



A BUSCA POR UMA RACIONALIDADE DA GRAÇA: A ABORDAGEM DE PAUL TILlich À MODERNIDADE E AO CAPITALISMO *

The Pursuit of a Rationality of Grace: Paul Tillich's Approach to Modernity and Capitalism

Pablo Fernando Dumer **

RESUMO: O artigo discute o pensamento de Paul Tillich, teólogo protestante teutoestadunidense, e sua abordagem a respeito dos problemas da modernidade e do capitalismo. A crítica de Tillich ao capitalismo é uma crítica à modernidade, isto é, de um tipo de racionalidade como uma forma de dessignificação da natureza, ou seja, sua objetificação, e, então, sua dominação. O teólogo compreende que essa forma de racionalidade é estruturante para o modelo econômico de exploração e, em decorrência, de suas consequências sociais e, podemos entender, também ambientais. Superar a crise atual, portanto, envolver repensar a relação do ser humano com a natureza e sua forma de pensá-la. Busca-se, assim, uma racionalidade teológica e religiosa capaz de abarcar a autonomia ao mesmo tempo em que se relacione com a natureza enquanto um significante. Leonardo Boff, pensador católico, chama esse processo de modo de pensar sacramental; Tillich de novo realismo (crente) e/ou teonomia. Chamamos, aqui, de racionalidade da graça, isto é, uma racionalidade a partir da relacionalidade no lugar da dominação. Esta racionalidade supera dicotomias a partir de um modo de conhecer, pensar e comunicar abrangente e reconciliador. Em síntese, o artigo objetiva demonstrar o desenvolvimento do

* O presente artigo resume, reescreve e reorganiza o texto da seção final do último capítulo da tese de doutorado intitulada *Epistemologia da graça: um estudo do pensamento de Paul Tillich e suas contribuições à Teologia Protestante brasileira*, defendida e aprovada em 05 de agosto de 2021, na Faculdade EST, São Leopoldo, RS, financiada com bolsa do Conselho Nacional de Desenvolvimento científico e Tecnológico (CNPq).

** Professor da Escola Superior de Teologia (EST), São Leopoldo, Rio Grande do Sul, Brasil.

tema no pensamento de Paul Tillich e discuti-lo com os desafios que se impõem do paradigma contemporâneo e as contribuições que a teologia e as ciências da religião podem oferecer à epistemologia geral da humanidade e do ecossistema.

PALAVRAS-CHAVE: Paul Tillich. Modernidade. Capitalismo. Natureza. Graça.

ABSTRACT: This article discusses the thought of Paul Tillich, a German-Unitedstarian Protestant theologian, and his approach to the issues of modernity and capitalism. Tillich's critique of capitalism is a critique of modernity, specifically a type of rationality that leads to the desanctification of nature, meaning its objectification and subsequent domination. Tillich understands this form of rationality as foundational to the economic model of exploitation and its social and, we can also understand, environmental consequences. Overcoming the current crisis, therefore, involves rethinking the relationship between humans and nature and their way of conceptualizing it. Thus, the pursuit is for a theological and religious rationality capable of encompassing autonomy while relating to nature as a significant entity. Leonardo Boff, a Catholic thinker, refers to this process as a sacramental way of thinking; Tillich calls it a new (believing) realism and/or theonomy. Here, we term it the rationality of grace, that is, a rationality based on relationality instead of domination. This overcomes dichotomies through a comprehensive and reconciliatory way of knowing, thinking, and communicating. In summary, the article aims to demonstrate the development of this theme in Paul Tillich's thought and discuss it in light of the challenges posed by the contemporary paradigm and the contributions that theology and religious studies can offer to the general epistemology of humanity and the ecosystem.

KEYWORDS: Paul Tillich. Modernity. Capitalism. Nature. Grace.

Introdução

A teologia de Paul Tillich, teólogo protestante teutoestadunidense¹ pode ser integrada como uma crítica à modernidade burguesa do século XIX. Sua reflexão se envolve com o seu contexto, não oferecendo máximas doutrinárias e/ou morais para resolver os problemas que constata (e critica), mas sim conceitos que mais funcionam como instrumentos do que como produtos acabados e fechados. Tillich interpreta a racionalidade moderna, caracterizada pela separação entre sujeito e objeto, como fundamento da economia capitalista. Ao analisar a racionalidade moderna e como esta fundamenta o capitalismo, Tillich procura um retorno da dimensão transcendente na imanência, sem destruir essa última, através da metáfora da transparência do realismo crente. A irrupção dessa transcendência na

¹ Paul Johannes Oskar Tillich, nascido em 1886 na Prússia, foi professor em diversas universidades da Alemanha. Em 1933, perseguido pelo nazismo, emigrou aos Estados Unidos da América, onde continuou sua carreira acadêmica, sendo consagrado como um dos maiores intelectuais do país. Morreu em 1965 em Chicago.

estrutura da realidade instaura uma teonomia, isto é, uma racionalidade movida pela graça no lugar do cálculo e controle sobre objetos e que restaura a comunhão das dimensões separadas.

Não se trata de forma alguma de recorrer simplesmente à ideia de uma comunidade religiosa, mística e/ou teocrática, como uma resposta teológica à superação dos problemas da modernidade. Isso estaria muito longe de apresentar qualquer solução à questão. A procura é por uma racionalidade teológica que nem se enclausure nas igrejas e nos seus objetos espirituais nem entenda que tenha uma missão cruzadista de salvar a modernidade pela colonização teológica de seus espaços e, igualmente, não é uma teologia que se dilua na cultura e na sociedade, achando que seu esvaziamento representa qualquer resposta teológica aos problemas sociais e culturais.

Na primeira opção, descrita acima, teríamos a teologia dogmatista sem qualquer tipo de contribuição à cultura a não ser servir de ponto de fuga ilusório. Na segunda, o que se teria é uma teologia messiânica que, seja por boas intenções ou más, buscaria privar o mundo de sua autonomia e que não se reconhece como uma realização humana tão sujeita à ambiguidade como qualquer outra.

A terceira opção até parece ter noção que nem pode ter uma postura messiânica nem escapista e procura uma articulação com os problemas sociais sem se apresentar como possuidora de uma verdade especial. Entretanto, essa teologia não sabe bem qual contribuição oferecer já que cala sobre aquilo que ela tem de diferente de qualquer outro saber moderno: a participação em uma estrutura divina da realidade que fundamenta um protesto diferente de qualquer outro. A procura, portanto, é por uma racionalidade da graça, no que nos debruçaremos nas próximas páginas.

1 Tempos Modernos

Paul Tillich é um pensador crítico da modernidade já no início do século XX, isto é, da modernidade do século XIX. O teólogo une a crítica à modernidade com a crítica ao capitalismo, pois compreende as condições econômicas como interdependentes “com outros fatores sociais e culturais” (YIP, 2010, p. 61). Tillich entende o capitalismo como uma parte de um sistema maior de dominação, onde “a sociedade e a cultura modernas são tão constitutivas do capitalismo como são moldadas por ele” (YIP, 2010, p. 62). A crítica tillichiana ao capitalismo é, portanto, uma crítica à modernidade.

