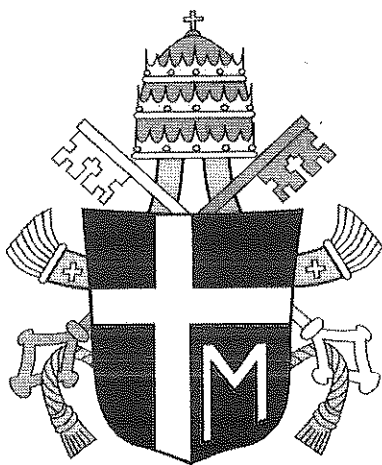


**Congresso Teológico-
-Pastoral sobre a Família e
II Encontro Mundial das
Famílias no Rio de Janeiro
de 3 a 5 de outubro de 1997**



pronunciamentos de João Paulo II, saudação de Fernando H. Cardoso e documento final da 26ª Assembléia do Celam



HISTÓRIA E LIBERTAÇÃO: CONTRIBUIÇÕES DE PAUL TILLICH PARA O CONTEXTO LATINO-AMERICANO

Rev. Claudio de Oliveira Ribeiro

I - INTRODUÇÃO

Paul Tillich (1886-1965) foi um dos mais destacados teólogos deste século¹. Sua produção teológica e filosófica tem sido objeto de estudos de pessoas renomadas nos campos protestante e católico². No Brasil, cresce o interesse por este teólogo, tanto no protestantismo como catolicismo, e também em círculos não teológicos e seculares. Em diferentes centros multiplicam-se trabalhos acadêmicos, artigos, formação de grupos de estudos, e outras referências à Tillich que revelam a pertinência de sua produção para os dias de hoje.

Tillich viveu a efervescência do debate com a teologia liberal predominante no século XIX. Ele ofereceu sínteses satisfatórias ao criticá-la, sem contudo perder a comunicação

com a linguagem moderna e com o mundo secularizado que conheceu, tanto na Europa como nos Estados Unidos, para onde migrou devido aos totalitarismos do período das Guerras Mundiais.

A envergadura com que Tillich estabeleceu o diálogo com as ciências é motivação suficiente para atestar sua atualidade, assim como para recriar os referenciais que produziu, tendo em vista uma ampliação de horizontes metodológicos e de conteúdos da teologia latino-americana. Como se sabe, Tillich ampliou o debate da teologia com as ciências sem comprometer estas duas esferas. Dialogou com a sociologia, com a política, com a história e com a psicanálise, além de outros campos como o das artes. Talvez, por manter esse leque

¹ Do inumerável elenco de suas obras, há em edição brasileira os seguintes livros: *Teologia Sistemática: três volumes em um* (Aste, São Paulo 1984 (=TS)), *A Era Protestante* (Aste, São Paulo 1992), *História do Pensamento Cristão* (idem, 1988), *Perspectivas da Teologia Protestante dos Séculos XIX e XX* (idem, 1986), *A Coragem de Ser* (Paz e Terra, Rio 1976), *A Dinâmica da Fé* (Sinodal, São Leopoldo 1980).

² Exemplares são as obras: Paul TILLICH. *A new catholic assessment*. Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press, 1994 (editada por Raymond F. Bulman & Frederick J. Parrela); e Paul TILLICH. *Theologian of the boundaries*. Collins, London 1987 (editada por Mark Kline Taylor).

considerável de debates, sua produção teológica fugiu de reducionismos ou de pragmatismos. Daí, a relevância da contribuição para a teologia latino-americana neste momento crucial em que ela vive.

Vários aspectos da teologia de Paul Tillich precisam ser destacados e pressupostos nas reflexões que pretendem fazer aproximações - críticas, por suposto - com a teologia latino-americana. Tillich, em seu profícuo debate com as ciências, indicou, ainda nos anos de 1920, a necessidade das mediações analíticas no fazer teológico³. Por outro lado, imbuído da vocação protestante, tornou-se um dos teólogos mais críticos do século XX, em especial às formas de dogmatismos e de cristalizações de experiências religiosas e de manifestações culturais. Isto se dava, em especial, por ter fundamentalmente a realidade cultural como solução ao problema da mediação.

Tillich entendia que o sentido da existência humana não pode ser separado do sentido da história. Esta, com suas instituições e estruturas

sociais, possibilita a resposta à questão última, ou seja, confere o sentido transcendente à existência que é o Reino de Deus⁴.

É, sobretudo, na ênfase especial ao símbolo do Reino de Deus e à existência histórica, dada tanto por Tillich como pela teologia latino-americana da libertação, que se encontra a contribuição substancial destas reflexões⁵. Paul Tillich indicou a necessidade da encarnação da fé nas culturas desprezadas pela lógica da sociedade burguesa, como a dos proletários e dos marginalizados. Tratava-se, como nos dias de hoje, de buscar uma resposta ao vazio e desencanto vividos após um período de grande esperança⁶.

Na seqüência, estarão indicados três aspectos gerais sobre o pensamento de Tillich, entre tantos outros que a limitação deste trabalho não permite abarcar, que, uma vez pressupostos, iluminarão as temáticas seguintes. Trata-se de aspectos da vida, do método e da perspectiva histórica e profética de Tillich.

³ Cf. Etienne HIGUET. *O método da Teologia sistemática de Paul Tillich: a relação da razão e da revelação*. In: VV.AA. *Paul Tillich: 30 anos depois. Estudos da Religião* (10), julho 1995, pp. 37-38.

⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 38-39.

⁵ Cf. Antônio Carlos MAGALHÃES. *A história e o Reino de Deus na teologia de Paul Tillich*. In: VV. AA. *Paul Tillich: 30 anos depois*. Op. cit., p. 98.

⁶ Cf. Etienne HIGUET. *Atualidade da Teologia da Cultura de Paul Tillich*. In: *REB* 54 (213), março 1994, p. 50.

1. *Experiências de vida*⁷

Até o início da Primeira Guerra Mundial, Tillich possuía uma vida estável na Alemanha, seu País natal. Filho de pais protestantes, Tillich necessitava, constantemente, transferir-se de cidade devido ao trabalho pastoral de seu pai, um pastor luterano. As mudanças constantes e os estudos não modificaram o perfil conservador da formação que seus pais lhe deram. Tillich estudou filosofia (em Tubinga) e teologia (em Halle). Concentrou as pesquisas em torno dos grandes filósofos alemães, especialmente Schelling. Nos estudos teológicos, Tillich sofreu a influência de seu professor Martin Kähler, especialmente pela crítica histórica ao Novo Testamento, que gerou em Tillich um ceticismo quanto aos relatos bíblicos como crônica histórica. Considerava-os como mensagem, como *kérygma*.

Após este período de estudos, Tillich atuou como pastor e, com a eclosão da Primeira Guerra, alistou-

se como capelão militar. Sua autobiografia indica a importância desse período para a formação de sua consciência crítica, política e para o amadurecimento de sua personalidade. Tillich, influenciado pelos ideais liberais da passagem do século, considerava a possibilidade de uma integração social entre as perspectivas do Cristianismo e do humanismo, cuja síntese se constituiria por intermédio da filosofia clássica alemã. A realidade cruel e sangrenta revelada pela Guerra, em especial os efeitos de sofrimento e morte para as classes subalternas, mostrou uma outra face da vida para Tillich. Dessa experiência, irrompe um forte questionamento da vida burguesa e idealista, tanto pessoal como da visão da Igreja que ele possuía.

Após a Guerra, Tillich vivenciou a efervescência política própria deste momento, em especial, pelo fortalecimento dos movimentos operários e socialistas. Com a participação na articulação do "socialismo religioso",

⁷ Para uma biografia de Paul TILICH há, em português, um excelente trabalho de Carlos Eduardo CALVANI. *Paul Tillich: aspectos biográficos, referenciais teóricos e desafios teológicos* (pp. 11-35). In: VV.AA. *Paul Tillich: 30 anos depois*. (Op. cit.) e uma síntese razoável produzida por Batista MONDIN: *Paul Tillich e a Teologia da Correlação*. In: *Os Grandes Teólogos do Século XX: os teólogos protestantes e ortodoxos*. V.2 (pp. 65-88). Paulinas, São Paulo 1980. Nelas, este item está baseado. Veja também: Wilherm PAUCK & Marion PAUCK. *Paul Tillich: his life & Thought*. Vol I. Collins, London 1977; Hannah TILLICH. *From Time to Time*. Stein & Day, New York 1973; William NICHOLLS. *Paul Tillich: theology on the boundary*. In: *Systematic and Philofical Theology*. Penguin Books, Middlesex-England 1969; James Luther ADAMS & Thomas J. MIKELSON (eds.). *The Thought of Paul Tillich*. Harper & How Publishers, San Francisco 1985.

Tillich e os demais intelectuais que a integravam, buscaram uma aproximação com as massas operárias; especialmente para demonstrar a dimensão religiosa presente e necessária nos ideais revolucionários dos trabalhadores. Todavia, de um modo geral, esta proposta não encontrou ressonância na compreensão das massas e o movimento não teve o êxito esperado.

Este período do entre-guerras é considerado como um dos mais importantes na vida de Tillich. Nesta época, ele formulou seus primeiros recursos metodológicos e conceitos teológicos como o princípio da correlação, *Kairós*, princípio protestante e outros; dialogou com o pensamento neo-ortodoxo de Karl Barth, em especial a possibilidade de uma relação orgânica entre a criatura e Deus; e iniciou sua carreira universitária (de 1919 a 1924 em Berlim, de 1924 a 1925 em Marburgo, de 1925 a 1929 em Dresden e Leipzig, e de 1929 a 1933 em Frankfurt). Todavia, nessa época, devido ao conflito com o Nazismo, foi demitido da cátedra e migrou-se para os Estados Unidos com a ajuda de Reinhold Niebuhr.

O período nos Estados Unidos foi, para Tillich, de aprofundamento e sistematização de sua teologia. Lecionou no Union Theological Seminary (de 1933 a 1955), depois na Universidade de Harvard, onde estabeleceu estudos interdisciplinares e obteve forte reconhecimento dos círculos intelectuais norte-americanos e, tam-

bém, em Chicago, já no final de sua vida. As experiências no Continente americano marcaram a teologia de Tillich em diferentes formas. A primeira delas constitui-se na necessária adaptação cultural que incluiu o recurso de outra língua para expressão, o inglês, e a perspectiva mais pragmática, democrática e cosmopolita da cultura norte-americana em relação à formação alemã de Tillich.

Em viagens à Europa, artigos e fóruns acadêmicos nos Estados Unidos, Paul Tillich dialogou com figuras expoentes de diferentes áreas do conhecimento como Karl Barth (Teologia), Erich Fromm (Psicologia), Adorno e Horkheimer (Filosofia) e Mircea Eliade (História da Religiões). A obra de Tillich não pode ser compreendida sem as perspectivas dialógicas que permeiam os conceitos teológicos por ele formulados a partir deste amplo espectro de reflexões e debates.

