também dialética, a partir do momento que busca apreender a substância das formas e estabelecer normas de maneira criativa e individual. Desta forma, Tillich procura se desvencilhar do puro formalismo do método crítico, concedendo-lhe a força intuitiva e criativa da substância religiosa. Na verdade, Tillich procura transformar o conflito existente entre a religião e seu conceito, a luta entre a filosofia da religião e a religião em uma tensão produtiva e dialética que se tornará o combustível para o seu método metalógico.

¹³³ TILLICH, Paul. A filosofia da religião. In: **Filosofía de la religión**. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 34.

Tillich pretende fazer do caminho de mão dupla, no qual a religião sempre se afasta de sua conceituação dada pela filosofia da religião, em um caminho de mão única, onde ambos caminhem em um mesmo sentido, movidos pela dialética interna viva de seus elementos de sentido, quais sejam: a forma e a substância. Ele esclarece:

A intuição metalógica das essências não se dirige para as coisas particulares ou suas qualidades; não se limita à forma individual, mas sim percebe as tensões e as polaridades que, para ela, constitui o elemento verdadeiramente essencial da essência. O objetivo do método metalógico é a intuição (*Schau*) da dinâmica interna na estrutura da realidade de sentido.¹³⁴

Percebe-se que Tillich dá um direcionamento às formas de sentido, não se limitando à forma particular e individual. Tudo passa pela dialética infinita existente entre a forma e a substância. A tensão entre estes dois elementos é a força motriz que dá sustentação ao método.

A cultura constrói o sentido e a religião apreende o incondicional do sentido. A cultura se relaciona à realização das formas particulares de sentido, enquanto a religião se relaciona aos atos espirituais destinados à apreensão da substância do sentido. Porém, não se pode simplesmente separar a forma da substância, pois ambas se pertencem e se completam. Cultura e religião, portanto, se situam no direcionamento para a unidade de sentido. Esse é o ponto crucial da filosofia da religião. Pois ela precisa tomar a decisão sobre se contentar em considerar a religião como apenas uma síntese ou um acabamento da consciência cultural, ou decide em ir além das formas e buscar o sentido incondicionado da religião. Não se trata de optar por uma fusão ou uma cisão entre cultura e religião, entre escolher entre uma ou outra. A fusão ou a cisão não permitiriam uma análise correta do sentido da religião, pois, religião e cultura se pertencem. Todo ato cultural busca pelo seu sentido incondicionado. E o Incondicional só é encontrado na medida em que é seu fundamento. Assim, *“o método metalógico, com sua distinção entre fundamento de sentido e a unidade de sentido, é capaz de apontar, ao mesmo tempo, para as relações positivas e negativas entre a religião e a cultura, e com isso, trazer à luz a função religiosa em sua pureza.”*¹³⁵

¹³⁴ TILLICH, Paul. A filosofia da religião. In: **Filosofía de la religión**. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 35.

¹³⁵ TILLICH, Paul. A filosofia da religião. In: **Filosofía de la religión**. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 48.

Para Tillich, essa característica do método metalógico de não se prender às formas particulares e sim se apoiar na apreensão categórica das essências é que o distingue do método fenomenológico. O método metalógico separa o âmbito fenomenológico em duas partes, de um lado considera a experiência objetiva, porém do outro lado considera a dialética dos elementos de sentido. Assim, lhe é permitida uma base sólida para a crítica, ausente na fenomenologia, e também eleva o empirismo objetivo à condição de uma intuição viva das essências.

Além de sua distinção relativa ao método fenomenológico, Tillich esclarece também que o método metalógico não precisa se relacionar com o misticismo, mais precisamente com seu elemento intuitivo. Pois se a intuição do misticismo foi levada a uma concepção epistemológica e desceu ao nível de uma metafísica racional independente, biológica ou psicológica e, portanto, impossível; a intuição metalógica visa as formas de sentido plenas de uma substância viva que formam um todo coerente entre forma e substância, pois uma não subsiste independente da outra.

Mas como se dá o estabelecimento do método metalógico na *práxis*? Tillich esclarece:

A dinâmica interna das formas de sentido, as funções e as categorias, nos levam mais além das considerações filosóficas à história da cultura e, depois, ao estabelecimento das normas. A polaridade interior de todas as formas de sentido torna possível uma compreensão construtiva da realização do sentido na história da cultura e nos empurra a que cheguemos a conceber a possibilidade de resolver a tensão; porém, não de maneira abstrata, mas mediante uma solução criativa dos problemas que propõe, num primeiro plano, o processo do espírito (*Geistesprozess*).¹³⁶

Percebe-se que tudo se realiza por meio da antítese existente entre a forma e a substância. Pelo método, a forma não força a substância a se enquadrar nas suas concepções generalizadoras e a substância deixa de resistir à forma e passa a lhe conceber sentido de maneira intuitiva e criativa tornando possível uma diferenciação harmônica entre o conceito de essência e o conceito de norma. Esta tensão dinâmica presente no método metalógico é que evita a redução de toda a realidade às puras formas como o faz o criticismo puro, e proporciona a criação de um conceito normativo concreto, sem se abster da substância religiosa.