A chave da interpretação da modernidade, em Tillich, é o conceito de autonomia, isto é, à cultura que é submetida à razão, excluindo a dimensão transcendente. Em oposição ao conceito de autonomia está o de heteronomia, que subjaz à cultura que é submetida ao religioso ou a algo

“quase-religioso”,² sobrepondo-se à razão. Um terceiro conceito, que rompe com o binômio autonomia-heteronomia é o de teonomia, que dá origem a um estado no qual não há conflito entre razão e religião (YIP, 2010, p. 63-64)³. Tanto a autonomia como a heteronomia representam problemas no pensamento de Tillich, mas certamente a heteronomia é mais problemática e precisa ser rejeitada de princípio, enquanto a autonomia possui um impulso a ser mantido e, então, transformado, aprofundado em teonomia. Se a teonomia, em vez disso, rejeita a autonomia, torna-se heteronomia. Autonomia e teonomia estão, então, relacionadas, porque cultura e religião estão relacionadas no pensamento de Tillich como um movimento dialético⁴.

Tillich caracteriza a modernidade como “o espírito da sociedade burguesa” (*der Geist der bürgerlichen Gesellschaft*). Essa sociedade é constituída por três elementos que se relacionam mutuamente: a ciência, a tecnologia e a economia capitalista. A ciência, enquanto compreensão da natureza, possibilita que haja uma técnica capaz de controlá-la e manipulá-la, e esta, conseqüentemente, possibilita um modo de produção e consumo com abrangência global. O capitalismo submete os dois primeiros elementos à sua lógica, bem como a política, a vida social e individual, além de criar uma ética própria para si (YIP, 2010, p. 70-71).

Desde a Reforma, que desafiou o modo sacramental e hierárquico da religião no Ocidente por um protesto autônomo,⁵ passando pelo Iluminismo, que

² O conceito de “quase-religião” se aplica ao “nacionalismo, socialismo e humanismo liberal, bem como sua radicalização, o fascismo, o comunismo e o cientificismo”, nas palavras do teólogo chinês Francis Ching-Wah Yip (YIP, 2010, p. 54-55). Ainda segundo o teólogo chinês, Tillich compreende o capitalismo como tendo um “caráter religioso”, de fato (YIP, 2010, p. 53); muito embora esse caráter religioso seja caracterizado como um poder demônico, isto é, que “submete todas as outras esferas da vida humana a si mesmo, priva as coisas de seu significado independente intrínseco e leva à desintegração da massa” (YIP, 2010, p. 32).

³ Dizendo de outra forma, autonomia é o empenho de uma cultura “em criar formas de vida pessoal e social sem qualquer referência a algo supremo e incondicional”. Heteronomia, por sua vez, ocorre “quando a autoridade de uma religião ou sistema político de feições religiosas submete toda cultura aos seus critérios”. Teonomia trata-se “de uma cultura sob o impacto da presença espiritual, sem sujeição a leis religiosas supostamente reveladas a um grupo religioso” (CALVANI, 2010, p. 88).

⁴ Para Tillich, o impulso autônomo por libertar a razão e a existência humana da heteronomia religiosa, ou seja, a secularização, é afirmado pela teonomia, mas quando a secularização separa a cultura de sua dimensão religiosa, essa deve ser criticada. A razão, dessa forma, não seria ruim em si, mas apenas quando produz objetificação e desumanização. Diferente da heteronomia, o problema da autonomia “não é o que ela é, mas o que *falta*”, isto é, a dimensão transcendente (YIP, 2010, p. 66). O papel da transcendência na cultura, para Tillich, portanto, é tanto crítico como construtivo (YIP, 2010, p. 69). A transcendência tanto alerta a cultura de sua finitude como a aprofunda e lhe serve de fundamento.

⁵ São conhecidas as linhas do sociólogo alemão protestante Max Weber em *A ética protestante e o ‘espírito’ do capitalismo*, de 1920, onde ele analisa a relação do capitalismo com o protestantismo e traça suas correlações ou afinidades. Pode-se constatar que a teologia protestante criou, ou pelo menos aliou-se a uma racionalidade conivente com o capitalismo. Um dos dogmas mais característicos do calvinismo é a predestinação. Para Weber, um dos efeitos dessa doutrina no “estado de espírito” do ser humano foi uma “inaudita *solidão interior* do

rompe a conexão derradeira entre transcendência e imanência, confiando a autonomia no finito (YIP, 2010, p. 82), o espírito da sociedade burguesa, por fim, fechou-se em si mesmo, tornando-se “finitude autossuficiente” (*in sich ruhenden Endlichkeit*). Nessa condição, a existência não está direcionada a nada, senão a si mesma, e ciência, tecnologia e economia capitalista estão presas a esse auto-direcionamento (YIP, 2010, p. 84-85).

Se, por um lado, essa finitude liberta o ser humano acima do mundo das coisas, por outro, corta sua relação com as coisas, empobrecendo sua personalidade e o lança num estado de insatisfação por não poder estabelecer relações significativas com coisa alguma a mais (YIP, 2010, p. 87). A autonomia sem vínculo com os objetos torna-se aquilo que é chamado de razão técnica. A crítica de Tillich à razão técnica relaciona-se com a crítica de Adorno e Horkheimer à razão instrumental. Trata-se de uma razão que se desvincula da medida de valor, concentrando-se nas possibilidades técnicas (YIP, 2010, p. 90-91). Na razão técnica, sujeito e objeto separam-se e não há nenhum *eros* entre ambos, “mas apenas cálculo, controle e dominação” (YIP, 2010, p. 94). Por fim, a razão técnica leva a autonomia à falta de sentido e desespero e provoca heteronomia, ou seja, sem ser aprofundada em teonomia, a autonomia torna-se heteronomia (YIP, 2010, p. 98).

A racionalidade moderna, dessa forma, rompe a relação entre o ser humano e o mundo (SCHAPER, 1998, p. 230-231). Uma das consequências diretas dessa racionalidade “é a destruição da natureza”, decorrente de um modelo econômico de exploração dos recursos naturais, totalmente à disposição do ser humano. A crise ecológica de nossos tempos, portanto, é consequência do “‘ethos cultural’ da modernidade” (SCHAPER, 1998, p. 232). Há tanto um modelo de “compreensão” da natureza, a ciência, e de “modificação” da natureza, a técnica. Através da tecnologia, se rompe com “a ‘immediatez’ da relação do ser humano com a natureza ao interpor entre ambos um instrumento” (SCHAPER, 1998, p. 235). Tanto a ciência como a técnica estão “em função do processo produtivo hegemônico, o capitalismo” (SCHAPER, 1998, p. 238). Racionalidade moderna e sistema capitalista, assim sendo, encontram-se em uma antropologia, pela qual “tudo é propriedade e domínio do ser humano” (SCHAPER, 1998, p. 244-245).