Também é referência básica para a compreensão do pensamento de Tillich, as bases filosóficas que ele estabeleceu na elaboração de suas perspectivas teóricas e práticas. O existencialismo de Heidegger e de Kierkegaard marcou o pensamento de Tillich. Ao lado deste eixo de interpretação, ele estabeleceu o caráter profético, humanista e realista proveniente do marxismo como contraponto. A articulação criativa destas duas perspectivas levou Tillich a estabelecer, permanentemente, uma atitude de Sim e Não ante todos os movimentos

da história, assim como a entender o processo histórico na dinâmica e na contradição, fruto da dicotomia entre a pessoa humana e fundamento último dela⁸.

2. Questões sobre o método

A teologia de Paul Tillich foi, portanto, produzida num contexto de crise da civilização moderna. Desde as críticas de Nietzsche, Freud, Husserl e outros à modernidade, a sociedade vinha sofrendo o abalo com o surgimento de totalitarismos e o fim de utopias⁹. Diante desta realidade, Tillich produziu sua teologia como "resposta" às questões prementes da "situação" vivida pela humanidade. Tillich definiu tal situação em uma ampla visão, tendo como referência as formas científicas, artísticas, econômicas, políticas e éticas, nas quais um determinado grupo exprime sua auto-compreensão da existência¹⁰. Trata-se do método da correlação que procura explicar os conteúdos da fé cristã pela interdependência entre as

questões existenciais e as respostas teológicas¹¹. Cada parte do sistema teológico de Tillich compreende uma primeira seção onde apresenta uma análise da existência humana, seguida de uma segunda onde a resposta teológica é apresentada a partir da Revelação. As cinco partes do sistema são: a razão e a revelação, o ser e Deus, a existência e o Cristo, a vida e o Espírito, a História e o Reino de Deus.

Paul Tillich dialogou profundamente com a tradição clássica da igreja cristã. A perspectiva profética de sua produção teológica não se encontrava em contraposição a esta tradição, mas em diálogo crítico e renovador. Sua postura, considerada por muitos como radical, de questionar as formas culturais e religiosas adquiridas pela fé cristã inspirava-se, fundamentalmente, no profetismo bíblico.

Neste sentido, Tillich, como os profetas, elaborava suas críticas a partir de dentro da própria tradição e não como se tivesse em posição de fora, neutra ou ao lado dela. Ele,

⁸ Cf. Antônio Carlos MAGALHÃES. *A história e o Reino de Deus na teologia de Paul Tillich*. Op. cit., pp. 99-102.

⁹ Cf. Etienne HIGUET. *Atualidade da Teologia da Cultura de Paul Tillich*. Op. cit., p. 50.

¹⁰ Cf. TS, p. 13.

¹¹ Cf. Etienne HIGUET. *Escatologia e Teologia da Ação: a Teologia Sistemática de Paul Tillich*. REB, 37 (147), set. 1977, pp. 525-568. Neste artigo, o autor indica que "tanto do lado da questão existencial como da resposta teológica, o sistema de Tillich é governado pela escatologia" (p. 526).

portanto, em função de uma decisão existencial e de fé, encontrava-se no "círculo teológico".

Paul Tillich, no fazer teológico, sempre transcendeu sua tradição luterana. O seu estilo transconfessional, até mesmo não o deixava à vontade no luteranismo, mas possibilitava um diálogo profundo com todas as correntes teológicas, desde os Pais da Igreja. Embora não tenha elaborado sua Teologia Sistemática dessa forma, Tillich admitia que poderia ter incluído uma parte intermediária em sua obra com a explicitação das respostas teológicas dentro da tradição. Sua Teologia Sistemática apenas pressupôs o diálogo com a tradição (bíblica e eclesial) e manteve, como já referido, em cada uma das partes do sistema, um primeiro momento contendo as questões suscitadas pelo ser humano e, num segundo, as respostas teológicas. Esta pressuposição em sua obra redundou em muitas críticas de que Tillich seria um teólogo meramente especulativo que projetava, arbitrariamente, suas idéias a despeito da tradição cristã. Todavia, tais críticas representam uma compreensão pouco adequada da obra e do pensamento de Paul Tillich.

3. Redescoberta das tradições mística e profética

Tillich refletiu sobre o misticismo especialmente por seu interesse sobre a Idade Média. Ele se distanciava dos teólogos liberais e néo-ortodoxos

pela rejeição destes ao misticismo cristão. Compreendia que, sem a dimensão mística, a experiência religiosa seria um mero conjunto de doutrinas (racionalismo) ou de princípios morais (moralismo). É importante destacar que, justamente desta forma, constituem-se majoritariamente as igrejas no Brasil, mesmo os grupos de orientação pastoral progressista, ou seja, os que possuem a perspectiva de engajamento social e político dos cristãos. Daí a relevância da dimensão mística para os atuais desafios pastorais.

No entanto, Tillich distinguia o misticismo presente em todas as religiões, por vezes abstrato como no Hinduísmo, do misticismo concreto do Cristianismo, uma vez que este era baseado em Cristo.

Se os teólogos prestassem mais atenção aos limites reconhecidos pelos próprios místicos, deveriam fazer uma valoração mais positiva desta grande tradição. Então, entender-se-ia que existe algo que se pode chamar de 'misticismo batizado', no qual a experiência mística depende da aparição da nova realidade, não tenta produzi-la. Essa forma de misticismo é concreta, em contraste com o misticismo abstrato dos sistemas místicos clássicos. Ele segue a experiência do estar 'em Cristo' de Paulo, a saber, no poder espiritual que é o Cristo. Em princípio, esse misticismo está além da atitude de auto-salvação, embora não esteja protegido contra o perigo

atual; pois é uma tentação em todas as formas religiosas, e a recaída ocorre também no próprio Cristianismo.

Esta referência à prática e ao movimento de Jesus é uma luz essencial para iluminar os olhares sobre o boom religioso que hoje se vive e discerni-lo pastoral e teologicamente. As constantes "espiritualizações" da realidade presentes nas experiências pentecostais e carismáticas requerem melhor elucidação da dimensão concreta da mística cristã.

Paul Tillich, em sua teologia, apresenta, contudo, outro aspecto. Ele, ao mesmo tempo, ressaltou o caráter profético. Esta era a contraposição criativa e dialética ao seu lado místico. Jamais poderia admitir a pretensão humana em chegar-se à realidade divina por meio de exercícios ascéticos. Tillich condenava o misticismo quando este era considerado como recurso humano para auto-salvação. Contra esta postura, ele ressaltava o princípio reformado da sola gratia e afirmava que somente ela, e nenhum mérito ou dignidade humana, poderia superar a alienação entre o ser humano e Deus.

Esta compreensão ofereceu bases para a perspectiva histórica e política de Tillich. Paul Tillich, como já referido, envolveu-se ativamente no movimento político denominado "socialismo religioso". Entendia que "a atividade histórica é a chave da compreensão histórica" e elegeu o processo histórico, tanto em termos de

uma participação ativa como de sua compreensão crítica, um problema central de sua teologia e filosofia.

Desta compreensão, surgiu toda a crítica elaborada por Tillich ao protestantismo, em especial às distorções da fé, quando esta é concebida como conhecimento (intelectualismo), ato (moralismo) ou sentimento (emocionalismo). Contra tais distorções foi aplicado o conceito do Princípio Protestante.

A tentação de auto-salvação está presente no pietismo e no revivalismo em todas as suas formas, pois eles provocam o desejo de emoções que não são genuínas mas sim criadas artificialmente. Isso acontece através de evangelistas e de atos artificialmente provocados de direcionar nossas próprias possibilidades emocionais rumo às experiências de conversão e santificação. Nessa situação elementos de auto-salvação são trazidos para dentro do campo dos atos divinos da salvação dos quais se deseja apropriar".

A crítica profética que está na base do Princípio Protestante, embora não explícita com estes termos na obra de Tillich, segue a tensão bíblica entre a Lei e o Evangelho. A descrição da situação humana - momento primeiro na metodologia de Paul Tillich - é realizada pelo jugo da Lei sobre o ser humano. A resposta a este jugo vem do Evangelho - segundo momento metodológico.

Outra indicação teológica de Tillich da maior importância na atualidade, face aos Novos Movimentos Religiosos, é a insistência sobre a experiência radical e o enfrentamento da situação-limite do ser humano. Isto eliminaria a nossa reserva em aceitar de maneira resoluta os limites da existência humana.

A conexão desta perspectiva teológica com a realidade pentecostal e carismática é substancial. Multiplicam-se nestes referidos meios eclesiais os apelos para que os fiéis refutem suas adversidades, fragilidades e doenças. A "confissão positiva" seria a saída humana para os diferentes problemas pessoais e sociais. É a palavra humana criadora de uma nova realidade positiva. É a busca do novo a partir da fuga e não aceitação das limitações humanas. Trata-se do oposto ao que Paul Tillich, teologicamente, indicou.

Tillich afirmava que a postura de enfrentamento da situação-limite do ser humano era um resolutivo "não", um julgamento realizado sobre todas as formas de ideologia. Tais formas, considerando o contexto de Tillich, poderia ser a crença inequívoca no método científico como caminho correto para a verdade; ou na ação pedagógica e educativa para moldar as pessoas e transformar a sociedade; ou na ação política que advoga uma conquista utópica imediata ou mesmo a manutenção de antigas tradições. Tillich indicava que até mesmo os métodos terapêuticos da psicanálise

que, não obstante a profundidade de seu poder, não são capazes de conferir um significado último para a vida; ou a vivência intensa de atividades profissionais, humanitárias e ações tidas como bem sucedidas como fuga da ameaça que a situação humana-limite traz, também podem ser formas ideológicas e idolátricas.

Todavia, é sobretudo a segurança espiritual oferecida pelos Novos Movimentos Religiosos que pode ocultar a seriedade da situação-limite do ser humano. As formas de misticismo, ocultismo e terapia dos movimentos religiosos em questão, tão comuns e conjugadas de maneiras diversas, além de criar, muitas vezes, fanatismo e arrogância, corroboram para que o povo esqueça que é fraco, perdendo assim a possibilidade de ser forte, como no Evangelho; ou de ter fome e de ter sede, e serem saciados. Não se pode esquecer que os seres humanos são condicionados e finitos, e nem por isso deixam de ser amados e agarrados por aquele que é Incondicional.

A contribuição de Paul Tillich à interpretação da tradição cristã e do pensamento teológico foi, portanto, substancial. Em relação ao racionalismo, Tillich afirmara que este foi, de certa forma, produzido pelo misticismo, uma vez que ambos possuíam uma perspectiva subjetivista. Ou seja, a "luz interior", própria do misticismo, transforma-se fácil e sutilmente na "razão autônoma".