¹³⁶ TILLICH, Paul. A filosofia da religião. In: **Filosofía de la religión**. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 37.

Mas Tillich percebe que o método metalógico, assim como o método crítico, preserva uma dificuldade ainda não equacionada. Trata-se da questão da nomenclatura. A questão é: como dar o nome de “religião” (que é o termo comumente usado) a uma função que ganhou um novo significado por meio do método metalógico? Se, por meio do método metalógico, obteve-se um sentido novo para o termo “religião”, como manter a mesma nomenclatura sem remeter ao sentido que este termo possuía no passado? Não há dúvidas que existe uma relação. O conteúdo obtido com o conceito da essência criativa para o termo estabelece uma relação com o conteúdo advindo do conceito geral de uso corrente. Como entender esta relação? A solução não parece simples. Tillich discute o recurso utilizado pela fenomenologia na solução dessa questão. Para a fenomenologia, a linguagem é o caminho de acesso à intuição das essências. Faz parte de sua metodologia intuir o conteúdo de sentido das palavras. Para a fenomenologia, a unidade das essências está relacionada com a coletividade que cria a linguagem que, por sua vez, se converte em uma revelação imediata das essências. Tillich vê esta solução com parcialidade. O método metalógico reconhece que o espírito criativo se revela na linguagem, mas rechaça a ideia de que as intenções da linguagem se revelam na linguagem como tal. O método metalógico acata as intenções da linguagem, porém, não fica limitado a elas; por se encontrar na corrente viva das realidades de sentido; no processo, estas intenções são modificadas, isto é, são criadas novas formas, mediante uma crítica produtiva da palavra e da realidade. Pode-se anuir que o método metalógico propõe conceder uma dinâmica tal à linguagem que permitirá forjar um sentido sempre novo e atualizado da nomenclatura empregada. Assim, de acordo com o método metalógico, o termo “religião” ganha feições novas em cada momento da história. Ele não pode deixar ser vencido por uma formatação temporal. O termo “religião” trará consigo sempre a dialética entre a forma e a substância que não lhe permite cair no formalismo.

Isso posto, fica clara a relação existente entre a filosofia da religião e a ciência empírica da religião. A filosofia da religião não pode buscar o conceito de “essência da religião” na ciência empírica da religião. Os conhecimentos empírico-científicos, alicerçados em situações concretas e reais, obtidos de maneira crítica pela ciência da religião não podem ser levados em conta no processo de abstração crítica-metalógica pela filosofia da religião. A consideração de princípios básicos elementares e formais originados na ciência empírica para o embasamento da filosofia da

religião resultaria na aceitação de um conceito oculto ou manifesto de essência da religião antecipadamente. Tillich conclui:

A influência da ciência empírica da religião é mais direta sobre a história cultural da religião que sobre a filosofia da religião...Portanto, o empirismo proporciona o material com o qual trabalhará a história cultural e prepara o fundamento sobre o qual poderá desenvolver o conceito criativo da norma. Ainda aqui, entretanto, é decisivo o conceito de essência, cuja compreensão é a primeira e fundamental tarefa da filosofia da religião e da ciência normativa da religião.¹³⁷

3.7. O Sistema de Ciências

Não restam dúvidas de que a finalidade primeira que Tillich pretendia alcançar com a proposta de seu *Sistema de Ciências segundo com objetos e métodos*, proposto em seu livro de mesmo nome, escrito em 1923, era de assegurar um lugar à teologia entre as ciências. Já na introdução do tradutor, Paul Wiebe, afirma: “*Tillich não constrói seu sistema por razões puramente filosóficas... Sua motivação para a formulação de um esquema é buscar um lugar para a teologia na estrutura das ciências*”.¹³⁸ Mas essa sua obra não se limita em apresentar sistematicamente um sistema no qual a teologia tenha seu lugar reservado. Tillich, nesta empreitada, fala do espírito humano, de sua busca de sentido, das tensões existentes nessa busca, sobretudo, dos efeitos nocivos da vida fragmentada em níveis conflitantes. O sistema de ciências não é dado. Não é apenas uma forma de organização coerente das disciplinas e suas relações, nem deve apenas formular uma visão geral das diversas áreas de trabalho e intentar apenas o aparelhamento das áreas semelhantes e a separação das áreas distintas. O sistema é construído pelo ser humano em sua vivência em comunidade. O sistema é visto por Tillich como o “instrumento” utilizado para a construção do conhecimento e, principalmente, para dar-lhe sentido. Por meio dele busca-se uma *unidade*; ele busca uma *integração*. Para ele este é o significado do termo *sistema*: uma forma de enxergar a unidade na diversidade.