A crise ecológica, que vivenciamos e que é decorrente desse modelo econômico, e de racionalidade, abre a possibilidade de um novo paradigma não só econômico, mas também de uma nova racionalidade, que compreenda “a importância do planeta como totalidade, o destino comum da natureza e dos seres humanos, a interdependência que existe entre todos e o risco de catástrofe que pesa sobre todo o criado” (SCHAPER, 1998, p. 247-248). Além

indivíduo”. Como a salvação está predestinada, o ser humano estava obrigado “a traçar sozinho sua estrada no encontro do destino fixado desde toda a eternidade. Ninguém poderia ajudá-lo”. Nem um sacerdote, nem algum sacramento, nem a igreja, nem mesmo Deus, pois a sentença já estava dada e não seria mudada (WEBER, 2004, p. 90).

disso, há que se pensar a ecologia incluindo cultura e sociedade à natureza, que enlace “os seres naturais e culturais” a um “sistema complexo, um organismo vivo” (SCHAPER, 1998, p. 248-249). A superação da crise ecológica precisa ir além dos já conhecidos problemas econômicos e políticos e ir à sua raiz, ou seja, ao paradigma de racionalidade que separa ser humano e natureza e reestabelecer sua aliança original (SCHAPER, 1998, p. 254-255).

A subjetividade moderna também é formada pela racionalidade moderna. Racionalidade (*ratio*) aqui é “razão calculadora”. O ser humano dessa antropologia decorrente “não somente faz contas e cálculos, mas em certo sentido ele mesmo se torna uma máquina calculadora, ou seja, um ser humano-pensador-calculador” (HOFFMANN, 2017, p. 197). Essa redução da racionalidade ao cálculo priva a razão humana de outras dimensões. Priva, igualmente, a subjetividade humana de traçar relações significativas, reduzindo a relação ao cálculo e controle.

O individualismo moderno está enraizado em uma condição de existência curvada a si mesma (*incurvatus in si ipsum*). Essa condição rompe com o caráter relacional do ser humano (DURCHROW, 2017, p. 124-125). Fechado em si sem o próximo, o ser humano também está fechado em si sem Deus (DURCHROW, 2017, p. 126). Na teologia luterana o ser humano é um ser essencialmente relacional, embora existencialmente, pelo pecado, se feche à relação. Essa relacionalidade não é meramente abstrata, mas concreta, ganha impacto nas relações políticas e econômicas (DURCHROW, 2017, p. 130), e, por que não, ambientais?

A crise ecológica dos dias atuais é consequência não só de um modelo econômico, o capitalismo, mas de uma racionalidade que objetifica a natureza e desvincula o ser humano dela. Diante dessa crise é preciso, portanto, repensar a antropologia.

Para o teólogo luterano brasileiro Vítor Westhelle (2018, p. 53-54), “a questão ecológica não é primeiramente um problema técnico”, mas “de reorientação na compreensão de nossa relação com a natureza”. Em vez de um problema técnico é “um problema cultural”. Tem a ver com a raiz da nossa racionalidade moderna. Westhelle aponta, primeiramente, para o individualismo intrínseco do pensamento moderno, que se torna a norma para qualquer relação. Em segundo lugar, aponta a compreensão do trabalho pelo qual o ser humano se projeta sobre a natureza como se fosse apenas um objeto a serviço dos interesses e necessidades humanos. A natureza, assim, não teria valor em si, mas apenas mediante o trabalho humano (WESTHELLE, 2018, p. 55-56).

Por último, Westhelle trata do princípio moderno da separação “entre sujeito e objeto, entre graça e natureza”. Para encontrar uma racionalidade que supere essa dualidade, é preciso, segundo o teólogo, ir até à mística medieval. A postura, porém, não deve ser a mesma da escolástica, que

buscava “na natureza as leis nela inscritas que revelariam a mente divina”. Em Lutero, há tanto “a apreciação da natureza como lugar de epifania” como a sustentação de que permanece um “mistério presente na criação divina que nos envolve”. O divino não está atrás da criação, mas na criação, embora oculto, com máscaras. Ou seja, para Westhelle o desafio de uma racionalidade que supere a crise ecológica é evitar “encarar a natureza como projeto profano sem torná-la em fonte universal da revelação. Deus permanece oculto no seu contrário” (WESTHELLE, 2018, p. 57-58).

Leonardo Boff, teólogo católico de tradição franciscana, defende que para repensar os problemas da crise ecológica, e pensar em novos caminhos da relação do ser humano com a mesma, não basta uma nova ética, mas sim uma nova mística ou espiritualidade. Essa espiritualidade sustenta um novo paradigma de racionalidade, que Boff chama de “razão sacramental” ou “simbólica” (SCHAPER, 1998, p. 256).

Tillich também vai além da investigação dos problemas particulares da modernidade, mas procura por sua raiz, isto é, a separação entre sujeito e objeto (YIP, 2010, p. 101-102). Os problemas particulares até podem ser mitigados por reformas, mas elas não alcançam a raiz do problema em si. A resposta para o problema é a teonomia.

A teonomia é, simultaneamente, o estado original da cultura, ou seja, o estado em que cultura e religião estavam unidas, e o horizonte de esperança, o princípio norteador da escatologia tillichiana, pelo qual a realidade torna-se transparente ao sagrado (YIP, 2010, p. 102-103). Precisamos refletir os fundamentos dessa nova racionalidade que compreenda a relação entre Deus e a natureza. Certo retorno à filosofia da natureza é importante, mas deve passar por crivos protestantes. Conforme ele mesmo concluiu em sua tese de doutoramento: “O princípio da Mística triunfa, mas não na forma da mística, não como identidade imediata, mas como a contradição superada na comunhão pessoal” (TILICH, 1959, p. 108)⁶. Busquemos, então, critérios protestantes para estabelecer essa nova espiritualidade e racionalidade.

2 Presença e Ausência

A raiz dos problemas da modernidade está na ruptura da relação entre sujeito e objeto pela qual a natureza é esvaziada de significado, “desmistificada” e “dessubjetivada”, tornando-se depósito de recursos a serem explorados. Essa visão precisa expulsar Deus da natureza para deixá-la

⁶ A frase em alemão: „Das Prinzip der Mystik triumphiert, aber nicht in der Form der Mystik, nicht als unmittelbare Identität, sondern als der Widerspruch überwindende persönliche Gemeinschaft“. A tese de doutorado em teologia de título *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung* foi defendida em 1912.

só e vazia. Ou seja, uma nova epistemologia teológica que enfrente os problemas da modernidade precisa construir uma teologia da natureza – e é nesse ponto que reside um problema. O tema é um paradoxo na teologia protestante, especialmente luterana, em decorrência da tensão entre a teologia da glória e a teologia da cruz⁷.