Quanto ao liberalismo, Tillich questionou a doutrina do progresso humano, os esquemas ilusórios de auto-salvação, a redução do Cristianismo à ética de Jesus e a rejeição da dimensão mística.

Tillich criticou Bullmann, por entender que o programa de desmistificação do Novo Testamento oferecia como alternativa para os fiéis apenas o simbolismo ético e, com ele, o apelo à decisão. Tillich entendia ser fundamental para fé cristã o simbolismo cósmico, ou seja, a dimensão de participação integral do indivíduo, até mesmo o seu inconsciente, no ato religioso.

Todavia, foi o rompimento com a visão teológica ortodoxa e eclesial, por um lado, e com a secularizada e a-religiosa, por outro, que se constituiu na grande contribuição de Paul Tillich. Em conjunto com Mircea Eliade, elaborou "um tipo de teologia fundamentada na revelação universal de Deus na história das religiões e purificada pelo evento concreto do Cristianismo, enquanto religião particular".

4. Síntese

Paul Tillich preocupou-se com a compreensão e com a crítica da realidade nos aspectos sociais, culturais, políticos e econômicos. Em função disto, estabeleceu amplo debate entre teologia e diferentes campos do co-

nhecimento, o que valeu a referência à sua produção como teologia da mediação.

As experiências de vida, em especial o confronto com a realidade de sofrimento humano vivenciado no período das grandes guerras mundiais e com o nazismo, destruiu a mentalidade liberal e o otimismo antropológico que possuía. Tais experiências, sintetizadas com o profetismo bíblico, contribuíram para a formulação de conceitos como princípio protestante, teonomia e *Kairós* - todos aplicados para a compreensão da cultura e da história.

A base filosófica do existencialismo e do marxismo ofereceu substancialidade ao pensamento teológico de Tillich. A síntese criativa e crítica destas perspectivas filosóficas possibilitou, por um lado, uma visão crítica da igreja e da sociedade e, por outro, envolvimento ativo nos processos sociais, eclesiais e políticos de sua época.

A metodologia teológica de Tillich não poderia, portanto, estar dissociada deste conjunto de questões e de fatos. Com ela, ele tentava oferecer respostas às questões da situação humana, com a devida integração das dimensões existencial e social, o que garante relevância e substancialidade da produção teórica de Tillich, mesmo em outros contextos sociais e em outras épocas.

II - INDICAÇÕES PARA UMA TEOLOGIA DA HISTÓRIA

Um aspecto de destaque da obra de Paul Tillich é o fato de ele ter elaborado, sobretudo, uma teologia da história. Neste sentido, recusava-se a exercer a tarefa de mero coletor e divulgador de fatos e dados. Para ele, o importante era "tornar vivo" o que já passou, era olhar o passado para compreender a situação presente, era aliar aos fatos uma interpretação.

Todavia, tal interpretação exige um envolvimento pessoal daquele que está diante dos fatos. Tillich, desta forma, estava próximo dos referenciais marxistas e existencialistas da compreensão da história. Procurava, no passado, os significados das questões que o afligiam no presente que, por sua vez, existiam em função da responsabilidade com o futuro.

Tillich, motivado por esta perspectiva, envolveu-se no movimento político "socialismo religioso". Entendia que a atividade histórica é a chave da compreensão histórica e, assim, o processo histórico, tanto em termos de uma participação ativa como de sua compreensão crítica, tornou-se um problema central de sua teologia e filosofia¹².

Paul Tillich, ao contrário dos teólogos liberais, valorizou os dogmas estabelecidos pela Igreja nos primeiros

séculos, em especial os da Trindade e de Cristo. Isto porque os considerava adequados para a recepção da mensagem cristã nas categorias do pensamento grego, as quais, para Tillich, eram valiosas por sua preocupação existencial com o eterno e com a verdade. Por outro lado, por seguir a mais genuína tradição protestante, não considerava obrigatórias para o fazer teológico todas as formulações conciliares da Igreja Antiga. Agia com liberdade, à luz do princípio protestante, para reconstruir os dogmas e, assim, ultrapassar as velhas fórmulas.

Tillich, ao integrar a doutrina do *Logos* em seu sistema teológico, o fez com a perspectiva universalista da auto-manifestação divina. Desta forma, tal como Justinus, era possível ver o *Logos* além das fronteiras da Igreja, o que significa reconhecer a participação na verdade, ainda que parcial, de pessoas de outras religiões e culturas¹³.

Por este motivo, Tillich sempre se manteve na "fronteira" entre a teologia e filosofia, entre a igreja e a sociedade, entre a religião e a cultura. Fugiu do particularismo cristão ou doutrinário e do monopólio da verdade próprios da tradição eclesiástica. Significativamente, este é o título de sua auto-biografia (*On the Boundary*)¹⁴.

Entretanto, Tillich não deixou de reconhecer que a forma como a Igreja estabeleceu seus dogmas foi redutora. E não poderia deixar de ser, uma vez que toda auto-definição é, inevitavelmente, restritiva e geradora de exclusões. As definições estabelecidas pela igreja foram necessárias frente às pressões das heresias. Tillich indicou que a Igreja agiu corretamente ao rejeitar as heresias, mas pecou quando tornou-se rígida com suas definições. A proposta de Tillich para o enfrentamento constante da Igreja com os pensamentos que fogem do núcleo central da fé não é uma auto-definição, pois esta será sempre uma posição de auto-redução e fechamento. O que se requer é a retomada de um princípio básico da visão protestante que é realizar a constante reforma da Igreja (*ecclesia semper reformanda*)¹⁵.

Embora profundamente identificado com o pensamento de Agostinho, Tillich rejeitou aspectos fundamentais de sua filosofia da história. Considerava-a conservadora, especialmente a compreensão de que o Reino de Deus já se manifestava na terra por intermédio da hierarquia eclesiástica e das

mediações sacramentais¹⁶. Ao contrário, Tillich considerava que tal visão, em sua maioria, se contrapunha às expectativas mais vivas e mais dinâmicas em relação ao futuro. Ou seja, este oferece novos sentidos ao passado e ao presente, uma vez que ele mesmo é gestado por estas duas dimensões da história.

Tillich possuía grande interesse pela Idade Média. Entendia que esta época possibilitara novos conceitos teológicos e filosóficos fundamentais para os debates até os seus dias. Distanciando-se dos racionalistas, que viam este período histórico monoliticamente como puramente de ignorância, superstição religiosa e tirania clerical, e dos românticos que, ao contrário, viam a Idade Média como unidade ideal entre religião e cultura, como momento substancialmente teônimo, Tillich o interpretou observando sua diversidade, suas contradições internas e sua dinâmica.

O teólogo aplicava os seus conceitos de autonomia, heteronomia e teonomia à Idade Média. Tillich atribuiu a Tomás de Aquino a desintegração da visão teônoma que ia de Agostinho até Anselmo e Boaventura.

¹² Cf. PE, p. XIII.

¹³ Cf. Carl BRAATEN. Op. cit., pp. 14-16.

¹⁴ Charles Scribner's Sons, New York 1966.

¹⁵ Cf. Carl BRAATEN. Op. cit., p. 17.

¹⁶ "Tillich demonstrou que se aliava muito mais à interpretação profética da história, a partir das idéias de Joaquim de Fiori, dos franciscanos radicais e dos reformadores de esquerda. A sua própria doutrina do *Kairós* dificilmente poderia ser aceita pela interpretação eclesiástica e tradicional da história, com seu caráter antiqüilístico e não utópico" (Ibid., p. 18).

A visão tomista gerou, desta forma, a autonomia científica e a heteronomia eclesiástica. Esta última, foi por demais expressa pela noção positivista de autoridade encontrada em Duns Escoto e Guilherme de Ockham¹⁷.

Para Tillich, os dois tipos de filosofia da religião, a de Tomás de Aquino e a de Agostinho, indicam visões diferentes de conceber a relação entre fé e conhecimento. Em Tomás de Aquino há a separação, ou seja, não há a presença imediata de Deus no ato do conhecimento, como concebia Agostinho. A visão tomista mostra que o conhecimento de Deus está no final, após a razão; enquanto a agostiniana o tem como pressuposto de todo o processo racional humano. Em Agostinho, os descaminhos entre fé e razão estavam solucionados. Mas, no primeiro caso, Tillich afirmava ser um caminho inevitavelmente heterônomo, pois a fé tornava-se o movimento da vontade humana para aceitar, pela força da autoridade, a verdade. Isto representava "o resultado final da dissolução tomista da solução agostiniana"¹⁸.

Outro aspecto da estima de Tillich com a Idade Média é o misticismo¹⁹. Ele distanciava-se dos teólogos libe-

rais e néo-ortodoxos pela rejeição destes ao misticismo cristão. Compreendia que, sem a dimensão mística, a experiência religiosa seria um mero conjunto de doutrinas (racionalismo) ou de princípios morais (moralismo). Todavia, como já referido, distinguia o misticismo abstrato presente por vezes nas religiões, do misticismo concreto do Cristianismo, uma vez que este era baseado em Cristo²⁰.

Há diferentes conceitos elaborados por Tillich que cooperam com uma teologia da história. A maioria deles são igualmente utilizados para uma teologia da cultura. Estes dois referenciais - a cultura e a história - formam um amálgama decisivo para a produção teológica e filosófica de Tillich. Os conceitos que decorrem de ambos os enfoques são, portanto, recorrentes. Nessa parte do trabalho serão priorizados apenas os de maior destaque: o princípio protestante, e *Kairós*. Como base bibliográfica para o primeiro conceito será utilizado o capítulo "O princípio protestante e a situação do proletariado" (1937) de *A Era Protestante*, embora haja outras referências. Para o segundo conceito, o capítulo "*Kairós*" (1922), da mes-

ma obra. Na seqüência, estará apresentada uma tentativa de atualização, considerando o contexto atual por um lado e a relação entre Reino de Deus e história, por outro.

1. História e princípio protestante

O princípio protestante, no qual um aspecto do relacionamento divino-humano encontra sua expressão, é algo efetivo em todos os períodos da história. Ele está indicado nas grandes religiões da humanidade; foi anunciado na pregação dos profetas judeus; está manifesto na vida de Jesus como o Cristo; tem sido historicamente redescoberto nas igrejas cristãs, em especial, como fundação das igrejas da Reforma; e desafia tais igrejas sempre que estas se distanciarem ou abandonarem os seus elementos fundantes²¹.

A palavra princípio não significa um conceito abstrato; trata-se da noção de poder e começo como a palavra latina *principium* e a palavra grega *arché* indicam. Na palavra protestante, estão presentes dois aspectos. O primeiro deles tem a ver com a noção de protesto; é a idéia de protesto da religião contra a religião.