¹³⁷ TILLICH, Paul. A filosofia da religião. In: **Filosofía de la religión**. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 39 e 40.

¹³⁸ TILLICH, Paul. **The System of the Sciences according to Objects and Methods**. London and Toronto: Associated University Presses, 1981, p. 22.

Para que um objeto seja conhecido, deve ser, necessariamente, atribuído o seu lugar dentro de um contexto. O individual em seu isolamento nunca é um objeto de conhecimento. Onde não há contexto abrangente, um objeto poder ser percebido, mas não vai ser conhecido. Isto é verdade para todo objeto e para toda ciência.¹³⁹

Ele defende a unidade em torno de uma verdade única para a qual todas as ciências caminham de forma solidária. Não se trata de uma verdade estática e absoluta, mas uma verdade que compõe o todo e para a qual todas as ciências de dirigem. Assim, o sistema de ciências deixa de ser um fim, o resultado a ser alcançado e torna-se também um início e, ainda, um desenvolvimento. É isso que dá característica dinâmica ao sistema, cuja força viva é a sua substância (*Gehalt*) e cujo foco está posto no espírito humano e não na ciência por si mesma. Esta ausência de dinâmica e de vida é apontada por Tillich naqueles sistemas em que as ciências são classificadas a partir de um ponto de vista pré-determinado; como, por exemplo, a partir da relação existente entre o pensamento e o objeto, ou segundo a natureza dos objetos, ou ainda segundo o método adotado. Esses sistemas se mostram transitórios e, com o passar do tempo, exigem sempre alguns ajustes na sua sistematização. A sua inadequação, segundo Tillich, está na incapacidade de alcançar a unidade que se revela por detrás das formas de obtenção do conhecimento. Para ele, a fim de estabelecer a correta apreensão da ideia de *conhecimento* é necessário abstrair completamente todas as coisas e atentar para o puro sentido que está implícito na essência do conhecimento.

O Sistema de Ciências de Tillich tem início na sua compreensão do conhecimento. Para ele, o conhecimento possui dois componentes: o *pensamento* e o *ser*.

Todo ato de conhecimento possui dois elementos: o ato em si e aquele para o qual o ato é direcionado, ou a intenção e aquilo que é intencionado. Se nós referimos ao ato para o qual a consciência se direciona, para aquilo que objetivamente causa a apreensão, é *pensamento*; e se nós referimos àquilo para o qual o ato é direcionado, é *ser*.¹⁴⁰

Sobre estes dois elementos que formam o conhecimento, Tillich estrutura todo seu Sistema. Pois tudo gira em torno das relações que se estabelecem entre eles. Sobre estas relações,

¹³⁹ TILLICH, Paul. **The System of the Sciences according to Objects and Methods**. London and Toronto: Associated University Presses, 1981, p. 29.

¹⁴⁰ TILLICH, Paul. **The System of the Sciences according to Objects and Methods**. London and Toronto: Associated University Presses, 1981, p. 34.

Tillich assinala três proposições fundamentais que definirão os três tipos de ciências sobre as quais será organizado todo o seu Sistema.

Tillich descreve essa relação com três afirmações: a) o ser é colocado no pensamento como o envolvido, como o compreendido, como o determinador do pensamento; b) o ser é procurado pelo pensamento como o desconhecido, o inconcebível, o que resiste ao pensamento; c) o pensamento está presente diante de si mesmo no ato de pensar, está dirigido sobre si e faz a si mesmo um ser (*einem Seienden*). Essa reflexão sobre o conhecimento levou-o a três conceitos fundamentais: o puro pensamento, o puro ser e o espírito como o pensamento vivo existente. A classificação do Sistema das Ciências de Tillich está baseada nesses três conceitos fundamentais.¹⁴¹

Sobre a tríade *pensamento, ser e espírito*, temos definidos os três grupos de ciências que comporá seu sistema: as ciências do pensamento, as ciências do ser e as ciências do espírito.

Nas *ciências do pensamento*, o conhecimento é obtido com o pensamento livre de qualquer conteúdo pré-estabelecido e dirigindo-se às formas universais do próprio pensamento. Elas têm seu direcionamento para as *formas* do pensamento que se relacionam apenas consigo mesmas sem se articularem nem se oporem ao *ser* que é identificado, mas não recebe existência real. As ciências que se identificam como tais são a lógica e a matemática.