Tillich interpreta o problema da relação da teologia luterana com a teologia da natureza através do conceito de “situação-limite”, que seria a condição existencial na qual o ser humano se encontra e da qual não pode escapar. Para o teólogo, a característica do protestantismo é de proclamar a “situação-limite da vida humana” a despeito das tentativas de negá-la, mesmo que essa negação seja “mediante expedientes religiosos” (TILLICH, 1992, p. 212), ou seja, quando se procura afirmar uma união imediata do ser humano com o incondicional. Para ele, contudo, nenhuma garantia religiosa seria capaz de livrar o ser humano dessa situação-limite. O protestantismo, portanto, não poderia alegar a posse de algum poder sacramental que pudesse livrar o ser humano dessa situação-limite. Pelo contrário, seu poder de baseia na cruz, isto é, na experiência radical da

⁷ Mais que negar um reconhecimento da natureza como lugar de epifania, a tensão exprimia, para Altmann, a contradição da relação igreja e sociedade naquela época. Por um lado, eram esferas distintas, onde apenas a igreja tinha significado religioso, e não o mundo. Por outro lado, havia uma confusão entre essas esferas, e a estrutura de poder da igreja se confundia com as seculares (ALTMANN, 2016, p. 30-31). No lugar de uma dicotomia, a relação entre igreja e mundo, em Lutero, era dialética. Não havia em seu pensamento uma esfera de salvação e outra de perdição, mas salvação e perdição perpassavam toda a realidade, todas as dimensões da vida. Tal compreensão dialética levava Lutero a ter uma atitude profética de combate às forças de perdição, ao mesmo tempo em que podia ter uma atitude muito positiva para com “as belezas e as alegrias do mundo”, da natureza, da cerveja e até da sexualidade (ALTMANN, 2016, p. 32). Com isso, Lutero tinha uma relação dialética e paradoxal com a natureza. Novamente, para ele o divino não está atrás da criação, mas na criação, embora oculto, com máscaras (WESTHELLE, 2018, p. 57-58). A mesma criação que serve de presença de Deus, também o oculta, pois “apenas a fé pode ver a criação”. Essa reserva previne que se faça uma teologia de modo a encontrar na natureza caminhos para Deus (WESTHELLE, 2018, p. 81). Não se busca, portanto, um Deus detrás da criação, mas “na criação e através dela”. O que a experiência religiosa tem é um Deus vestido (*Deus vestitus*). O Deus nu (*Deus nudus*), em si, “permanece um mistério”. É isso o que significa a ideia de “*Deus absconditus*” da teologia luterana. Deus não está oculto apenas em sua ira, “mas em todas as coisas externas, no visível em geral”, oculto no mal, mas também oculto na beleza e no bem. O problema do mal da teologia luterana é trazido para dentro da ideia de ambiguidade. Nas palavras de Westhelle (2018, p. 83-84): “Deus não deve ser louvado pela grandeza da criação, apesar do mal que nela reside; deve ser louvado no meio do mal onde a contínua criação divina cria realidade a partir da força aniquiladora do mal”. Deus age, simultaneamente no mal e no bem, como poder criativo. A “experiência do mal não é somente uma máscara de Deus”. Essa máscara, porém, contém frestas pelas quais o ser humano contempla “o abismo do ser”. O Deus nu, atrás da máscara, que o ser humano encontra por essas frestas, não é “uma face sorrindo por detrás”. O abismo do ser, para a consciência humana, é, em Westhelle, “*horror vacui*”, experiência de horror. Nessa teologia, portanto, o Deus oculto não é outro que o Deus revelado, mas o Deus oculto deve ser aceito como tal. A metáfora da máscara diz menos respeito ao Deus oculto em si e mais sobre a tentativa humana de desnudar a Deus (WESTHELLE, 2018, p. 85-86).

situação-limite sem nenhuma tentativa de evadir-se dela por qualquer ilusão que seja, tanto secular como religiosa (TILLICH, 1992, p. 215-216). No lugar de ser um caminho de escape da situação-limite, o protestantismo assume-a com “suprema seriedade” (TILLICH, 1992, p. 220)⁸.

Através dessa reserva, é possível ler a teologia de Leonardo Boff. Para o teólogo franciscano, segundo Schaper (1998, p. 343-344), o mistério, isto é, aquilo que está “por trás das estruturas do real (pessoal, natural, cósmico)”, não é um “absurdo” ou um “abismo”, algo aterrorizante, mas é ternura, acolhimento. Como não é terror, não causa distanciamento, mas aproxima. Por isso sua maneira teológica de compreender o mundo “parte do pressuposto que Deus criou o mundo e deixou (...) rastros (...) de seu ato criativo em toda a realidade” (SCHAPER, 1998, p. 397-398), tornando possível ver em tudo a realidade de Deus, isto é, a realidade é transparente a Deus. Essa noção da transparência entre o mundo e Deus é fundamental para entender o “modo teológico de ver e pensar”, da teologia boffiana. Nesse modo de pensar, os objetos são transmutados em sinais, em símbolos, em sacramentos (SCHAPER, 1998, p. 397-398).

Deus, nesse modo de pensar, não está “apenas **sobre** ou **no** mundo, mas, sobretudo, através” do mundo. Dessa forma, esse modo de pensar se distancia tanto de um “transcendentalismo” como de um “imanentismo” da relação Deus-mundo (SCHAPER, 1998, p. 399-400, grifos nossos). Transparência, assim, situa-se entre, e correlacionando, transcendência e imanência, ou seja, “a ‘transcendência’ encontra-se dentro da ‘imanência’ e a ‘imanência’ dentro da ‘transcendência’, compenetrando-se e interpenetrando-se mutuamente (SCHAPER, 1998, p. 401). Essa compreensão de transparência ancora-se na experiência da encarnação de Deus em Jesus Cristo, divino e humano (SCHAPER, 1998, p. 402-403).

A realidade desse mundo, contudo, é opacizada pela contínua degradação de sua transparência “pela injustiça, opressão” social e ecológica. A busca pela transparência passa também por um compromisso pessoal no qual a pessoa torna-se “transparente para Cristo e para o próximo”. A transparência final, que elimina todas e quaisquer distorções do mundo, “é obra escatológica de Deus” (SCHAPER, 1998, p. 404-405).

Para Westhelle (2018, p. 86), diferentemente, “o visível não tem janelas para o transcendente”, aquilo que “revela não é o outro, mas apenas o que nós de fato somos ou nos tornamos”. É a Palavra criadora e criativa de Deus que transcende a realidade. Para Westhelle (2018, p. 86), “a presença da Palavra constitui, restaura, cria o real. Sem ela deslizamos no abismo do nada”.

⁸ Em outras palavras, “o teólogo da cruz diz as coisas como elas são” – sentença de Martin Lutero no Debate de Heidelberg, de 1518, em contraposição à “teologia da glória” que, segundo Lutero, consiste que essa “afirma ser bom o que é mau, e mau o que é bom” (LUTERO *apud* WESTHELLE, 2008, p. 119).

Palavra, contudo, não pode ser confundida com doutrina. “Palavra” refere-se a uma vida pessoal, o “*logos tou theou*” (palavra ou “verbo” de Deus, em grego) que se tornou vida concreta, histórica, ou seja, Jesus. Nesses termos, “Palavra” é irrupção do poder divino na estrutura da realidade, no que forma uma estrutura divina de graça (TILLICH, 1992, p. 227-228). Palavra quer dizer a irrupção da realidade divina para dentro da realidade histórica e natural, sem destruí-la, visível pela fé. Não é que tenhamos a “capacidade de ver além do visível, mas de o visível tornar-se transparente” (WESTHELLE, 2018, p. 86).