O outro é o evento histórico da Reforma protestante, ocorrido no Cristianismo do Ocidente²².

1.1. O aparecimento do princípio protestante

O princípio protestante, como conceito fundamental para a interpretação da fé e da religião, foi identificado historicamente em primeiro lugar, na era bíblica, com a experiência dos profetas judeus. Esses representavam, por sua mensagem e ação, uma luta em nome de Deus contra a religião. Eles combateram a supremacia do culto e do dogma em relação ao povo; e o princípio da justiça tornou-se o critério, devido ao seu caráter universal e incondicional. O monoteísmo - ao contrário das afirmações que o indicam como uma questão relativa ao número de deuses - é, na verdade, uma questão de autenticidade, ou seja, é o Deus da justiça. Ele é aquele que está acima de qualquer condição, como princípio da justiça, o qual foi pregado e requerido pelos profetas.

A segunda identificação do princípio protestante se dá na era apostólica. Os apóstolos combateram a religião em nome de uma nova realidade, a qual surgira em Cristo. A fé cristã

¹⁷ Cf. Carl BRAATEN. Op. cit., pp. 18-19.

¹⁸ Cf. Paul TILLICH. *Theology of Culture*. Op. cit., pp. 12-19.

¹⁹ Veja: Jessé Pereira da SILVA. *A mística do princípio protestante em Paul Tillich*. In: *Pastoral e Mística*. Cadernos de Pós-graduação/Ciências da Religião, 13 (8), nov. 1995, pp. 49-66.

²⁰ Cf. Carl BRAATEN. Op. cit., p. 20.

²¹ PE, p. XXVI.

²² Paul TILLICH. *The Encounter of Religion and Quasi-Religion: Dialogue and Lectures*, The Edwin Mellen Press, Lewiston-USA & Queeston-Canada & Lampeter-Wales 1990, p. 15.

jamais objetivou ser uma religião. Ao contrário, ela sempre foi considerada como um julgamento sobre a religião e, como evidência disso, teve por sinal a Cruz, na qual Cristo foi crucificado. A religião o levou à Cruz e, por intermédio desse fato, ele tornou-se o julgamento eterno de todas as religiões.

Após este movimento crítico, uma nova religião surgiu. Trata-se do Cristianismo, com dogmas, ritos, lei canônica e diferentes instituições, mas igualmente sujeito ao juízo crítico da religião.

No período pós-bíblico, o movimento histórico da Reforma surge como outra incorporação do princípio protestante. A palavra protesto foi usada empiricamente contra um decreto cerceativo ao movimento, mas, ao mesmo tempo, significava a função de julgar em nome de Deus uma concreta religião - neste caso, o catolicismo romano do século XVI. Para os reformadores, somente Deus é ativo no relacionamento entre ele e os seres humanos. Estes podem somente receber - e não produzir - esta relação. Dessa forma, o protesto profético dos reformadores constituiu-se numa aplicação do princípio protestante.

Novas igrejas surgiram e elas estão, igualmente, sob o juízo do espírito profético. Nenhuma denominação cris-

tã possui a promessa de existir eternamente. Se as igrejas cristãs oriundas do movimento da Reforma não aceitarem o julgamento vindo do espírito profético do princípio protestante, não subsistirão como Igreja de Deus²³.

1.2. O incondicional e o condicionado

O princípio protestante não se confunde com a idéia de "Absoluto" proveniente do idealismo alemão ou com o "ser" da filosofia antiga e moderna. Ele não é o mais alto conceito ontológico derivado de uma análise da totalidade do ser; ele é a expressão teológica da relação entre o incondicional e o condicionado; ou, em termos religiosos, entre Deus e o ser humano.

A teologia tem denominado este princípio como "fé", uma vez que ele representa o estado de espírito no qual os seres humanos são alcançados por um poder de algo incondicional que se manifesta como critério e juízo da existência humana. Ao alcançar o ser humano, este poder não se situar ao lado de outros; e não é um objeto entre outros e nem mesmo o maior. O poder, no qual o princípio protestante se manifesta, é uma qualidade de todos os seres e objetos em sua existência finita moverem-se em direção à infinita, inescotável e inatingível

profundidade de seus significados. O princípio protestante é a expressão desse movimento.

Este princípio é o guardião contra as tentativas do finito e do condicionado usurparem o lugar do incondicional no pensamento e na ação. Ele é o julgamento profético contra o orgulho religioso, a arrogância eclesial, a auto-suficiência do secularismo e todas as consequências destrutivas destas posturas²⁴.

1.3. O secular e o sagrado

O princípio protestante supera a lacuna entre as esferas sagrada e secular, e entre sacerdócio e laicato. O protestantismo, em sua perspectiva teológica, demanda uma radical laicidade, na qual somente existem leigos; e aqueles que possuem ordenação ministerial são pessoas comuns, mas com funções especiais em meio à congregação. Esta atribuição é dada por um cuidadoso processo de confirmação e treinamento e está direta e dependentemente ligada à uma função religiosa especial. Não obstante a isso, todas as pessoas são leigas e todos potencialmente sacerdotes.

Da mesma forma, todas as coisas são seculares e todas elas potencialmente religiosas. A relação com o incondicional permeia todos os mo-

mentos da vida cotidiana e os faz santos. O "santo" não é algo ao lado de outros, mas uma qualificação que todas as coisas, em sua integridade, podem receber. Todavia, o protestantismo não tem se despertado para a grandeza e radicalidade destas idéias²⁵.

1.4. O debate com a neo-ortodoxia

O conceito de princípio protestante supera o conflito, vivido por Tillich, entre a teologia liberal e a neo-ortodoxa. Isto porque estabelece uma relação correlata entre teologia e filosofia, respeitando a distinção entre ambas.

Algumas proposições sobre o princípio protestante questionam a dicotomia entre liberalismo e neo-ortodoxia apresentada pelo *barthianismo*. Assim, Tillich indica uma distinta elaboração teológica, de fato, dialética. Foi o princípio protestante que deu à teologia liberal o direito e a boa consciência de abordar as Sagradas Escrituras com os métodos críticos da pesquisa histórica e, com honestidade científica, mostrar os elementos míticos e lendários no Antigo e Novo Testamento. Este evento, sem paralelo em outras religiões, é um resultado

²³ Cf. *Ibid.*, pp. 16-17.

²⁴ Cf. PE, pp. 239-240.

²⁵ Cf. PE, p. 252.

da validade do princípio protestante. Nesse aspecto, a teologia protestante precisa sempre ser liberal.

Foi o princípio protestante que capacitou a teologia liberal compreender que o Cristianismo não pode ser considerado isoladamente, sem estar referenciado ao desenvolvimento da humanidade nos campos religioso, cultural, psicológico e sociológico. Todo cristão está envolvido nas estruturas e nas mudanças universais da vida humana. Isso também significa dizer que existem antecipações do Cristianismo em toda a história; o que, certamente, é fatal para a arrogância eclesiástica e teológica. Também quanto a esse sentido a teologia protestante precisa ser liberal.

Foi o princípio protestante que destruiu o supra-naturalismo do sistema católico romano, o dualismo entre natureza e graça, firmado em uma desvalorização metafísica da natureza como tal. E foi o princípio protestante que mostrou, à teologia liberal, um caminho de unidade da ênfase antidualista da Reforma com o universalismo e humanismo ontológico da Renascença, ao destruir superstições tidas como santas, magias tidas como sacramentais, e heteronomias tidas como sagradas. A esse respeito, acima de tudo, a teologia necessita ser liberal.

Todavia, foi também o princípio protestante que induziu a teologia neo-ortodoxa a olhar a Bíblia como Sagrada Escritura. Ou seja, como o documento original do evento de Jesus como Cristo, critério de toda a Escritura e manifestação do princípio protestante. Nesse aspecto, a teologia protestante precisa ser ortodoxa e sempre manter o alicerce sobre o qual o poder crítico do princípio protestante é firmado.

Foi esse princípio que mostrou aos teólogos neo-ortodoxos que a relação entre religião e cultura é uma história permanente de distorções demoníacas da revelação e de confusões idolátricas entre Deus e o homem. Com isso, a neo-ortodoxia enfatizou o primeiro mandamento, a infinita distância entre Deus e o ser humano, e o julgamento da Cruz contra todas as possibilidades humanas. O princípio protestante forçou a teologia a admitir que o ser humano, em sua existência real, é distinto de Deus, alienado, e não pode alterar tal situação por seu próprio empenho ou por uma lei de progresso. Somente o ato reconciliador realizado pelo próprio Deus, em dar-se a si mesmo, altera a destinação humana. Também quanto a esse sentido, a teologia protestante precisa ser ortodoxa, combatendo todas as ideologias e idolatrias conscientes e inconscientes²⁶.

1.5. O critério último de julgamento da realidade

O princípio protestante não é uma religião especial ou mesmo uma elaboração cultural determinada. Ele não está sujeito às mudanças da história; e não depende de um fortalecimento ou diminuição da experiência religiosa ou do poder espiritual das pessoas e dos grupos. Ele é o critério último e está na base de todas estas experiências, ainda que elas não o conheçam como tal.

A forma na qual este princípio é realizado, expresso, aplicado e conectado com outros aspectos do relacionamento divino-humano é diferente em relação aos diversos tempos e lugares, grupos e indivíduos. Todavia, o protestantismo, como um princípio, é eterno e representa um critério permanente de todas as realidades temporais. Por outro lado, o protestantismo, como característica de um período histórico, é temporal e, portanto, julgado por seu próprio princípio; e este julgamento é realizado como negação da realidade do protestantismo - a qual, anteriormente, fora uma encarnação do princípio protestante.

Neste sentido, a era protestante pode vir a ter um fim. Todavia, se tal fato ocorrer, o princípio protestante não será refutado; ele permanecerá.

Pelo contrário, o fim desta era poderá representar outra manifestação da verdade e poder do princípio protestante na história²⁷.

Como critério de interpretação da história, o princípio protestante não somente requer como possibilita a elaboração de outros conceitos teológicos. Os três principais para uma interpretação teológica da cultura e da história são "teonomia" e "demoníaco" - anteriormente vistos - e "Kairós".

2. O conceito de Kairós

De acordo com o Novo Testamento, *Kairós*, a plenitude do tempo, representa o momento no qual o eterno interrompe e interage no temporal, estando este preparado para recebê-lo como nova realidade. Isto ocorreu com o aparecimento de Jesus como Cristo, o singular *Kairós*, o qual, como centro da história, pode ocorrer repetidas vezes, criando outros momentos de especial importância para a história.

Trata-se de um conceito bíblico extremamente dinâmico e conectado com a realidade histórica. Ele contribui, metodologicamente, para a interpretação da história requerida pelo princípio protestante.