Nas *ciências do ser*, o conhecimento é obtido por meio dos conteúdos já presentes; estes conteúdos determinam a direção do conhecimento que se vê obrigado a se sujeitar a eles. Diferentemente das ciências do pensamento onde o *outro* não existia, a ciência do ser se direciona para o *outro*, para o estranho, e faz dele o seu problema. O pensamento sempre busca criar um nexos, criar uma unidade, obter uma visão generalizadora. Para Tillich, existem três formas para que essa realidade do ser seja compreendida: a realidade física, na qual o ser se relaciona pela lei; a realidade histórica, na qual o ser se relaciona pela sucessão e a realidade orgânico-técnica, na qual o ser se relaciona pela substância (*Gestalt*). Daí Tillich subdivide as *ciências do ser* em três grupos. No primeiro, da realidade física, o pensamento busca uma norma, uma lei que estabeleça uma relação espacial, física, com o ser. Nesse grupo de ciências se enquadram a física, a química, a astronomia e a geografia, entre outras. No segundo grupo, da realidade histórica, o pensamento busca uma descrição seriada e temporal do ser. Mas aqui o

¹⁴¹ BEIMS, Robert. W. O Sistema de Ciências. In: **Fronteiras e Interfaces – O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar**. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 103.

tempo não é aquele apreendido pela lei física, ele aparece como categoria do novo, da história, traz consigo o sentido de desenvolvimento. Esse grupo é representado pelas ciências históricas, tais como, a antropologia, a etnologia, a linguística e a filosofia. No terceiro e último grupo, da realidade orgânico-técnica, o ente está totalmente formado. “*No ente orgânico a Gestalt está imanente e no ente técnico ela lhe é imputada subjetivamente. Em ambos os casos, no entanto, ela deve ser reconhecida como sendo uma relação fechada.*”¹⁴². Neste grupo das ciências orgânicas estão a biologia, a psicologia, a sociologia; e nas ciências técnicas estão a engenharia, a medicina, a retórica e a pedagogia, entre outras.

Nas *ciências do espírito*, o pensamento é auto-consciente. Ele participa ativamente na obtenção do conhecimento. Ele é livre e auto-determinado e não tem que se submeter a nenhum conteúdo. É, também, crítico e criativo e, portanto, distinto do puro ser e do puro pensamento. Nas *ciências do espírito* ocorre uma relação espiritual e criativa com o objeto que deseja conhecer. Nela atua a substância criativa que participa conscientemente do objeto de conhecimento não apenas como observador, mas como co-criador. As *ciências do espírito* são, portanto, produtivas, vivendo da própria criação. “*A ciência do Espírito é a forma sistemática do pensamento auto-determinado.*”¹⁴³. A substância criativa, a *Gestalt* viva portadora do espírito, concede *sentido* ao ser, pois só no espírito o Incondicional é percebido como incondicional. Portanto, nesse tipo de ciência, o conhecimento tem por objetivo o *sentido*. As relações de sentido se formam por meio do conjunto de atos portadores do espírito. *Sistema* é este conjunto de atos portadores do espírito. As Ciências do Espírito têm, por isso, a responsabilidade de criar um Sistema. Nem as *ciências do pensamento*, nem as *ciências do ser* são capazes de criar um Sistema, pois só ele é capaz de sistematizar as outras ciências, ordenando-as numa relação de sentido e colocando-as sob a unidade de um princípio válido, ou seja, sob a unidade da forma incondicionada. Segundo Tillich, essa sistematização é feita por meio dos três elementos que compõem as *ciências do espírito* que são a filosofia, a história das ideias e a sistemática. A filosofia concede os princípios do fazer-sentido, a história das ideias fornece os fez-sentidos

¹⁴² BEIMS, Robert. W. O Sistema de Ciências. In: **Fronteiras e Interfaces – O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar**. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 106.

¹⁴³ BEIMS, Robert. W. O Sistema de Ciências. In: **Fronteiras e Interfaces – O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar**. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 109.

concretos e a sistemática constrói a descrição das relações de sentido colocando-os sob um princípio normativo válido.

Dentro dessa temática, Tillich retoma as tensões necessárias entre os elementos de sentido. A primeira delas é a tensão entre *forma* e *conteúdo*, ao apresentar os objetos teóricos da *ciência do espírito* que são a ciência, a arte e a metafísica. A ciência, enquanto objeto teórico, emerge a partir da procura pelo conhecimento das coisas pela sua *forma*. A arte, por sua vez, se dá no ato teórico de visualização estética que procura pelo conhecimento pelo seu *conteúdo*, sem destruir as formas. E a metafísica é a função teórica fundante que expressa o desejo de apreender o Incondicional em cada forma individual e em cada conteúdo individual. “*Portanto, ciência e arte são funções teóricas fundadas pela metafísica.*”¹⁴⁴ Outra tensão que Tillich retoma é aquela existente entre a autonomia e a teonomia. Na busca pelo sentido incondicionado que dá sentido e realidade às formas individuais, o ato espiritual portador de sentido se manifesta de duas maneiras: de maneira autônoma e de maneira teônoma. Pela autonomia, o espírito busca o Incondicional por meio das formas; nela, a forma se auto-determina. A teonomia, porém, é a maneira em que melhor satisfaz a exigência incondicionada de validade, pois nela, o espírito quer apreender o Incondicional de modo imediato. É importante destacar, entretanto, que não se trata de duas funções de sentido independentes, mas de duas posturas possíveis ao espírito diante das diferentes funções. Ambas acontecem nas *ciências do espírito*; e há uma tensão entre elas e

