
O DEMÔNICO, O PECADO E O FUNDAMENTALISMO. UMA ILUMINAÇÃO MÚTUA DA DOCTRINA DO PECADO DE PAUL TILlich E DA TEORIA DO FUNDAMENTALISMO DE THOMAS BAUER.*

The Demonic, Sin, and Fundamentalism: A mutual illumination of Paul Tillich's Doctrine of Sin and Thomas Bauer's Theory of Fundamentalism

Emil Lusser**

Resumo: Este artigo desenvolve uma interpretação teológica do fundamentalismo por meio de um diálogo entre a doutrina inicial do pecado de Paul Tillich e a teoria cultural do fundamentalismo de Thomas Bauer. Embora Bauer analise o fundamentalismo como uma reação à ambiguidade, sua abordagem carece de uma explicação teológica da religião. O conceito de demônico de Tillich, por outro lado, oferece uma estrutura teológica, mas permanece altamente abstrato. Ao esclarecer mutuamente ambas as teorias, o artigo interpreta o fundamentalismo como uma forma heterônoma de consciência que absolutiza o condicional e nega a ambiguidade. O fundamentalismo aparece, assim, não apenas como um fenômeno social, mas como uma expressão teológica do pecado e da alienação do incondicionado.

Palavras-chave: Paul Tillich; Fundamentalismo; Pecado; Thomas Bauer; Heteronomia; Demônico; Ambiguidade; Incondicionado.

Abstract: This article develops a theological interpretation of fundamentalism through a dialogue between Paul Tillich's early doctrine of sin and Thomas Bauer's cultural theory of fundamentalism. While Bauer analyzes fundamentalism as a reaction to ambiguity, his approach lacks a theological account of religion. Tillich's concept of the demonic, by contrast, offers a theological framework but remains highly abstract. By mutually illuminating both theories, the article interprets fundamentalism as a heteronomous form of consciousness that absolutizes the conditional and denies ambiguity.

* Título original: Emil Lusser, "The Demonic, Sin, and Fundamentalism: A Mutual Illumination of Paul Tillich's Doctrine of Sin and Thomas Bauer's Theory of Fundamentalism," *Bulletin of the North American Paul Tillich Society* 50, 1/2 (2024), 3–10. Tradução do original inglês de Fábio Henrique Abreu.

** Emil Lusser é doutorando e pesquisador associado no Departamento de Teologia Sistemática e Ciência da Religião da Faculdade de Teologia Protestante da Universidade de Viena, Áustria. Sua tese de doutorado examina a conexão entre história e revelação nas obras de Adolf Schlatter, Wilhelm Lütgert e Paul Tillich. E-mail: emil.lusser@univie.ac.at. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5007-7397>.

Fundamentalism thus appears not only as a social phenomenon but as a theological expression of sin and alienation from the unconditioned.

Keywords: Paul Tillich; Fundamentalism; Sin; Thomas Bauer; Heteronomy; Demonic; Ambiguity; Unconditioned.

O conceito de fundamentalismo mudou ao longo do último século. Começou como uma autodenominação de um movimento protestante americano e, após isso, foi usado num sentido mais amplo. Na esteira da Revolução Islâmica no Irã (1979), o termo também foi aplicado a outras religiões. Finalmente, os debates sobre o fundamentalismo vão além da esfera da religião e se estendem a outras áreas da cultura, como a ciência ou a política.¹ Agora, o fundamentalismo pode ser discutido em diferentes níveis teóricos, sejam eles históricos, sociológicos ou filosóficos. Mas, como podemos falar teologicamente sobre o fundamentalismo? Para responder a essa pergunta, este artigo se aventura na atualização do conceito de demônico de Paul Tillich (1886-1965) na década de 1920 em diálogo com a teoria do fundamentalismo do arabista e estudioso islâmico Thomas Bauer (*1961). O jovem Tillich foi escolhido porque há pontos de entrada para revitalizar sua teoria do demônico em uma interpretação teológica do fundamentalismo. No entanto, o conceito de demônico de Tillich é muito abstrato. Por esse motivo, a teoria do fundamentalismo de Bauer é usada para concretizar o demônico como uma categoria interpretativa do passado e do presente. Embora em sua teoria do fundamentalismo Bauer já tenha percebido muitas coisas corretas, seu modelo, por sua vez, carece de uma teoria da religião, o que Tillich pode fornecer. Além disso, estamos preocupados, nesta investigação, com uma compreensão teológica do fundamentalismo, que uma teoria sociológica como a apresentada por Bauer não pode oferecer. Com a iluminação mútua entre Tillich e Bauer, as seguintes questões serão exploradas: O que torna possível o fundamentalismo? O que pode ser entendido como fundamentalismo?