A linguagem grega distinguiu *chronos* - o tempo formal, mensurável - da palavra *Kairós* - o tempo certo,

²⁶ Cf. PE, pp. XLII-XLIV.

²⁷ Cf. PE, p. XXVI.

momento rico em conteúdo e significado. O primeiro é quantitativo, o segundo qualitativo. E, mais adequadamente ainda, esta distinção se constituiu, quando a linguagem grega tornou-se, no Novo Testamento, o vaso para o espírito dinâmico da tradição judaica e do Cristianismo primitivo²⁸.

Por outro lado, existem muitas e distintas formas de interpretação da história, as quais podem facilitar ou não a elaboração da categoria teológica do *Kairós*, como forma interpretativa do processo histórico.

2.1. As formas de interpretação da história

A relação entre princípio protestante e realidade histórica requer uma distinção entre as diferentes formas de interpretação da história. Estas podem ser agrupadas em dois principais tipos: o primeiro, interpreta a história por intermédio da natureza; e o segundo, por meio da própria história. Estes tipos podem ser denominados não-históricos e históricos, respectivamente.²⁹

2.1.1. O tipo não-histórico

O tipo não-histórico de interpretação da história caracteriza-se por ter a natureza como a categoria mais

destacada de interpretação da realidade. A noção de espaço é predominante em relação a de tempo. Este é considerado como algo circular ou que se repete, infinitamente. O mundo temporal possui menor importância, sem ter valor definitivo e último.

Nestas formas de interpretação da história, o verdadeiro ser e a realidade última do bem são eternos, imóveis, acima do início, da mudança e do fim de todas as coisas. Os indivíduos são salvos do tempo e da história; não se trata da salvação de uma comunidade por intermédio do tempo e da história, a qual é interpretada como um processo de deterioração que levará esta era a uma inescapável autodestruição.

O correlato religioso desta interpretação não-histórica da história é o politeísmo - como deificação de espaços especiais - ou o panteísmo - como deificação de um ser transcendente, todavia negando o espaço e o tempo³⁰.

2.1.2. O tipo histórico

A perspectiva histórica distingue-se frontalmente da visão anterior. A própria história, por excelência, é a categoria de interpretação da história. O tempo predomina em relação ao espaço. O movimento do tempo é

direcionado; possui um começo e fim definitivos, e move-se em direção à sua plenitude última. O mundo temporal é como se fosse um campo de batalha entre os poderes do bem e do mal, os quais podem ser expressos em termos mitológicos ou racionais. Ontologicamente ou como criação, o mundo é bom.

O verdadeiro ser e a realidade última do bem, nesta perspectiva, estão em um processo dinâmico de auto-realização entre e acima da existência temporal. A dimensão salvífica redime uma comunidade dos poderes do mal na e por intermédio da história. Esta é, essencialmente, história da salvação e possui um centro no qual o seu significado maior aparece. Esse ponto central supera a tentativa de autodestruição do processo histórico e cria algo novo que poderia ser frustrado por uma compreensão de um movimento circular da natureza.

O correlato religioso da interpretação histórica da história é monoteísta. Deus, como Senhor do tempo, controla a história universal da humanidade; agindo nela e por intermédio dela³¹.

2.1.3. O lugar do Kairós

O método de interpretação da história requerido pelo princípio protestante necessita de algo onde, por um lado, a crítica transcendente do divino

contra o conservadorismo e utopismo seja fortemente expressa; e, por outro lado, a onipresença criativa do divino no curso da história seja concretamente indicada. Em ambos os aspectos, o conceito de *Kairós* mostra-se mais adequado.

Portanto, a elaboração do conceito de *Kairós* é feita com a mediação da filosofia da história. Esta pode expressar-se em termos absolutos ou relativos, mas ambos não alcançam a profundidade da concepção de *Kairós*³².

2.2. As formas absolutas de filosofia da história

2.2.1. O tipo revolucionário

A filosofia da história expressa em termos absolutos pode realizar-se em duas formas básicas. A primeira é definida por intermédio de um sentimento que considera o fim do tempo como próximo. O grande e real *Kairós* está surgindo e transformará todas as coisas; o tempo de decisão está iminente. Este é o tipo revolucionário-absoluto de interpretação da história.

Uma das expressões deste tipo é a expectativa iluminista de uma vitória da razão sobre este mundo. Esta visão tem sua versão religiosa no Reino

²⁸ Cf. PE, pp. XXXIV-XXXIV e 38.

²⁹ Cf. PE, p. 18.

³⁰ Cf. PE, p. 23.

³¹ Cf. PE, p. 30.

³² Cf. PE, p. XXXV.

de Deus como evolução humana estabelecido na terra. Um forte "não" é pronunciado em relação ao passado e um "sim" é dito ao futuro³³.

2.2.2. O tipo conservador

A segunda forma absoluta corresponde a uma variação conservadora do primeiro modelo. Este novo tipo possui as mesmas raízes do outro, ou seja, a visão de uma luta entre duas forças em todas as épocas da história. Todavia, considera que o evento decisivo já ocorreu. O novo está vitoriosamente estabelecido na história, não obstante os ataques sofridos pelas "forças das trevas". Este é o tipo conservador-absoluto, possuído pela Igreja, em sua estruturação hierárquica, como representação desta nova realidade vitoriosa.

O elemento perigoso em ambas as formas absolutas de filosofia da história é o fato de que uma especial realidade histórica está sendo tomada como absoluta, seja a sociedade racional esperada ou a existência da Igreja. Estas perspectivas trazem, por um lado, uma tensão para a consciência histórica; mas, ao mesmo tempo, deprecia todos os outros tipos de realidade³⁴.

³³ Cf. PE, pp. 40-41.

³⁴ Cf. PE, pp. 41-42.

³⁵ Essa é a mensagem da assim chamada "teologia da crise", representada por Karl BARTH no seu impressionante comentário da epístola aos Romanos. Nenhuma realidade finita pode se considerar absoluta. Todas as coisas condicionadas são julgadas pelo incondicionado em termos de 'sim' e 'não' (tradução de Jaci MARASCHIN. *A Era Protestante*. Ciências da Religião, São Paulo, p. 68).

³⁶ Cf. PE, p. 43.

2.2.3. O tipo "crise"

Estas duas formas absolutas são julgadas pela própria noção de absoluto. O incondicional não pode ser identificado com qualquer realidade, seja passado ou futuro. Não há Igreja absoluta, não há Reino absoluto de razão e justiça na história. Se uma realidade condicional se estabelece como algo incondicional, se a uma realidade finita são atribuídos predicados divinos, trata-se, portanto, de um ídolo. A crítica profética, realizada em nome do incondicional, quebra a igreja absoluta e a sociedade absoluta. O conservadorismo eclesial e o utopismo revolucionário são semelhantes à idolatria³⁵.

Um terceiro tipo absoluto de filosofia da história constitui-se com esta visão. Há uma permanente crise no transcorrer da história e, em função disso, o *Kairós* é sempre dado. A crise faz com que a história, como tal, perca sua importância: e, embora absoluta, esta compreensão revela uma indiferença aos processos pelos quais os dois primeiros tipos se constituem³⁶.

2.3. As formas relativas de filosofia da história

Existem três tipos de formas relativas de filosofia da história: a clássica, a progressista e a dialética. Todas elas possuem, como característica comum, uma atitude relativizante em relação aos eventos históricos. Esta postura é proveniente de uma avaliação de todos os fenômenos a partir de critérios universalizantes e de um entendimento histórico de cada evento³⁷.

2.3.1. O tipo clássico

O modelo clássico compreende cada época da natureza humana como plena em desenvolver suas possibilidades. A história é o grande processo de crescimento da árvore da humanidade, cujas ramificações distintas entre si, possuem em diferentes épocas suas próprias concepções de vida e consciência de Deus, portanto um próprio fim.

Neste sentido, esta visão aproxima-se do naturalismo não-histórico dos gregos; mas, por outro lado, por ter uma destinação histórica, aproxima-se da perspectiva progressista³⁸.

2.3.2. O tipo progressista

O segundo modelo de filosofia relativa da história - denominado progressista - compreende toda a história

num processo evolutivo visando sua destinação. Ele distingue-se do tipo revolucionário - que é absoluto - por possuir esta concepção de progresso *teleológico*.

A concepção de progresso atenua o entusiasmo religioso ou revolucionário. Com esta visão, a mudança radical adquire a conotação de lenta transformação, o ideal é projetado para um futuro remoto, e o entusiasmo é substituído por um sensato cálculo de possibilidades. Quanto mais a atitude progressista-relativa enfatiza o ideal de progresso, tanto mais ela se torna conservadora, ao defender o *status quo*, supervalorizando o positivo em detrimento do negativo e do crítico, e desenvolvendo um comportamento e filosofia positivistas.

Se, para combater esta tendência de conservadorismo, a postura progressista, ao contrário, enfatizasse a negação da idéia de progresso, ela teria dois caminhos cruciais: o primeiro, seria transformar-se numa atitude de criticismo, incapaz de aceitar qualquer aspecto positivo do processo histórico. Seria um crítica vazia, freqüentemente cínica, super-sofisticada e desesperada. O segundo caminho seria transformar-se num intenso desejo de criar algo novo, não aceitar o "positivamente dado". A primeira alternativa retiraria a sua condição de

³⁷ Cf. PE, p. 44.

³⁸ Cf. PE, p. 45.

progressista, enquanto a segunda a impediria de ser relativa, transformando-se, portanto, em absoluta e revolucionária. A ambigüidade da interpretação progressista da história é, ao mesmo tempo, o seu perigo e o seu poder³⁹.

2.3.3. O tipo dialético

Uma conexão das interpretações clássica e progressista da história possibilita o mais elaborado tipo de interpretação, o qual se denomina dialético. Este modelo - ou método - reúne os elementos dos dois anteriores, ao caracterizar-se pela importância que atribui às diferentes épocas históricas (visão clássica) e à interação dialética entre elas com a perspectiva de uma destinação histórica universal (visão progressista).

A aplicação deste modelo pode ser tanto em uma forma teológica, como lógica ou sociológica, como indica Tillich:

A forma teológica foi antecipada na proclamação das três eras: do Pai, do Filho e do Espírito Santo, pelo abade Joaquim de Fiori, no século XII; foi retomada na idéia das três épocas expostas pelos líderes do Iluminismo e do idealismo alemão; reaparece nos três estágios (teológico, metafísico e positivista) da filosofia da história de

Comte. A forma lógica da filosofia dialética da história tem sido representada tão típica e naturalmente por Hegel que basta mencioná-lo, enquanto a forma sociológica se prende ao romantismo socialista francês, com sua fase crítica e, depois, orgânica e, acima de tudo, na interpretação econômica da história de Karl Marx⁴⁰.