Tillich considera a tensão entre teonomia e autonomia o propulsor último do processo criativo do espírito. Nesta tensão não só é alcançado o ponto mais profundo da tensão dos elementos de sentido que se manifesta em todas as áreas de sentido mas, também, é alcançado o ponto de sua superação.¹⁴⁵

Depois de todo isso visto, podemos chegar ao método proposto por Tillich para a construção de seu Sistema, o método *metalógico*. Como visto, o Sistema das Ciências é totalmente dependente do método das ciências do espírito, pois sua construção é realizada por ela. Faz-se necessário, portanto, de um método que seja lógico, mas que não fique limitado somente à *lógica*, pois o acesso ao ser não se dá apenas pela lógica. Isso faz com que surja o componente *metalógico*; assim, pela lógica se alcança as formas de pensamento e pelo

¹⁴⁴ BEIMS, Robert. W. O Sistema de Ciências. In: **Fronteiras e Interfaces – O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar**. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 111.

¹⁴⁵ BEIMS, Robert. W. O Sistema de Ciências. In: **Fronteiras e Interfaces – O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar**. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 113.

metalógico se alcança o conteúdo inerente ao ser. Os dois formam uma unidade; são distintos, porém interdependentes. O componente *lógico* procura captar toda a realidade de maneira racional estática, enquanto o componente *metalógico* procura, de maneira dinâmica, encontrar formas de expressão do ser, sempre respeitando a correção lógica; ele “olha” para dentro da forma e procura expressar o seu conteúdo vivo, sua profundidade, o seu elemento infinito. Esta dinâmica e esta antinomia viva entre pensamento e ser são os elementos sobre os quais o Sistema de Ciência se funda.

A pergunta final relacionada com o Sistema de Ciências proposto por Tillich é: Qual é então o lugar ocupado pela teologia no Sistema? Para responder esta pergunta, Tillich apresenta um pequeno esboço do papel que a teologia desempenhou ao longo história. Ele esclarece que na Idade Média a teologia ocupou um espaço de liderança em virtude de sua qualidade teônoma. Naquela época, a teologia tinha em si a autonomia. Essa sistemática teônoma lhe concedeu um lugar de destaque e de liderança, fazendo dela uma ciência especial em relação às demais ciências. Esta posição de destaque, certamente, colocou a teologia em grade de comparação com as outras ciências, lado a lado com elas. Essa situação é fatal para a teologia, não só porque passou a ser alvo de ataques dos demais saberes, mas principalmente porque esta realidade contradiz sua natureza: a teologia resiste em ser colocada ao lado das demais ciências. Este quadro permitiu duas concepções da teologia. Na primeira, denominada profana-racional, a teologia se torna ciência de Deus, isto é, ela coloca Deus como objeto de seu estudo. A teologia passa a ser ciência de uma religião, a ciência destinada ao estudo do cristianismo, da fé, etc. Na segunda concepção, denominada religiosa-heterônoma, a teologia sacraliza as formas condicionadas conferindo-lhes sentido especial em relação às outras. Os símbolos confessionais, de origem teônoma, recebem significado absoluto e perdem sua dependência do processo espiritual autônomo e, com isso, a teologia se torna uma heteronomia.

Aqui está o lugar e o sentido da teologia no Sistema de Ciências. A teologia é o estudo das normas de sentido teônomo. Ela é a *Sistemática teônoma* que, em união com a Sistemática autônoma, se torna, dentro do Sistema de Ciências, na ciência do espírito normativa. Desse modo, a Teologia Histórica, por exemplo, não fica limitada à filosofia e à história das religiões ou de uma religião em especial, mas vai para além destas ao se tornar a história teônoma das ideias e buscar a totalidade do desenvolvimento espiritual na história. A partir desta postura teônoma, a

teologia torna-se capaz de promover a *exegese* normativa e criativa com a tarefa de apresentar o espírito religioso dos escritos originais e transferi-los para a conscientização atual. Na *dogmática*, por sua vez, cabe à teologia conceber ao simbolismo metafísico uma qualidade teônoma fundamental; e na *liturgia*, cabe à teologia a sua sistematização, procurando na realidade como um todo a sua expressão teônoma, de maneira a se tornar uma irradiação da metafísica na compreensão artística e científica do mundo.

CONCLUSÃO

Nossa proposta com esse trabalho foi, num primeiro plano, apresentar o pensamento de Tillich em relação à religião e ao conceito de religião nos anos vinte. Por isso, em algum momento talvez tenha ocorrido uma inevitável, mas necessária aproximação formal ao texto de Tillich. Esta literalidade por vezes foi proposital, pois trazer ao conhecimento o conteúdo dos textos estudados foi parte integrante entre as tarefas perseguidas por este trabalho. Certamente, algumas questões importantes se interpuseram ao longo de nossa trajetória de busca pelo conhecimento e desvelamento desses textos. Entre elas, algumas se mostraram sobretudo importantes nessa empreitada que trilhamos.