O artigo está dividido em três seções. Em primeiro lugar, a teoria do fundamentalismo de Bauer será elaborada em relação à sua interpretação da sociedade e à sua compreensão da religião. Em seguida, o conceito de demônico de Tillich será explicado tendo como pano de fundo sua teoria da religião e da cultura bem como sua doutrina inicial do pecado. Por fim, as questões levantadas acima serão discutidas com base na iluminação mútua entre Bauer e Tillich

1 Cf. Martin Fritz, "Christlicher Fundamentalismus," *Zeitschrift für Religion und Weltanschauung* 84, 4 (2021).

1. Fundamentalismo segundo Thomas Bauer

A teoria social de Bauer deve ser compreendida tendo como pano de fundo seus estudos sobre o árabe antigo. Em sua dissertação de 1992, *Altarabische Dichtkunst (Poesia Árabe Antiga)*, Bauer começa com a afirmação de que “quase nenhuma outra poesia em uma língua ainda viva nos faz sentir sua ‘alteridade’ tão fortemente quanto o árabe antigo”.² Tais alteridades só poderiam ser superadas colocando-se no lugar dos ouvintes da época e ouvindo cada poema em seu contexto. Bauer tenta alcançar essa situação ideal voltando sua atenção para descrições poéticas de burros selvagens. O resultado de sua investigação é constitutivo para seu desenvolvimento teórico posterior. Por um lado, ele observa que, embora os poetas árabes antigos sempre digam mais ou menos a mesma coisa, eles se esforçam para garantir que cada poema tenha um toque original e,³ por outro lado, cada poema individual adquire seu sentido apenas no contexto de interconexão de todos os outros poemas dedicados ao mesmo tema.⁴ Não só existe uma diversidade de interpretações do mundo na poesia árabe antiga, como essa diversidade é também o que confere sentido aos poemas individuais em primeiro lugar. A partir da dissertação, pode-se concluir que Bauer vê o tratamento da ambiguidade literária como uma característica da poesia árabe antiga. É importante ter em mente que Bauer encontra ambiguidade em seus estudos sobre o árabe antigo, pois a ambiguidade constitui um conceito-chave em sua teoria cultural.⁵

Em seu ensaio de 2018, *Die Vereindeutigung der Welt (A desambiguação do mundo)*, Bauer afirma que a ambiguidade pode surgir involuntariamente, bem como ser provocada intencionalmente, por exemplo, por meio de jogos de palavras. Formulações deliberadamente vagas permitem que uma afirmação seja interpretada repetidas vezes de uma maneira sempre nova e atualizada. Por exemplo, a frase: “A dignidade humana é

2 Thomas Bauer, *Altarabische Dichtkunst. Eine Untersuchung ihrer Struktur und Entwicklung am Beispiel der Onagerepisode*, Band 1 (Wiesbaden: Harrassowitz, 1992), 1.

3 Bauer, *Altarabische Dichtkunst*, 1, 148.

4 Cf. Bauer, *Altarabische Dichtkunst*, 1, 251: “Mas essa é a ‘profundidade’ da antiga poesia árabe: a princípio, não se pretende transmitir nenhum conhecimento ‘mais profundo’ do mundo e do homem. Em vez disso, as profundezas da própria poesia devem ser exploradas cada vez mais; o jogo infinito de seleção e variação que as tribos árabes praticaram entre si ao longo de gerações deve ser continuado, e variantes sempre novas do jogo e jogadas originais devem ser demonstradas. [...] Cada jogada neste jogo evoca a memória de muitas outras variantes já jogadas anteriormente. E é somente por meio disso que a jogada ganha sentido”.

5 Para uma reconstrução da teoria de Bauer sobre ambiguidade e religião, consulte Katharina Wörn, *Ambiguität. Paul Tillichs Begriff der Zweideutigkeit im Kontext interdisziplinärer Debatten* (Tübingen: De Gruyter, 2022), 83–88.

inviolável”. O que deve ser entendido por dignidade de um ser humano não é determinado de forma definitiva aqui, mas deve ser interpretado sempre de novo. Ao mesmo tempo, a ambiguidade nunca pode ser completamente evitada. Sempre resta um resquício de ambiguidade que não se pode eliminar.⁶ No entanto, a ideia de ambiguidade cultural de Bauer, que ele elabora em seu livro *Kultur der Ambiguität (Cultura da ambiguidade)*, de 2011, refere-se a considerações psicológicas individuais de tolerância e intolerância à ambiguidade. Bauer considera a abordagem de Stanley Budner sobre tolerância à ambiguidade e intolerância à ambiguidade transferível para a teoria social. De acordo com Budner, por um lado, a intolerância à ambiguidade descreve “a tendência de perceber (ou seja, interpretar) situações ambíguas como fontes de ameaça”.⁷ Por outro lado, a tolerância à ambiguidade pode ser definida como “a tendência de perceber situações ambíguas como desejáveis”.⁸ Além disso, Budner se refere a uma situação ambígua “como aquela que não pode ser adequadamente estruturada ou categorizada pelo indivíduo, devido à falta de pistas suficientes”.⁹

Para se distinguir dos modelos literários e psicológicos de ambiguidade, o conceito de ambiguidade cultural de Bauer descreve fenômenos em que o mesmo termo, ato ou objeto tem sentidos diferentes na sociedade. No entanto, essa forma de dissidência de sentido “é caracterizada precisamente pelo fato de que normas mutuamente exclusivas podem ser válidas ao mesmo tempo”.¹⁰ Além disso, Bauer segue a suposição da psicologia individual de que “as pessoas, por natureza, tendem a evitar situações ambíguas, pouco claras, vagas e contraditórias”.¹¹ Devido a isso, como reflete Bauer, não vivemos em um mundo de diversidade, mas podemos perceber um declínio na