O elemento distintivo deste modelo - comum nas três diferentes formas - é a avaliação positiva de todos os períodos históricos e a compreensão de que cada um, além de ser um momento transitório no processo histórico, tem o seu significado próprio e fundamental.

A exemplo do modelo progressista, o método dialético também possui uma ambigüidade. Quando compreendido em termos absolutos, o modelo dialético visualiza a etapa histórica seguinte como iminente e como o último e definitivo período da história. Com isso, ele perde sua conotação dialética e relativa, tornando-se revolucionário e absoluto.

Se, ao contrário, o modelo dialético for compreendido em termos relativos, ele apresentará cada etapa histórica sempre dependente da anterior, o que pode converter-se numa visão cíclica, próxima à grega. Portanto, o modelo deixaria de ser histórico⁴¹.

2.4. A originalidade do Kairós

2.4.1. A elaboração como categoria teológica

A descrição das diferentes interpretações da história possibilita uma melhor compreensão da noção de *Kairós* e o processo no qual ele foi elaborado por Tillich, como categoria teológica de interpretação da história.

Para a concepção de *Kairós*, duas são as demandas derivadas dos principais tipos de interpretação - absolutos e relativos. Dos tipos absolutos foi resgatada a demanda por uma tensão absoluta na consciência histórica; e dos relativos, um pensamento histórico universal.

Foram rejeitadas quaisquer tentativas em absolutizar algum fenômeno histórico contra todos os outros e, ao mesmo tempo, procurou-se não nivelar cada época num processo infundável de repetições. A tensão característica da interpretação absoluta da história precisa estar unida ao universalismo das interpretações relativas. O paradoxo gerado por esta dupla demanda se desfaz, porque a própria dimensão absoluta do *Kairós* está sob julgamento do absoluto.

A filosofia da história de caráter revolucionário (absoluta) está correta em enfatizar a tensão em direção à plenitude absoluta, vivenciada em cada *Kairós* específico. Mas, esta perspectiva filosófica, ao compreender que um

Kairós pode trazer a plenitude do tempo, torna-se idolátrica. Nada pode ser incondicional e, sim, um "vaso" da realidade incondicional.

Da mesma forma, a filosofia da história de caráter conservador (absoluta) está correta em trazer à tona as lutas em favor e em oposição a teonomia. Mas, não está correta em identificar a teonomia com uma realidade histórica - a Igreja, por exemplo.

O ideal de uma totalidade da humanidade, a qual manifesta-se sob uma ênfase de autonomia e sob um reconhecimento das diferenciações nacionais, regionais e das tradições da humanidade, é uma compreensão adequada da filosofia da história de caráter clássico (relativa). Ela compreende a universalidade e individualidade de cada *Kairós*, mas erra por não aceitar as categorias e decisões absolutas relacionadas com a experiência do *Kairós*.

A filosofia progressista (relativa) pressupõe a ação, que por sua vez é fruto de um momento anterior de crença no progresso. Ou seja, é agir em direção a algo o qual ainda não se possui; é a busca da teonomia. Neste sentido, esta perspectiva filosófica está correta. Mas, o mesmo não se dá quando ela estabelece uma lei universal de progresso, acima de todas as coisas, até mesmo da preservação da natureza.

A compreensão de *Kairós* é bastante próxima à interpretação dialética da história. Um exemplo encontra-se

³⁹ Cf. PE, pp. 45-46.

⁴⁰ A Era Protestante, p 71.

⁴¹ Cf. PE, pp. 47-48.

na relação dialética entre heteronomia, autonomia e teonomia. Todavia, existem importantes diferenciações. Não há, na doutrina do *Kairós*, um estágio final no qual a dialética cessa a sua realização. Também não há somente o horizonte dialético do processo histórico, mas, interagindo com ele, encontra-se a dimensão dialética vertical entre o incondicional e o condicionado. E, finalmente, não há uma necessidade lógica, física ou econômica no processo histórico. O *Kairós* move-se por intermédio da unidade entre liberdade e fato; e esta unidade faz a distinção entre a história e a natureza.

A convicção da iminência de um *Kairós* na história dependerá sempre da percepção que se possa ter do destino e da realização do próprio tempo. Esta percepção pode ser encontrada no desejo apaixonado das massas; pode ser clarificada e melhor formulada nos pequenos círculos de consciência intelectual ou espiritual; pode adquirir poder na palavra profética, mas não poderá ser demonstrada ou realizada forçosamente. A percepção do *Kairós* é de liberdade e ação, assim como é realidade e graça.

A idéia de *Kairós*, portanto, une crítica e criação. Ele questiona os absolutismos históricos, previne con-

tra idealismos na prática política, supera os individualismos na vivência religiosa, possibilita uma consciência e motiva a ação para o surgimento do novo na realidade histórica⁴².

2.4.2. A mensagem neotestamentária

Posteriormente, Tillich, no volume três de sua *Teologia Sistemática* (1963), vai novamente destacar o *Kairós*, ao estudar a relação entre história e Reino de Deus. Tillich mostra que o Novo Testamento utilizou por diversas vezes a expressão *Kairós*. Com ela Jesus referiu-se ao seu tempo de sofrimento e de morte, por vir. Jesus, e também João Batista, a utilizaram para anunciar a plenitude do tempo com relação à proximidade do Reino de Deus. Os escritos paulinos usam *Kairós* para referirem-se à visão histórico-universal do momento exato do tempo no qual Deus poderia enviar seu Filho. Trata-se do momento que deveria ser o centro da história.

A mensagem neotestamentária é um convite à percepção deste “grande *Kairós*”. Para isso é necessário identificar os sinais dos tempos, conforme a crítica de Jesus àqueles que não foram capazes de fazê-lo. Esta

mensagem colocou sob juízo tanto o paganismo como o judaísmo (escritos paulinos) e possibilitou uma crescente visão histórico-universal e cósmica de Cristo (literatura deutero-paulina). *Kairós* é o momento de maturidade, de decisão, de recebimento do dom de Cristo, como também o poder de resisti-lo. É o tempo pleno vivido na crise, pois a maturidade representa seriedade radical com o cumprimento da lei. Ou seja, ao aprofundar-se no sentido da lei, ela em si mesma se anula ao dar lugar às Boas Novas⁴³.

2.4.3. *Kairós* e *kairói*

A história das igrejas vivificou permanentemente a experiência *kairótica*. O aparecimento do centro da história foi e tem sido reexperimentado em situações de *Kairós* relativas ao evento central, Jesus Cristo. Esta compreensão possibilita uma visão dinâmica da história e é crucial para a sua interpretação teológica.

Os momentos de *Kairós* são historicamente acompanhados de pregações proféticas que advogam um estágio iminente caracterizado por uma realidade oposta à das igrejas, onde a crítica e o juízo se destacam. A rejeição dessa crítica por parte das igrejas gera cisões a partir de movimentos sectários. O espírito profético acom-

panha tais seitas até o momento em que, ao se tornarem igrejas, ele passa novamente a estar latente.

Isto significa que o espírito profético está sempre presente e a consciência de um *Kairós* é uma questão de visão. Não se trata de uma avaliação científica, calculista, analítica. A atitude requerida é de abertura ao *Kairós*, de sensibilidade e de comprometimento. Essa postura não elimina a observação e a análise. Elas contribuem para uma objetivação e clarificação do *Kairós*; mas elas não o produzem. O espírito profético atua independentemente de argumentação e da boa vontade humana.

Por outro lado, o espírito que confere a um determinado momento histórico um valor espiritual especial, está conectado com o “grande *Kairós*”. Por isso, cada momento que reivindica ser espiritual deve ser testado; e o critério é confrontá-lo com o *Kairós* por excelência.

O movimento entre o julgamento dos *kairói* - os quais são raros - e o “grande *Kairós*” - que é único - possibilita a dinâmica da história. Embora sempre presentes no decurso histórico, o Reino de Deus e a Presença Espiritual nem sempre são experimentados como fatores determinantes. Isto confere à história um ritmo singular, repleto de altos e baixos, avanços e retrocessos. Por vezes, experimenta-

⁴² Cf. PE, pp. xxxv, 48, 54 e 55. Paul TILLICH observou, em sua época, o socialismo como a mais forte consciência do *Kairós*. Todavia, com a mesma categoria do *Kairós*, criticou o “socialismo real” e propôs o “socialismo religioso”.

⁴³ Cf. TS, p. 667.

se a criatividade - humana, filosófica e teológica - em outras, a prisão conservadora à tradição.

A experiência bíblica veterotestamentária, em especial no seu período tardio, demonstrou por parte das pessoas e grupos um sentimento de ausência do Espírito. O mesmo se deu em diversos momentos da história das igrejas. Isto significa afirmar que o Reino de Deus está sempre presente, mas nem sempre o seu poder de comover a história⁴⁴.

3. Reino de Deus e História⁴⁵

Foi referido que, no quadro das questões teóricas, a teologia latino-americana necessita aprofundar diferentes pontos e um dos aspectos que tem-se revelado crucial no desenvolvimento da história do pensamento teológico é a relação entre Reino de Deus e história. As teologias que fizeram tentativas de compatibilização do Reino com uma visão linear da história perderam substância e relevância. A produção latino-americana está fortemente envolta neste aspecto, em função de várias de suas construções teóricas e simplificações pastorais. Quando, ao contrário, os gru-

pos religiosos estabelecem suas metas para além da história podem trazer para o interior dela conteúdos de maior radicalidade⁴⁶. O Reino de Deus não é compatível com uma visão linear da história, seja ela de motivação científica, capitalista ou socialista. Para um aprimoramento da teologia latino-americana este aspecto precisa ser revisto e aprimorado.

Neste sentido, a teologia pode possuir uma reserva crítica e uma autonomia em relação a todo e qualquer pensamento humano, até mesmo para a compreensão da realidade e da história⁴⁷. Isto não elimina a necessidade das mediações filosóficas e científicas para compreender e interagir na realidade. A especificidade teológica possibilita uma contribuição para que a fé cristã não se torne uma idolatria ao identificar o Reino de Deus com projetos intra-históricos.

Esta perspectiva teológica proporciona à fé cristã a capacidade de se comunicar em todas as épocas e culturas, sem se identificar com filosofias determinadas. Com essa visão, surge a pergunta sobre a contribuição da teologia para a fé cristã, no sentido desta não se constituir uma idola-

tria. Baseado na compreensão teológica de Tillich, é possível, a partir da realidade latino-americana, especificamente a brasileira, indicar algumas questões que surgem desta temática. Para isso, podem ser adequadas as seguintes tipologias:

3.1. Para fora da história

No Brasil, as igrejas, em especial as evangélicas, foram marcadas historicamente por possuir uma mensagem de convicção sobre o futuro. Demarcava-se nitidamente, por um lado, a realidade temporal - o aqui-e-agora, as fragilidades humanas vividas no tempo presente como a dor, o sofrimento, as angústias e, por outro, a realidade por vir - escatológica, liberta das injunções da realidade humana e mundana, um tempo futuro de prazer, gozo e felicidade completa (o céu)⁴⁸.