Em primeiro lugar, é necessário entendermos a motivação de Tillich ao escrever esses textos. Tillich assinala a situação da religião sempre perdendo espaço e, conseqüentemente, sempre se posicionando na condição de defensora em relação às outras funções do espírito. A maneira como a religião era concebida e conceituada, gerava essa condição. Tillich via a necessidade de alterar essa realidade. Para isso, tornou-se imprescindível naquele momento obter uma compreensão nova sobre a religião, pois a existente estava desgastada. Ele, em seu diagnóstico sobre esse enfraquecimento da religião, percebe que isso se dá a partir do momento em que ela busca para si um âmbito próprio junto às demais funções do espírito. Ele demonstra isso ao apresentar a trajetória da religião sempre ao lado das outras funções: quando a religião se posicionou ao lado da moral, no primeiro momento, recebeu acolhida, mas, em seguida, foi substituída; quando, em seguida, a religião se aproximou da estética, não foi rejeitada, mas também perdeu logo seu lugar; e ao se encontrar com a função cognitiva, foi silenciada; e, por fim, ao se despertar para o sentimento, perdeu sua verdade e seu sentido. Percebe-se que a religião se vê falseada de sua realidade espiritual sempre que é colocada lado a lado com as outras funções do espírito. Tillich, nesses textos, é firme em sua avaliação sobre o porquê dessa posição de desvantagem da religião; para ele, a religião não pode ser colocada ao lado das outras funções. Ela sempre será derrotada, todas as vezes que se posicionar em tela de juízo, em posição de igualdade ou, mesmo, de superioridade em relação às outras funções. Ela não terá assegurado seu verdadeiro lugar dessa forma. Para Tillich, a religião precisa conhecer seu habitat, que é nas

profundezas das funções da vida. É ela que perpassa todas as demais funções como dimensão de profundidade.

Mas, então, o que é religião para Tillich? Para ele, há um conflito interno no conceito de religião. A religião verdadeira é perdida em todas as tentativas de conceituá-la. Para ele, o conceito de religião torna a religião em seu objeto e, portanto, em algo condicionado; e, assim, o conceito destrói a religião e estabelece uma “religião” que, esvaziada de sua essência e de sua verdade, converte-se em uma religião não autêntica. Para resolver esse problema, ele busca um novo conceito que esteja acima da religião e que possa ser utilizado como base e alicerce para o conceito de religião. Tillich então apresenta o Incondicional. O Incondicional é, paradoxalmente, o abismo e o fundamento da religião. O Incondicional não está subordinado a nada e a tudo subordina a si mesmo; ele sustenta e ancora a religião devolvendo-lhe seu caráter absoluto e auto-suficiente. Abstraída de seu conteúdo incondicionado, a religião se transforma em cultura. O Incondicional é, portanto, o sentido para o qual a religião se direciona. “*A religião é a orientação para o Incondicional*”¹⁴⁶. Ela possui para Tillich, nesse período, um conteúdo de *sentido*, de direcionamento para a substância que transcende todas as formas.

Na época, Tillich definia a religião e a cultura no contexto de uma filosofia do sentido... A religião surge como a orientação para o conteúdo incondicionado do sentido – ao qual, às vezes, damos também o nome de Deus, e que se exprime nas formas condicionadas produzidas pela cultura. Contudo, a essência da religião permanece oculta atrás das aparências fenomenais e das expressões concretas. O conteúdo incondicionado manifesta a sua presença ao atravessar e quebrar as formas, de modo paradoxal. Além disso, é preciso distinguir diferentes níveis de sentido: o sentido concreto imediato inscreve-se, por sua vez, num contexto, numa totalidade ou num universo de sentido, que é o mundo cultural no qual vivemos.¹⁴⁷

Cabe aqui ressaltar, conforme pontua E. Higuét, que Tillich alterna, ao longo dos textos, as palavras *Incondicional* e *Deus*. Ou seja, às vezes ele utiliza o termo Incondicional para falar do fundamento e sentido da religião, e em outros momentos ele utiliza o termo Deus nesse mesmo sentido.

¹⁴⁶ TILLICH, Paul. Sobre a ideia de uma teologia da cultura. In: **Filosofía de la religión**. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973, p. 162.

¹⁴⁷ HIGUET, Etienne. A. A teologia “apologética” da cultura de Paul Tillich: profundidade e superfície na busca de sentido. **Revista Eletrônica Correlatio**, n 8, Junho 2005, p. 3e 4.