Na reflexão a respeito do realismo crente, onde as dimensões da realidade e da fé justapõem-se a partir da ideia de transparência, Tillich parte da análise do expressionismo, cujas pinturas demonstravam “as profundezas da realidade quebrando as formas naturais e usando a cor para expressar o ‘êxtase divino e demônico’”. A quebra das formas naturais se manifesta como relâmpagos que iluminam a escuridão por breve momento (STONE, 1980, p. 57-58). No realismo crente, toda realidade torna-se transparente ao incondicional (AMELUNG, 1972, p. 170). Não que essa transparência seja completa, imutável e incessante, mas como por relâmpagos, em momentos carregados do tempo, o *kairós*, na compreensão e aceitação da irrupção teônoma nos eventos históricos, sociais, políticos, culturais, artísticos e mesmo pessoais.

O protestantismo se baseia, portanto, em um protesto contra as realidades finitas que tentam absolutizar-se, mas quando o protestantismo reduz a sua natureza ao protesto “puro” (e afeito à pureza) contra qualquer realidade finita, não só corre o risco como cai na confusão de confundir protesto com doutrina e, por fim, se fecha em um protestantismo ortodoxo (TILLICH, 1992, p. 225), ou mesmo fundamentalista, incrustado em torno dessa obsessão doutrinária.

Para Tillich, o protesto protestante só tem sentido caso ele participe, de alguma forma, em algum poder infinito. Não fosse isso, seria “mera crítica de seres finitos desafiando outros seres finitos”, em um círculo interminável de crítica que não leva a lugar algum. A participação nesse poder infinito, para Tillich, é a participação “na realidade da graça”, na “estrutura sagrada da realidade”, ou seja, “na ‘Gestalt da graça’”. Essa “estrutura divina da realidade” concretiza-se na realidade, na imanência, transformando sua estrutura pela graça (TILLICH, 1992, p. 226-227). Em outros termos, irrompe no tempo e no espaço.

3 Divino Maravilhoso

Segundo Schaper (1998, p. 275-276), para Boff há um retorno do religioso no mundo atual frente à dessacralização do mundo promovida desde o judaísmo até o protestantismo e a modernidade. O desafio do cristianismo

é promover uma nova epistemologia que reencontre a criação, superando o antropocentrismo. O cristianismo profético deve, então, servir de voz de defesa não só da vida humana ameaçada, dos pobres, mas também da natureza, das criaturas, também incluindo-a como um “pobre” teológico (SCHAPER, 1998, p. 280-281). Nessa tarefa inclui-se a superação da “separação entre mundo e Deus” como consequência do pecado (SCHAPER, 1998, p. 282-283). No lugar dessa separação, postula-se a presença trinitária de Deus no universo, ou, nas palavras de Schaper (1998, p. 285-286), a noção de que: “O universo está ‘grávido’ do mistério da Trindade”. Essa presença se faz tanto na criação, como uma cosmologia, como na história, como escatologia. A perspectiva escatológica aqui aponta para a abertura da história e da criação, pois “a palavra criadora de Deus (...) ainda está sendo dita” (SCHAPER, 1998, p. 287-288).

Paul Tillich analisou o desenvolvimento da forma como o ser humano se relacionou, epistemologicamente, com a natureza. Para o teólogo, a primeira forma pela qual o ser humano se relacionou com a natureza foi tomá-la como mágica, cheia de poder sacramental, isto é, de modo que todas as coisas continham um significado sagrado. Entretanto, inevitavelmente se impõe como modo de relação do ser humano com os objetos naturais um relacionamento de tipo técnico sobre a natureza, ou seja, de manipulação, fazendo com que ela possa “ser controlada, objetivada e destituída de suas qualidades” para poder servir ao uso do ser humano. É nesse ponto que a natureza deixa de ter um caráter sacramental e transcendente (TILLICH, 1992, p. 126-127)⁹.

Tillich busca por uma epistemologia que nem se situe no modo de relação mágica com a natureza, nem técnica do racionalismo. Para o teólogo: “O poder e o sentido da natureza devem ser buscados dentro e por meio de suas estruturas objetivas físicas”, isto é, sem destruir o caráter imanente da natureza (TILLICH, 1992, p. 127-128). O protestantismo mirou interpretar a natureza a partir de um realismo que Tillich chama de histórico (TILLICH, 1961, p. 94). Esse tipo de interpretação histórica da natureza destitui ainda, porém, a natureza de significado religioso imediato. É, nesse ponto, devedor do modo de interpretação do profetismo judaico, onde o tempo, a história, predomina sobre o espaço, a natureza (TILLICH, 1962, p. 241).

⁹ Em *Realismo crente* (*Gläubiger Realismus*), texto de 1927, Tillich discute sobre a diferença entre o realismo místico e técnico (TILLICH, 1961, p. 82). No lugar, contudo, de partir para um modo histórico, nesse texto Tillich insere a interpretação vitalista da natureza pela qual se procura atribuir “poder imediato de ser” às coisas. Esse, porém, se tratava “de um poder sem significado”, apenas poder. O caráter qualitativo, de significado, retorna com o romantismo, mas agora não mais como um “pan-sacramentalismo”, onde tudo carrega um poder sacramental, e sim um “pan-simbolismo”, pelo qual tudo é potencialmente um símbolo. Embora retome uma interpretação e relação com a natureza como cheia de significado, para Tillich se trata de uma interpretação ainda insatisfatória para o protestantismo.

O profetismo, e o protestantismo como seu descendente moderno, destitui a natureza de um caráter religioso imediato. O sagrado vem de fora do profano e vem acompanhado de uma exigência de santidade, de uma lei. Sem o cumprimento dessa exigência, a natureza e o ser humano permanecem profanos, impuros e sem significado religioso imediato (TILLICH, 1992, p. 134). Esse modo de interpretar e se relacionar históricos, tendencialmente secularizante, por fim se separa de sua raiz profética, onde ainda havia uma dimensão transcendente e de vinda desse à imanência, mesmo que fosse pela lei, e Deus é finalmente exilado da natureza e a autonomia do mundo reclama sua independência e, por fim, solidão. Instala-se uma crise religiosa (SCHAPER, 1998, p. 412-413).

As formas de racionalidade e relacionalidade, definidas a partir de uma epistemologia histórica, criam condições para o estabelecimento de uma economia que agride a humanidade e a natureza. Instala-se o desafio de repensar essa racionalidade. É preciso pensar em uma forma de racionalidade onde a relacionalidade entre transcendência e imanência não estejam rompidas ao mesmo tempo em que possam ser preservadas. Aqui é importante o conceito de símbolo. Esse conceito significa “encontro”, isto é, um encontro entre “uma dimensão que transcende totalmente a capacidade humana (transcendência)” com “a dimensão humana e intra-histórica (imanência)”. É a manifestação da transcendência “na’ e ‘através’ da imanência”. O símbolo, assim, é sempre uma mediação pela qual o encontro com Deus ou o mistério pode se concretizar na história (SCHAPER, 1998, p. 406-407).

O símbolo “une, rememora, comemora e antecipa”. Ele aponta para aquilo que significa. Se, porém, no lugar dessa mediação que aponta, for tomado por aquilo que é, ou seja, se o símbolo não for mais um meio, mas o fim, ali assume um caráter diabólico (SCHAPER, 1998, p. 408-409). Entre a transcendência e a imanência está, portanto, a categoria de “transparência”. A experiência ordinária, entretanto, não é de transparência, porém de sofrimento e “opressão pessoal, social e cósmica”. A “visão” dessa transparência é possível apenas pelos olhos da fé. É em Cristo que a transparência é possível. O grande perigo do pensamento sacramental “é tomar a realidade finita como infinita, perdendo justamente a dinâmica da transparência que transcende toda a realidade” (SCHAPER, 1998, p. 432-433).