De fato, o que vai ocorrer no futuro mobiliza a atenção das pessoas. Trata-se de indagação filosófica fundamental. Quem sabe o que ocorrerá no futuro - próximo ou distante - acumula poder de salvação e de dominação. Pode persuadir, agir em favor, interpretar o passado e o futuro. A teologia e a pastoral não puderam, historicamente, escolher se teriam ou não este poder. Deus, que está no

futuro, no presente e no passado, se revelou. Partilhou com a humanidade seus planos. Quem sabe destes planos está eleito, embora a destinação destes projetos de Deus seja universal, ou seja, para todos.

As temáticas sobre o destino do mundo e sobre o futuro sempre estiveram presentes na vida das igrejas, tanto católica como protestantes. No Brasil, as igrejas evangélicas, em função da mentalidade dos movimentos missionários e avivalistas que prevaleceu no século passado, em especial nos Estados Unidos, receberam esta pregação. As ênfases pietistas e dualistas foram acentuadas. As dicotomias individual/social, igreja/mundo, terra/céu, espiritual/material dificultaram ou mesmo inviabilizaram uma intervenção positiva dos cristãos na sociedade brasileira que significasse esforços com vistas à transformação social no presente. Trata-se da visão majoritária dos primeiros pregadores protestantes, estrangeiros e nacionais, ou seja, foi a perspectiva que prevaleceu na formação das igrejas locais e paróquias. É possível dizer que este seria um primeiro e caudaloso rio que deságua na realidade das igrejas, hoje.

À forte influência destas duas ênfases juntou-se o fundamentalismo bíblico. Este, entre outros aspectos,

⁴⁴ Cf. TS, pp. 667-68.

⁴⁵ Apresentei algumas desta idéias, inicialmente, em: *Pensar o futuro, reforçar a esperança*. In: *Contexto Pastoral*, 6 (35), nov./dez. 1996, p. 9.

⁴⁶ Cf. Luis Alberto Gomes de SOUZA. *Um tecido social em mutação*. Op. cit.

⁴⁷ Cf. Claude GEFFRÉ. *Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica*. Paulinas, São Paulo 1989.

⁴⁸ Para isso, veja as obras de Antônio Gouvea MENDONÇA, em especial: *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. Op. cit.

não permitia que os crentes, ao lerem a Bíblia, descobrissem que a delicada tarefa dos primeiros cristãos de saber e pregar o futuro era uma aventura espiritual de intensa mobilização existencial, era um "salto no escuro", eram atitudes de constante revisão. Neste sentido, para eles, o futuro era de Deus e "um dia pode ser como mil anos".

3.2. Para dentro da história(I)

Há uma segunda perspectiva que forma a mentalidade das comunidades e de lideranças das igrejas. Trata-se do engajamento social e político dos cristãos. É possível que haja consenso teológico para afirmar que esta perspectiva remonta às bases bíblicas do Êxodo, do profetismo em Israel e das experiências de diaconia e de martírio nas primeiras comunidades cristãs.

Ao longo da história, a visão teológica e pastoral que está delimitada pelas propostas de inserção dos cristãos em processos de transformação social obteve várias e diferentes conformações - o que merece um estudo a parte. Todas estas experiências foram vividas dentro das contradições e dos conflitos próprios de cada época e de cada contexto cultural.

No contexto brasileiro, a preocupação e a responsabilidade social dos cristãos é um fato. Por aceitação ou rejeição, a Teologia da Libertação, por

exemplo, forma, em parte, a mentalidade das comunidades locais, das instituições e das lideranças leigas e clérigas. As intuições desta corrente teológica sempre contribuíram para o fomento de práticas diferenciadas da visão hegemônica "tradicional" já descrita. Neste sentido, participação dos cristãos nos movimentos sociais e comunitários, transformação social e construção do Reino de Deus são expressões recorrentes no interior das igrejas, variando de intensidade de acordo com a realidade de cada uma delas.

A Teologia da Libertação, embora conte em seus primórdios (1968-1971) com uma produção de teólogos protestantes como Rubem Alves e José Miguez-Bonino, foi desenvolvida mais no ambiente católico romano, em especial a partir das práticas das Comunidades Eclesiais de Base e das Pastorais Setoriais. Isto não significa ausência de seus postulados na vida das igrejas evangélicas. Ao contrário, já se afirmou o grau de influência da Teologia da Libertação no contexto pastoral protestante. Todavia, não obstante a isso, mais do que a presença desta teologia, foi a influência do liberalismo teológico. Esta corrente, forte nos Estados Unidos e na Europa, especialmente no século passado, está presente no Brasil, embora um tanto quanto desfigurada em rela-

ção às suas bases teóricas. De alguma forma o "Evangelho Social"⁴⁹ indicava, no Brasil, suas pautas pastorais.

O liberalismo teológico foi encantador porque pregava o futuro que se avizinhava do presente. Acreditou-se que, de fato, "o Reino de Deus está próximo". Era possível construí-lo, ver sinais cada vez mais nítidos e crescentes da implantação do Reino. O ser humano é bom, é realizador; o mundo caminha para a paz tão sonhada; a educação, uma vez propiciada a todos, possibilitará evolução social, conscientização ética e justiça social. Orquestrando todo este projeto utópico, estava a razão iluminista.

Se é possível lamentar a história, poder-se-ia fazer referência às duas grandes reações ao liberalismo, das quais apenas uma chegou ao Brasil: o fundamentalismo. A outra - a neortodoxia - de Karl Barth, Emil Brunner e outros, não foi sequer conhecida pelos pastores brasileiros. Se a crítica teológica ao triunfalismo utópico do liberalismo, à sua escatologia intra-histórica, ao seu otimismo antropológico, realizada sobre as sombras e os escombros das guerras mundiais, da dor, da morte e da perseguição fossem ouvidas anteriormente, o en-

tusiasmo progressista de muitos grupos poderia ter sido alimentado pela visão de que o Reino é de Deus e, por gratuidade e por despojamento divinos, ele chega até ao ser humano.

No entanto, o que interessa mais objetivamente nesta reflexão é que a perspectiva teológica liberal, em síntese e como tendência, trouxe as expectativas escatológicas para dentro da história, acreditou na "mão invisível" da educação e reduziu a espiritualidade à ética do seguimento de Jesus.

Alguns teólogos, líderes eclesiais e integrantes de movimentos pastorais beberam porções consideráveis da água deste rio. Todavia, foi sobretudo o casamento da Teologia Liberal com a Teologia da Libertação que possibilitou no campo protestante o estabelecimento de um grupo e de práticas "progressistas", com a ênfase na "construção" do Reino. No campo católico, a Teologia da Libertação se estabeleceu com ênfase e com diferentes implicações práticas, em especial nas relações entre fé e política. Tal perspectiva possui, direta ou indiretamente, a referência utópica do socialismo, que por seu turno é também intra-histórica.

⁴⁹ Para uma visão geral veja, entre outras obras, Ronald C. WHITE e C. Howard HOPKINS. *The social gospel: religion and Reform in changing America*, Temple University Press, Philadelphia 1976 e Walter RAUSCHENBUSH. *Christianity and the social crisis*. Harper & Row, Publishers, New York 1964.

3.3. Para dentro da história(II)

As últimas décadas do século XX, desafiam, enormemente, os cientistas da religião e teólogos. Como já referido, o leque de influências filosóficas e teológicas é tamanho que torna-se árdua tarefa descrever o cotidiano doutrinário, teológico e prático de uma comunidade local.

Em primeiro lugar, é necessário destacar que o processo de secularização vivido em meio à modernidade não produziu, como se esperava, o desaparecimento ou a atenuação das experiências religiosas. Ao contrário, no campo cristão as formas pentecostais e carismáticas ganharam apego popular, espaço social e base institucional, tanto no mundo evangélico como no católico. Outras religiões também vivenciam, no Brasil e no mundo, momentos de reflorescimento.

As novas formas religiosas são substitutivas das tradicionais. Em um certo sentido, elas - por possuírem propostas globalizadoras e de resultados práticos e imediatos - respondem mais adequadamente ao mito moderno do

progresso ilimitado (prosperidade). Elegem, com nitidez, inimigos e adversários reais ou imaginários (como a Nova Era, por exemplo) e com isso mobilizam a atenção de muitos com a sedução de que é possível tornar o futuro presente.

No campo das igrejas, por suposto, ainda correm as águas dos dois primeiros rios. Todavia, é sobretudo a proposta de saúde e de riqueza pessoais, a explicação religiosa das vicissitudes da vida e a melhoria (suposta) da qualidade de vida pessoal que têm marcado mais substancialmente o cotidiano das igrejas. Trata-se de um néodenominacionalismo⁵⁰. Parece óbvio afirmar que o crescimento desta proposta se dá no Brasil, em meio a um contexto de crescente exclusão e desigualdade social e de decréscimo dos índices de qualidade de vida.

São muitos os traços e nuances desta perspectiva, o que dificulta, enormemente, as sínteses. No entanto, sob o nome de Teologia da Prosperidade podem se agrupar visões como a "Confissão Positiva" (não aceitação da fragilidade humana), o "Rhema" (poder direto de Deus concedido pessoalmente aos crentes), a

"Batalha Espiritual" (deslocamento religioso para explicações dos projetos históricos) e a "Vida na Bênção" ou "na Graça" (transferência da escatologia para a vida terrena).

O fato é que esta perspectiva religiosa encontra-se em sintonia com o estágio de desenvolvimento do sistema capitalista. Se considerar o fato de que o socialismo real ruiu, entre outros fatores, pela incapacidade de prover o bem-estar social que estava no bojo de suas promessas utópicas e que o capitalismo, em sua face neoliberal, reforça as idéias de que é possível a satisfação pessoal a partir do consumo, as propostas religiosas de prosperidade reúnem as melhores condições para alargar as suas possibilidades e alcance.

3.4. Para além da história

Reconhecer a impossibilidade da construção histórica de uma sociedade igualitária, sem exploração, alienação e dominação, não significa refutar esta utopia ou abandonar as lutas e a opção pelos empobrecidos. Significa somente, por um lado, o reconhecimento dos limites humanos na realização dos sonhos e, por outro, a capacidade de sonhar para além das capacidades humanas⁵¹. Esta perspectiva encontra-se profundamente arraigada na experiência de Jesus, em especial na fragilidade da Cruz.

Radicalmente diferente do imobilismo - que as atuais perplexidades e crises poderiam gerar - está a postura do "servo sofredor". Novas formas de relações sociais podem ser construídas como sinais antecipatórios do Reino de Deus.