Qual é então a solução de Tillich para que a religião ocupe seu lugar apropriado? Ainda sobre esse tema, embora agora reportando à teologia, Tillich debate a questão da ética e aponta para a existência de um conflito entre a ética produzida pela ciência cultural e a ética produzida pela teologia, ou seja, uma ética religiosa. Mais uma vez, a religião é vista ao lado de outra função em disputa por um espaço próprio. Tillich aponta para o problema de que ambas, a ciência cultural e a teologia, guardam para si o direito de estabelecer uma normatização da ética. A solução apresentada por Tillich é primordial para o entendimento de seu pensamento. Ele esclarece que não cabe à teologia ditar uma ética normativa sob o rótulo de ética teológica. Para ele, só há uma solução possível, qual seja, uma *teologia da cultura* que seja aplicada não apenas em uma das manifestações do espírito humano, mas no solo de todas as funções da cultura. Percebe-se aqui que a teologia da cultura, proposta por Tillich, não é uma possível opção ou somente uma nova maneira de formular a religião. Para ele a teologia da cultura não é outra coisa senão *a única* solução possível para que a religião saía de sua posição desvantajosa de defesa e parta para o ataque e conquiste seu lugar no sistema de conhecimento. Por isso, para ele, a teologia, não pode ser entendida como uma ciência dedicada ao estudo de Deus, tendo-o como seu objeto; e nem sequer como aquela ciência destinada à busca e a apresentação dos conteúdos revelatórios de determinada religião, estabelecendo critérios de valores entre o que é certo e o que é errado, convertendo-se, dessa forma, em ciência empírica.

Mas, o que define a teologia da cultura? Para Tillich, a religião não pode estar desassociada do contexto cultural. É ele que dá legitimidade e fornece qualidade espiritual à religião. Se a religião desprezar o meio onde se dá a vivência da comunidade espiritual, ela se torna arbitrária e não mais aponta para o conteúdo incondicional que a fundamenta. Na teologia da cultura, o sagrado e o profano não são componentes antagônicos, mas elementos vivos de uma única realidade. *“A religião é santa e pecadora”*¹⁴⁸. Tillich vê a tensão interna existente entre o sagrado e o profano como uma força motriz vital. Na prática, a teologia da cultura promove uma análise reflexiva e, ao mesmo tempo, intuitiva dos elementos sagrados que são percebidos no próprio ambiente secular. A teologia da cultura se firma no princípio de que a religião só pode ser manifesta pelas formas culturais e que nenhuma forma cultural pode ser efetivada sem a substância religiosa. Ela, portanto, amplia a tarefa da teologia que deixa de ser dedicada

¹⁴⁸ TILLICH, Paul. Natureza da linguagem religiosa. In: **Teologia da Cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009, p. 103.

exclusivamente ao estudo dos assuntos eclesiásticos e passa a considerar o contexto cultural como um todo.

Sob essa ótica em que a tarefa da teologia se vê ampliada precisando dar conta de todo o contexto cultural sem perder de vista o Incondicional (pois Tillich lhe atribui o legado de guardião do Incondicional), cria-se uma incômoda situação de indeterminação de âmbitos entre a teologia e a filosofia da religião. Qual é a abrangência de cada uma delas? Se a teologia se dedicar aos aspectos culturais, não estaria se confundindo com as outras ciências culturais, sobretudo, com a filosofia? Se, por outro lado, a filosofia aceitar o caráter absoluto do Incondicional não correria o risco de se tornar uma teologia? Tillich se dedica a essa temática. Ele discute a imbricada relação existente entre a teologia e a filosofia da religião. Apresenta seus pontos de tangências, de sobreposições e de distanciamentos. Ele avalia o perigo da teologia se tornar uma filosofia e da filosofia da religião se tornar uma teologia e defende uma síntese entre ambas, demonstrando que são partes de uma mesma realidade, que elas se completam e que uma não subsiste sem a outra.

Por fim, sobre esse tema, defendemos a ideia de que Tillich manteve sua posição fronteira e se reservou em caminhar sempre *na fronteira*. Sendo filósofo e teólogo e com o epíteto de *teólogo da fronteira*, ele preserva esta sua condição de forma especial no que se refere à filosofia e à teologia. Pois, conforme J. Roos, “*de todas estas fronteiras, Tillich atesta como central para seu pensamento aquela que está entre a teologia e a filosofia.*”¹⁴⁹ Entendemos que ele parte de uma teologia, transita pela filosofia e retorna à teologia. A nosso ver, nos textos estudados, ele desenvolve uma síntese entre a filosofia da religião e a teologia, ou seja, uma *teologia filosófica*. Para Tillich não há teologia sem filosofia e nem filosofia sem teologia. O que ele promove é uma união entre ambas, pois, para ele, elas são correlatas e se completam. J. Roos conclui:

Finalmente, após analisar os meandros da relação entre teologia e filosofia pergunto, com Tillich, pela possibilidade de construção de uma teologia filosófica. Ciente de suas diferenças e pontos de contato, Tillich parece propor

¹⁴⁹ JONAS, Roos. A relação entre teologia e filosofia no pensamento de Paul Tillich. In: **Fronteiras e Interfaces – O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar**. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 146.

um encontro entre teologia e filosofia sem fundi-las, e sim preservando suas diferenças em uma aproximação de grande potencial criativo.¹⁵⁰

Dessa forma, Tillich se mantém *na fronteira*, sendo teólogo e filósofo ao mesmo tempo e tornando difícil uma delimitação de limites entre essas suas duas marcas. Ele consegue ser filósofo sem abandonar a teologia e permanece teólogo sem deixar a filosofia.