O símbolo sempre corre o risco de ser corrompido, “pois a realidade que é tomada como símbolo para a expressão da infinitude está sob o pecado”. O símbolo sempre será ambíguo e uma expressão fragmentada (SCHAPER, 1998, p. 434). É importante atentar que a ambiguidade da realidade é experimentada também na mente humana, em sua consciência, em sua razão. Não há conhecimento absoluto, nem secular nem teológico. A teologia não pode basear o seu conhecimento em uma alegação de posse da

verdade. A verdade de sua proclamação não é um corpo doutrinário, mas a proclamação da verdade do “realismo”, que vivemos em uma realidade ambígua e fragmentada (TILLICH, 1992, p. 217-218).

O conhecimento teológico, no pensamento boffiano, se dá a partir da experiência, ou seja, a partir da saída “do ser humano em direção à realidade”, processo esse que resulta em um conhecimento, “uma síntese complexa de várias percepções e abordagens”. Trata-se de um conhecimento que vem “do encontro da consciência com o mundo”, o encontro da subjetividade com a objetividade (SCHAPER, 1998, p. 335). Tal tipo de conhecimento a partir da experiência abarca o mistério. Já a ciência, como uma atitude ou modo de ser, partiria de “uma visão unificadora e totalizante da realidade”. É a ausência do mistério em favor da dominação (SCHAPER, 1998, p. 337-338). A “atitude científica” desconsidera o mistério “na pessoa, no ser, na realidade”, mas ele não desaparece por completo, mantém-se, ainda que em termos de ausência. O mistério, assim, não é aquilo “que não é possível conhecer”, não é o que sobra, o “resíduo”, mas o que “‘antecede’ o conhecimento e permanece ainda após esse ter se processado”. O mistério não estaria, portanto, na contramão do conhecimento, mas sim no seu fundamento (SCHAPER, 1998, p. 339-340).

Essa maneira de lidar com o mistério, e o conhecer, geraria, segundo a teologia de Boff, “uma atitude de veneração, encantamento e humildade diante da realidade”. O mistério é, assim, fundante da mística (SCHAPER, 1998, p. 341-342). Essa mística sustenta a ação libertadora (SCHAPER, 1998, p. 353), ou seja, é uma mística que redescobre a “sacralidade do cosmos” e abre para uma nova sensibilidade em relação à natureza (SCHAPER, 1998, p. 354-355). Como uma forma de atitude diante do encontro, da vida, que abarca o mistério, esse conhecimento abarca a totalidade das dimensões da vida, entre a contemplação e a ação política, onde reside o cotidiano, o ócio, a comensalidade, a cultura, onde se vive “a ‘inocência das coisas’, a dimensão de ‘gratuidade’, de ‘fraternidade’ e a ‘transparência dos atos’”. Ela redescobre a “sacralidade da realidade”, porém, não “como uma ‘elevação glorificante’ ou ‘divinização’ da realidade, mas sua descoberta como lugar da encarnação” (SCHAPER, 1998, p. 387-388).

Na teologia de Boff há dois modos de religiosidade, “o do seguimento e o da mística”. O seguimento parte de uma resposta à irrupção do divino na natureza. Já a mística também pode ser dividida em duas maneiras, “a mística do *desnudamento* do mundo e a da *inserção* no mundo”. Na primeira “ocorre um mergulho tão profundo no Uno que se dá o esquecimento de todos os seres e de si mesmo”. Já na segunda o mergulho é o inverso, é “um mergulho no mundo”, o que o torna transparente, sacramento da presença de Deus (SCHAPER, 1998, p. 345-346).

Assim, temos de um lado uma mística contemplativa e, de outro, uma mística histórica, “do compromisso ético”, que “implica a solidariedade com os crucificados” como transparência do Cristo crucificado. Tal mística histórica e/ou ética é encorajada na experiência judaico-cristã do Deus que se insere na história e toma parte da libertação dos oprimidos (SCHAPER, 1998, p. 349-350).

A teologia de Boff é influenciada pela espiritualidade franciscana. A fraternidade franciscana englobava não apenas os pobres, humanos, mas toda a criação. Tratava-se de uma fraternidade cósmica (SCHAPER, 1998, p. 307-308). Ao reconhecer tudo que há como criação de Deus, reconhecia-se uma “paternidade universal” de Deus e, por sua vez, uma “irmandade” universal de toda a criação (SCHAPER, 1998, p. 308-309). Boff diferencia essa atitude àquela do romantismo, ainda centrada no “eu”. A atitude franciscana em relação à natureza não se centra no eu, mas é uma “escuta” da “mensagem que vem da natureza”. O ideal de pobreza de São Francisco de Assis, desse modo, ia além de “não possuir coisas”. Era uma atitude que reconhecia a dignidade de tudo que há e se recusava a transformar as coisas em “objetos da vontade e poder humanos” (SCHAPER, 1998, p. 309-310).

A teologia de Boff esforça-se em formular um “modo sacramental de pensar” como resposta à secularização. É preciso elaborar um pensamento sacramental propriamente cristão. Para isso, em primeiro lugar, esse pensamento sacramental deve ser cristocêntrico. Partindo da encarnação em Cristo, o mundo pode tornar-se transparente porque o transcendente irrompeu no imanente, transfigurando o mundo. Manifestação de Deus, “teofania”, é a manifestação de Cristo, “cristofania” (SCHAPER, 1998, p. 421).

O encontro de Deus, portanto, não pode se dar em um lugar ou modo “que prescindia do mundo”. O encontro se dá na história, em um contexto histórico. Para Boff, resgatar um modo de pensamento sacramental “é condição essencial para que se estabeleça uma ‘religação’ com o mundo natural, com o cosmos”. É um modo de pensar que resgata o sagrado de volta ao mundo e resgata também o ser humano de sua alienação em relação ao mundo (SCHAPER, 1998, p. 429-430).

O símbolo pode restabelecer a relação entre um eu e o outro sem que essa relação seja de domínio. Torna-se, assim, uma mediação, uma história, narrativa mediadora, como diria Westhelle (2018, p. 110-111). Abre, assim, para um novo espaço que possibilita uma convivência sem a destruição do outro nem o esquecimento do eu, mas permite a companhia (WESTHELLE, 2018, p. 159). Nesse sentido, os símbolos são de crucial importância. Eles permitem que seres humanos superem sua própria contradição e coooperem entre si. Dessa forma, a transformação da relacionalidade humana, bem como da humanidade com a natureza e/ou a transcendência, passa

pela transformação de símbolos (HARARI, 2015, p. 41). Dada essa potencialidade dos símbolos, não surpreende que no processo exploratório do capitalismo, esse precise ir além da economia.