A tarefa de anúncio do Reino de Deus que reconheça a transcendência dele, que fortaleça a fé escatológica de que o próprio Deus realizará em plenitude os sonhos humanos e que dimensione a ação humana ativa e solidária no mundo, constitui elemento fundamental para a crítica das pretensões idolátricas que, por vezes, se achegam às propostas religiosas.

A idolatria é tema bíblico central. A prática conversionista do protestantismo no Brasil, lamentavelmente reduziu a crítica ao idolátrico às imagens dos santos católicos ou expressões das religiões afro-brasileiras. A teologia protestante contemporânea, em especial a de Paul Tillich, reavivou a temática. Tillich aplicou seus conceitos teológicos como crítica ao otimismo antropológico liberal e científico, ao poder totalizador e doador de sentido do Nazismo e, até mesmo, ao projeto utópico intra-histórico do Socialismo, o que boa parte dos teólogos da libertação somente veio a descobrir a após a "queda do muro de Berlim" (1989).

⁵⁰*Neodenominacionalismo* é nomenclatura de uso recente e deverá ser aprofundada. Aqui, trata-se do amálgama doutrinário formado nas últimas décadas, em especial no campo evangélico brasileiro, prioritariamente pela "mídia evangélica" e similares. Este conjunto de doutrinas perpassa e caracteriza todas as denominações eclesiais, subtraindo os traços de identidade destas. Veja: **Pensar o futuro, reforçar a esperança!** Op. cit. Veja também: José BITTENCOURT FILHO. *Abordagem fenomenológica*. In: José Cartaxo ROLIM et al. **Novos Movimentos Religiosos**. Op. cit.

⁵¹ Conforme indicou Jung MO SUNG. **Teologia e Economia**. Op. cit. e outros trabalhos.

As reflexões teológicas latino-americanas também acentuaram a necessidade da crítica teológica às formas religiosas ou seculares de idolatria. Elas indicam que o Deus transcendente da Idade Média que realizaria no céu a transformação radical das situações de sofrimento, é substituído por um ente supra-humano que realizará no futuro histórico os desejos humanos. Este ente, para os analistas, é o Mercado. As implicações pastorais desta crítica são diversas, principalmente pela constatação da existência e do crescimento das "religiões de mercado", em especial no campo pentecostal. Da conexão destas duas perspectivas teológicas - a de Tillich e a latino-americana - podem surgir variadas possibilidades de reflexão e de aprofundamento teológico para a atualidade.

III - CONCLUSÃO

A história é ponto de destaque tanto na obra de Paul Tillich como na teologia latino-americana. Tillich, como visto, recusava-se a exercer a tarefa de mero coletor e divulgador de fatos e dados, mas procurava "tornar vivo" o que já passou, era olhar o passado para compreender a situação presente, era aliar aos fatos uma interpretação. Tal interpretação requer um envolvimento pessoal daquele que está diante dos fatos. Envolveu-se, portanto, em diferentes questões e movimentos políticos, em especial o "socialismo religioso". Entendia que a ativi-

dade histórica é a chave da compreensão da história e, assim, um problema que se tornou central em sua teologia e filosofia foi o processo histórico, tanto em termos de uma participação ativa como de sua compreensão crítica.

Tillich, desta forma, estava próximo dos referenciais marxistas e existencialistas da compreensão da história. Procurava no passado os significados das questões que o afligiam no presente que, por sua vez, existiam em função da responsabilidade com o futuro. Esta perspectiva não dogmática pode oferecer contribuições para a realidade latino-americana em função de certa ênfase dialética na base da compreensão teológica. Para isso, destacam-se as compreensões do princípio protestante e de *Kairós*, como conceitos teológicos relevantes.

O princípio protestante é a expressão teológica da relação entre o incondicional e o condicionado; ou, em termos religiosos, entre Deus e o ser humano. Ele representa o estado de espírito no qual os seres humanos são alcançados por um poder de algo incondicional que se manifesta como critério e juízo da existência humana. Ao alcançar o ser humano, este poder não situa-se ao lado de outros; e não é um objeto entre outros e nem mesmo o maior. O poder, no qual o princípio protestante se manifesta, é uma qualidade de todos os seres e objetos em sua existência finita moverem-se em direção à infinita, inesgotável e inatin-

gível profundidade de seus significados. O princípio protestante é a expressão desse movimento.

Este princípio, como referido, é o guardião contra as tentativas do finito e do condicionado usurparem o lugar do incondicional no pensamento e na ação. Ele é o julgamento profético contra o orgulho religioso, a arrogância eclesiástica, a auto-suficiência do secularismo e todas as conseqüências destrutivas destas posturas. Neste aspecto, as conexões com as demandas e os desafios da teologia latino-americana são diversas e inevitáveis.

Para a concepção de *Kairós*, duas são as demandas derivadas dos principais tipos de interpretação da história - absolutos e relativos. Dos tipos absolutos foi resgatada a demanda por uma tensão absoluta na consciência histórica; e dos relativos, um pensamento histórico universal.

Nesta perspectiva, são rejeitadas quaisquer tentativas em absolutizar algum fenômeno histórico contra todos os outros e, ao mesmo tempo, procura-se não nivelar cada época num processo infundável de repetições. A tensão característica da interpretação absoluta da história precisa estar unida ao universalismo das interpretações relativas. O paradoxo gerado por esta dupla demanda se desfaz, porque a própria dimensão absoluta do *Kairós* está sob julgamento do absoluto.

A compreensão de *Kairós* é bastante próxima à interpretação dialética da história. Um exemplo encontra-se

na relação dialética entre heteronomia, autonomia e teonomia. Todavia, existem importantes diferenciações. Não há, na doutrina do *Kairós*, um estágio final no qual a dialética cessa a sua realização. Também não há somente o horizonte dialético do processo histórico mas, interagindo com ele, encontra-se a dimensão dialética vertical entre o incondicional e o condicionado. E, finalmente, não há uma necessidade lógica, física ou econômica no processo histórico. Tais diferenciações impõem a necessidade de uma atenção cuidadosa a determinados conteúdos da teologia latino-americana, em especial os escatológicos, em função das bases marxistas presentes nas formulações metodológicas dela.

Para isso, é importante destacar que a convicção da iminência de um *Kairós* na história dependerá sempre da percepção que se possa ter do destino e da realização do próprio tempo. Esta percepção, para Tillich, pode ser encontrada no desejo apaixonado das massas; pode ser clarificada e melhor formulada nos pequenos círculos de consciência intelectual ou espiritual; pode adquirir poder na palavra profética; mas não poderá ser demonstrada ou realizada forçosamente. A percepção do *Kairós* é de liberdade e ação, assim como é realidade e graça.

A idéia de *Kairós*, portanto, une crítica e criação, como também a teologia latino-americana estabelece em seus pressupostos teóricos. O

Kairós questiona os absolutismos históricos, previne contra idealismos na prática política, supera os individualismos na vivência religiosa, possibilita uma consciência e motiva a ação para o surgimento do novo na realidade histórica. Daí, a relevância para o contexto teológico atual.

Estas reflexões indicam a impossibilidade da construção histórica de uma sociedade igualitária, sem exploração, alienação e dominação, mas não refutam esta utopia ou o abandono das lutas e da opção pelos empobrecidos. Trata-se de, por um lado, reconhecer os limites humanos na realização dos sonhos e, por outro, a capacidade de sonhar para além das capacidades humanas, como testemunha a experiência de Jesus, em especial na fragilidade da Cruz.

A tarefa de anúncio do Reino de Deus que reconheça a transcendência dele, que fortaleça a fé escatológica de que o próprio Deus realizará em

plenitude os sonhos humanos e que dimensione a ação humana ativa e solidária no mundo, constitui elemento fundamental para a crítica das pretensões idolátricas que, por vezes, se achegam às propostas religiosas.

As reflexões teológicas latino-americanas acentuam a necessidade da crítica teológica às formas religiosas ou seculares de idolatria. Da conexão desta perspectiva com a de Tillich podem surgir variadas possibilidades de reflexão e de aprofundamento teológico para a atualidade.

Claudio de Oliveira Ribeiro é pastor metodista integrante de *Koinonia, Presença, Ecumênica e Serviço*. É também colaborador desta *Revista de Cultura Teológica*. Endereço do autor: Rua Emília Nunes Costa, 282/202 - 25010-210 - Duque de Caxias, RJ.

FAMÍLIA: ÉTICA E TECNOLOGIA

Frei Dr. Bernardino Leers OFM

A combinação de família com ética é tão antiga quanto a história da humanidade. Como rede de relações de consangüinidade e afinidade, a família se desenvolveu de várias maneiras conforme culturas e épocas. Hoje em dia, suas mudanças estruturais e funcionais são profundas, provocando crises e conflitos em muitos lares. Mas a palavra tradicional continua conhecida e muito usada e sua imagem ou idéia permanece estável. Desde o tabu do incesto, muitas leis e normas de ordem ética, proibições, deveres e tolerância foram colocados em redor da vida familiar para proteger seus valores e virtudes. Começando com os primeiros códigos de Hamurabi e do Egito e o decálogo judaico até as legislações modernas e tratados de moral, uma história longa interliga família e ética.

A novidade no título e no tempo é a palavra tecnologia. De origem grega o termo abrange tudo o que o *homo faber* inventa e faz por meio do material que a natureza lhe fornece e que ele trabalha, criando cultura, desde as primeiras ferramentas até o *high-tec* da atualidade. Em relação à vida familiar, o termo inclui todas as técnicas formadas, experimentadas e aplicadas em relação principalmente a duas áreas: a procriação humana (contracepção, aborto provocado,

reprodução humana artificial, pesquisas de embriões em laboratórios, "mãe-de-aluguel") e a eutanásia, originalmente a arte de bem morrer. Uma sociologia da família incluiria toda gama de influência que a vida dentro de casa e o relacionamento mútuo sofrem todos os dias por causa dos programas de televisão e rádio, de vídeos e de artigos ilustrados de revistas que entram e condicionam a própria sensibilidade e formação ética dos adultos, adolescentes e crianças. Os sistemas de comunicação social incluem um teor alto de técnica. No entanto, embora criem problemas éticos ficarão aqui fora de consideração.

A tecnologia está evoluindo em um contexto cultural especial: a autonomia das ciências empíricas, que muitas vezes se isolam em seu saber por causa da fragmentação dos conhecimentos especializados modernos, e a secularização que privatiza qualquer convicção religiosa, senão nega a influência do "preconceito" religioso sobre a atividade científica. Embora no Brasil o número de cidadãos que se declaram pertencer a alguma religião e crêem em Deus ou forças superiores seja majoritário, exatamente diante das novidades técnicas na área familiar não se pode mais esperar o seguimento fiel das diretivas das lide-