¹⁵⁰ JONAS, Roos. A relação entre teologia e filosofia no pensamento de Paul Tillich. In: **Fronteiras e Interfaces – O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar**. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 147.

BIBLIOGRAFIA

Fontes principais:

TILLICH, Paul. Sobre a ideia de uma teologia da cultura. In: **Filosofía de la Religión**, Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973.

_____. A superação do conceito de religião na filosofia da religião. In: **Filosofía de la religión**. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973.

_____. A filosofia da religião. In: **Filosofía de la religión**. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1973.

Outras obras do autor:

TILLICH, Paul. **The System of the Sciences according to Objects and Methods**. London and Toronto: Associated University Presses, 1981.

_____. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

_____. **Teologia da Cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

_____. **Dinâmica da Fé**. São Leopoldo: Sinodal. 1985.

_____. **On the Boundary: An Autobiographical Sketch**. Londres: Collins, 1967.

_____. **Amor, Poder e Justiça: Análises Ontológicas e Aplicações Éticas**. São Paulo: Fonte Editorial, 2004.

_____. **What is Religion?**. EUA. Harper Torchbook, 1973.

Obras de referencia:

BEIMS, Robert. W. O Sistema de Ciências. In: **Fronteiras e Interfaces – O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar**. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

CALVANI, Carlos. E. Paul Tillich: aspectos biográficos, referenciais teóricos e desafios teológicos. In: **Paul Tillich: Trinta anos depois. Estudos da religião 10**. São Bernardo do Campo: Editora IMS - EDINS, 1995.

_____. **Teologia da Arte – Espiritualidade, Igreja e Cultura a partir de Paul Tillich**. São Paulo: Fonte Editorial/Paulinas, 2010.

_____. Transformação, testemunho e diálogo: reflexões missiológicas a partir de Tillich. **Estudos Teológicos**. v. 46, n. 2, 2006.

DREDIS, Haidi. A Teologia da Arte. In: **Fronteiras e Interfaces – O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar**, São Leopoldo: Sinodal, 2005.

GROSS. Eduardo. O conceito de fé em Paul Tillich. **Revista Eletrônica Correlatio**. v. 12, n. 23, Junho 2013.

HIGUET. Etienne. A. As relações entre religião e cultura no pensamento de Paul Tillich. **Revista Eletrônica Correlatio**, n. 14, Dezembro 2008.

_____. A. A teologia “apologética” da cultura de Paul Tillich: profundidade e superfície na busca de sentido. **Revista Eletrônica Correlatio**, n 8, Junho 2005.

_____. Ontologia e Religião na teologia da cultura. **Revista Eletrônica Correlatio**. v. 11, n. 22 - Dezembro de 2012.

_____. Os métodos da filosofia da religião de Paul Tillich. **Revista Eletrônica Correlatio**. São Paulo, n. 20, Dezembro de 2011.

JOSGRILBERG, Rui. S. Ser e Deus – Como Deus é recebido, por revelação, em nossa experiência? In: **Paul Tillich: Trinta anos depois. Estudos da religião 10**. São Bernardo do Campo: Editora IMS - EDINS, 1995.

JONAS, Roos. A relação entre teologia e filosofia no pensamento de Paul Tillich. In: **Fronteiras e Interfaces – O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar**. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

KANT, Immanuel. **A Religião nos Limites da Simples Razão**. Lisboa: Edições 70, 1992.

MUELLER, Enio. R. Entre a Religião e seu Conceito: Questões Fundamentais da Filosofia da Religião em Paul Tillich nos anos 20. **NUMEN**. Juiz de Fora, v. 9, n. 1.

_____. O Sistema Teológico. In: **Fronteiras e Interfaces – O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar**. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

_____. Paul Tillich: Vida e Obra. In: **Fronteiras e Interfaces – O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar**. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

PIEPER, Frederico. P. *A Filosofia de religião e seu objeto: um debate com Paul Tillich e Jean-Luc Marion*. Texto de sua palestra proferida na **ANPOF**, em 2012.

PINHEIRO, Jorge. Tillich, teólogo da cultura. In: Tillich, Paul. **Teologia da Cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009, p. 9-11.