O capitalismo, assim, para se efetuar eficientemente precisa “des-simbolizar” a consciência de classe dos trabalhadores, e, acrescenta-se, dos colonizados. Precisa atingir diretamente a identidade desse(s) sujeito(s) (STANDING, 2017, p. 37). Destrói, portanto, os laços de solidariedade, confiança e significado que são fundamentais para a articulação política (CASARA, 2017, p. 37). A dessimbolização atinge, então, além da economia, também a política. A sobrevivência e a saúde de uma democracia dependem menos de qualquer institucionalidade republicana e mais de um conjunto de símbolos comuns que se elevem acima e contra qualquer mercadorização (SAFATLE, 2018, p. 15).

A forma como o capitalismo espolia os símbolos e os transforma em mercadoria se dá pela colonização da cultura e do tempo, mais particularmente, do tempo livre, do ócio, do prazer, da gratuidade da vida. A espoliação do tempo de qualidade empobrece qualquer apreciação cultural, mas impacta de maneira especial a articulação de sujeitos pela participação na vida pública, na coisa comum (STANDING, 2017, p. 195-196). O resultado inevitável é o desgaste da democracia e, por fim, sua corrosão (STANDING, 2017, p. 222).

Retornar ao símbolo é retornar à relacionalidade inerente a ele, o que pode transformar as relações de grupos inteiros. “Ressimbolizar o mundo” é o desafio que o jurista brasileiro Rubens Casara entende como urgente. Essa “ressimbolização” é contra o desencantamento do mundo, através da desmercantilização da vida (CASARA, 2017, p. 228). Nenhum desafio conseguiria exprimir a correlação entre o socialismo e a fé de maneira mais eloquente do que esse. O símbolo é graça, é gratuidade e é assim porque não pode nem ser comprado e nem vendido. O seu valor não pode ser calculado, mas está sob o controle da racionalidade moderna. O valor do símbolo não está nele mesmo, mas naquilo de que é transparente.

Fica claro que o protestantismo não pode se esquivar de uma teologia sacramental frente a essa realidade (TILLICH, 1992, p. 121). A teologia protestante não pode reduzir-se a puro protesto, mas precisa concretizar-se sacramentalmente. Ao mesmo tempo, o protestantismo não pode aceitar nenhum objeto finito como possuidor de um poder sacramental, não importa o quão belo ou precioso seja. Ao contrário, a teologia protestante apenas pode aceitá-lo como um “*portador* de poder sacramental” (TILLICH, 1992, p. 135-136). A participação do protesto do protestantismo na estrutura divina da graça, na *Gestalt* da graça não se confunde, portanto, com nenhum tipo de sacramentalismo.

Para a teologia protestante, no sacramento não se trata de transmutar a forma finita na forma divina, na transubstanciação da natureza, do ser humano, da história etc. Segundo Tillich (1992, p. 228-229), “o protestantismo entende que a graça aparece *por meio* de uma Gestalt viva que permanece sendo o que sempre fôra [sic]”. Não há, portanto, transmutação das formas. Aqui: “As formas de graça são sempre finitas, levando-nos para além delas”.

A estrutura finita, bem como sua autonomia, não é destruída, mas aceita e acolhida pela graça como tal. Nenhuma estrutura finita torna-se sagrada, pois o sagrado é um outro em relação com ela, é, aliás, o que lhe abre à relacionalidade, mas essa estrutura, enquanto aceita pelo sagrado, ainda que não seja sagrada pode comunicá-lo, como uma transparência. Nas palavras de Tillich (1992, p. 229): “A Gestalt da graça é transparente. Há algo que ela irradia que é mais do que ela. A Igreja só é Igreja porque se faz transparente à Gestalt da graça. O santo não é santo por ser ‘bom’, mas porque é transparente a algo fora dele”.

Essa transparência é o que Tillich define como realismo crente e nesse há dois movimentos que se completam. Primeiramente há “a volta para a realidade”, encarnando profundamente na estrutura da história e da concretude e, em segundo lugar, há a busca de “seu sentido último”, a busca do seu significado que transcende a concretude, naquilo que está transparente nela, pela qual se vai além da realidade presente (TILICH, 1992, p. 233). Teonomia para Tillich, finalmente, é a “relação ‘dialética’ entre o mundo secular e a Gestalt da graça”. A palavra da graça não é uma coisa “ao lado ou acima do mundo secular, nem contra ele”, antes, é expressão representativa “de seu fundamento e de sua mais alta aspiração” (TILICH, 1992, p. 236-237).

Essa é a epistemologia de Tillich, conforme também elabora o teólogo luterano brasileiro Eduardo Gross:

Para Tillich, a compreensão da realidade não depende apenas do uso de instrumentos lógicos ou metodológicos corretos. Ela só pode ser compreendida quando se penetra nos seus fundamentos estruturais – ou seja, no seu fundamento transcendente. Não se trata de fugir da realidade ou de buscar um outro mundo além do existente, mas de, a partir da realidade dada, descobrir o seu Ser através do risco e da fé. Esse duplo caráter de afirmação da realidade e de sua transcendência pelo risco da fé é que faz Tillich chamar essa sua epistemologia de *realismo crente* ou *realismo autotranscendente*. Essa epistemologia, por sua vez, também dá espaço para o caráter revelatório do conhecimento da realidade (GROSS, 2000, p. 222).

A epistemologia teológica de Tillich parte da compreensão da irrupção de um novo, um *kairós* para dentro de uma sociedade decadente pelo seu encerramento autossuficiente e abre a racionalidade para uma nova

relacionalidade, um novo encontro, um novo preenchimento de sentido. Esse “novo”, justamente por isso, edifica alternativas a um modo de estruturação social, política e econômica marcada pela exploração, o capitalismo. Essa é a grande contribuição da teologia de Tillich para a teologia protestante brasileira contemporânea. Trata-se de uma epistemologia teológica da graça no lugar da lei objetificante, uma epistemologia do encontro no lugar da separação, uma epistemologia da correlação no lugar da dicotomia.

Se Caetano e Gil, através da voz da Gal Costa, podiam dizer que “tudo é divino, maravilhoso”¹⁰, e Belchior, ao contrário e em resposta, dizia que “nada é divino (...) nada é maravilhoso”¹¹, a epistemologia tillichiana, conhecendo graça e pecado, conhecendo a dialética e a ambiguidade própria da teologia protestante, especialmente luterana, é capaz de afirmar ambos: tudo é transparente ao divino e ao maravilhoso, mas nada se identifica plenamente com o divino e o maravilhoso.

Conclusão

O pensamento de Paul Tillich retoma a importância e centralidade de uma teologia sacramental como epistemologia que reconcilia Deus e natureza, ao mesmo tempo que não abdica de sua estrutura teológica protestante. O tema levanta problemas no protestantismo. Há um claro déficit sacramental no mundo protestante pela sua desconfiança de que elementos visíveis pudessem levar à “identificação da graça com alguma de suas expressões especiais”, isto é, de que pudesse ter um efeito *ex opere operato* (TILLICH, 1992, p. 234-235). Tal desconfiança levou amplos setores do protestantismo a uma priorização da pregação da Palavra em detrimento das expressões sacramentais. Tillich (1992, p. 237) chama isso de desvinculação da Palavra à *Gestalt da graça*, que degenera a Palavra em doutrina e moralidade.

A teologia sacramental no protestantismo apresenta e ilustra duas epistemologias distintas. A primeira, quando reduz a Palavra à doutrina e à moralidade, na verdade parte de uma compreensão teológica de que Deus sempre vem de fora para instruir seu povo, através do pregador, a uma forma de vida que não é a forma de vida que viveriam, não fosse a pregação. Em outras palavras, é *lei*. Essa compreensão teológica de Deus o contrapõe ao mundo e o mundo não pode ser acolhido. No lugar disso,

¹⁰ Referência à canção “Divino Maravilhoso” interpretada por Gal Costa no álbum “Gal Costa” de 1969. Composição de Caetano Veloso e Gilberto Gil.

¹¹ Trecho da canção “Apenas Um Rapaz Latino-Americano” composta e interpretada por Belchior no álbum “Alucinação” de 1976.

é julgado. Expressões culturais, revoluções sociais e a dinâmica histórica não têm, portanto, qualquer significado religioso. Significado religioso possui apenas a palavra externa.

A segunda forma, é a teologia tillichiana. Ela não identifica Deus com o mundo, pois tal identificação passaria muito longe de ser protestante. Contudo, parte de uma compreensão de Deus a partir da graça, mediante a qual o mundo pode sim ser acolhido e que as expressões culturais, revoluções sociais e a dinâmica histórica têm um significado religioso, embora oculto, pois Deus revela-se em todas as coisas, ainda que se mantenha distinto de todas elas, transcendendo-as ao mesmo tempo em que a preenche de significado, as transfigura continuamente.

Parafraseando Tillich, podemos afirmar que a epistemologia teológica da graça deve criar sua própria racionalidade a partir das experiências da vida diária e das situações cotidianas do povo. Essa epistemologia da graça dá à vida diária o seu mais alto sentido. Não é que ela faça uma nova revolução copernicana da razão e escreve novos volumes de críticas à razão, agora submetida à religião. Sua tarefa é entrar nas profundezas do que acontece no dia-a-dia, abraçar todas as dimensões da vida econômica, política, social e cultural. A tarefa mais importante dessa epistemologia da graça consiste em elevar todos os mínimos cantos, fragmentos e objetos da vida humana e planetária à luz do eterno, do transcendente, e não a elaboração de uma nova doutrina religiosa. É graça, e deve permanecer graça, agora a graça colocada no centro da razão e, dessa forma, como o centro da vida.¹²

¹² O parágrafo parafraseado é o seguinte: “As atividades religiosas – ou culto – como o conhecimento religioso, devem criar as próprias formas a partir das experiências da vida diária e das situações em que vive o povo. O culto dá à vida diária o seu mais alto sentido. Não é tão importante a produção de novas liturgias, mas, acima de tudo, entrar nas profundezas do que acontece no dia a dia, no trabalho e na indústria, no casamento e nas amizades, nas relações sociais e na recriação, na meditação e na tranquilidade, e na vida tanto consciente como inconsciente. A função mais importante do culto consiste em elevar todas as coisas à luz do eterno e não a mera reformulação tradicional da tradição. Trata-se de tarefa infinita, que exige ousadia, coragem e visão, especialmente em épocas de transformações radicais como a nossa. A tradição litúrgica poderá se tornar poderosa e contemporânea na medida em que o protestantismo conseguir realizar esta tarefa” (TILLICH, 1992, p. 235).

Referências

- ALTMANN, Walter. *Lutero e libertação: releitura de Lutero em perspectiva latino-americana*. 2.ed. rev. e ampl. São Leopoldo: Sinodal, 2016.
- AMELUNG, Eberhard. *Die Gestalt der Liebe: Paul Tillichs Theologie der Kultur*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1972.
- CALVANI, Carlos Eduardo. *Teologia da arte*. São Paulo: Fonte Editorial; Paulinas, 2010.
- CASARA, Rubens R. R. *Estado pós-democrático: neo-obscurantismo e gestão dos indesejáveis*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- DURCHROW, Ulrich. O posicionamento de Lutero diante do individualismo do moderno sujeito do dinheiro. In: HOFFMANN, Martin; BEROS, Daniel C.; MOONEY, Ruth (Ed.). *Radicalizando a Reforma: Outra teologia para outro mundo*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2017. p. 115-156.
- GROSS, Eduardo. *A concepção de fé de Juan Luís Segundo*. São Leopoldo: Sinodal; EST; IEPG, 2000.
- HARARI, Yuval Noah. *Sapiens: uma breve história da humanidade*. 7.ed. Porto Alegre: L&PM, 2015.
- HOFFMANN, Martin. Lutero e a economia: a crítica à religião como crítica ao capitalismo. In: HOFFMANN, Martin; BEROS, Daniel C.; MOONEY, Ruth (Ed.). *Radicalizando a Reforma: Outra teologia para outro mundo*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2017. p. 179-203.
- SAFATLE, Vladimir. *A esquerda que não teme dizer seu nome*. São Paulo: Três Estrelas, 2018.
- SCHAPER, Valério Guilherme. *A experiência de Deus como transparência do mundo: o pensar sacramental em Leonardo Boff entre história e cosmologia*. 1998. Tese (Doutorado em Teologia) -Faculdade EST, São Leopoldo, 1998.
- STONE, Ronald H. *Paul Tillich's radical social thought*. Atlanta: John Knox Press, 1980.
- STANDING, Guy. *O precariado: a nova classe perigosa*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- TILLICH, Paul. *A Era Protestante*. São Paulo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1992.
- TILLICH, Paul. *Gläubiger Realismus I. Gesammelte Werke: Philosophie und Schicksal. Schriften zur Erkenntnislehre und Existenzphilosophie. Band IV*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1961. p. 77-87.
- TILLICH, Paul. *Gläubiger Realismus II. Gesammelte Werke: Philosophie und Schicksal. Schriften zur Erkenntnislehre und Existenzphilosophie. Band IV*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1961. p. 88-106.
- TILLICH, Paul. *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung. Gesammelte Werke: Frühe Hauptwerke. Band I*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1959. p. 11-108.

WEBER, Max. *A ética protestante e o 'espírito' do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WESTHELLE, Vítor. *Através do tempo e do espaço: reflexões de uma teologia luterana de alma latino-americana*. São Leopoldo: EST, 2018.

WESTHELLE, Vítor. *O evento igreja: chamado e desafio a uma igreja protestante*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2017.

YIP, Francis Ching-Wah. *Capitalism as religion?: a study of Paul Tillich's interpretation of modernity*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.

Artigo submetido em 18.06.2024 e aprovado em 24.09.2024.

Pablo Fernando Dumer é doutor em Teologia Fundamental e Sistemática pela Faculdade EST (2021) com bolsa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). É assessor acadêmico na Faculdades EST. Membro do Núcleo de Pesquisa em Direitos Humanos e Religião da Faculdades EST e da Sociedade Paul Tillich. Orcid.org/0000-0003-1217-3323. E-mail: dumerluterano@gmail.com

Endereço: R. Amadeo Rossi, 467 — Morro do Espelho
93.030-220 — São Leopoldo, Rio Grande do Sul, Brasil