6 Cf. Thomas Bauer, *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*, 11 ed. (Stuttgart: Reclam, 2018), 13–16.

7 Stanley Budner, “Intolerance of ambiguity as a personality variable,” *Journal of Personality* Vol. 30 (1) (1962), 29.

8 Budner, “Intolerance of ambiguity,” 29.

9 Budner, “Intolerance of ambiguity,” 30. Budner parte do princípio de que existem três possíveis situações ambíguas: uma “situação completamente nova, na qual não há pistas familiares; uma situação complexa, na qual há um grande número de pistas a serem levadas em conta; e uma situação contraditória, na qual diferentes elementos ou pistas sugerem estruturas diferentes – em suma, situações caracterizadas pela novidade, complexidade ou insolubilidade”.

10 Thomas Bauer, *A Culture of Ambiguity. An Alternative History of Islam* (New York: Columbia University Press, 2021), 10. Bauer define a ambiguidade cultural da seguinte forma: “Podemos falar do fenômeno da ambiguidade cultural se, ao longo de um período de tempo, dois sentidos contrários, ou pelo menos concorrentes e claramente distintos, forem associados ao mesmo termo, ato ou objeto; ou se um grupo social recorrer a discursos contrários ou fortemente divergentes para atribuir sentido a vários domínios da vida humana; ou se um grupo aceitar simultaneamente diferentes interpretações de um fenômeno, todas elas com igual validade”.

11 Bauer, *Vereindeutigung der Welt*, 15.

diversidade. No contexto da diversidade étnica, de uma variedade de estilos de vida diferentes e de verdades plurais – por exemplo, nas religiões –, torna-se evidente que o mundo é tudo, menos inequívoco. A tendência à inequivocidade é, portanto, difícil de ser conciliada com um mundo ambíguo.¹²

De acordo com Bauer, há duas maneiras de lidar com a ambiguidade no caso da intolerância à ambiguidade: “igual validade” ou indiferença (*Gleichgültigkeit*) e fundamentalismo. Entre esses dois polos, todas as esferas sociais se realizam, seja na política, na ciência, na arte ou na religião. Bauer define indiferença e fundamentalismo da seguinte maneira:

O indiferente reconhece a ambiguidade (ou pelo menos a percebe sem estar ciente disso) e, portanto, se afasta do fenômeno ambíguo. O fundamentalista, por outro lado, simplesmente nega que a ambiguidade exista. Nesse caso, como ela existe, ele precisa de alguma autoridade religiosa ou política que conheça a interpretação correta, a única interpretação correta. Ele precisa de um líder, um comitê central, um califa autoproclamado.¹³

Portanto, Bauer vê o fundamentalismo e a indiferença como descrições funcionais, e não substantivas, de fenômenos sociais, que podem ser encontrados em todas as esferas da sociedade.¹⁴ Isso significa que a indiferença e o fundamentalismo ocorrem em todas as áreas da cultura, e não podem ser restritos à religião.

Com base na estrutura básica da sociedade, o conceito de religião de Bauer deve ser examinado. Para Bauer, a religião é, como já foi indicado em sua dissertação, uma questão ambígua por duas razões. Primeiro, a religião é “baseada na fé em algo que vai além do que é racionalmente conhecível, literalmente transcende [...] isso, a fé, isto é, em algo maior e diferente de nós”.¹⁵ Esse algo está além da interpretação. Não podemos conceituar aquilo que escapa à cognição humana. Em segundo lugar, a religião é constituída na comunicação. Por um lado, há a comunicação horizontal entre as pessoas e, por outro, a comunicação vertical, na qual “o divino, o realmente bastante diferente, se comunica aos seres humanos, ou seja, se comunica com eles”.¹⁶ Esta última é caracterizada pelo fato de que a comunicação vertical “não ocorre sempre e em todos os

12 Bauer, *Vereindeutigung der Welt*, 11–2.

13 Bauer, *Vereindeutigung der Welt*, 39.

14 Cf. Bauer, *Vereindeutigung der Welt*, 30.

15 Bauer, *Vereindeutigung der Welt*, 34.

16 Bauer, *Vereindeutigung der Welt*, 35.

lugares, mas [apenas] em determinados contextos históricos”.¹⁷ No entanto, a comunicação vertical existe apenas em religiões reveladoras, por exemplo, no cristianismo ou no islamismo.

A partir dessa definição funcional, Bauer deriva três características do fundamentalismo religioso. Em primeiro lugar, uma obsessão pela verdade; em segundo, a negação da história; e, em terceiro lugar, uma busca pela pureza. Por obsessão pela verdade, Bauer entende a busca pela inequivocidade. A busca pela inequivocidade torna-se perceptível quando um grupo religioso assume que apenas uma interpretação pode ser verdadeira e que essa verdade deve ser reconhecida de forma inconfundível. Assim, visões de mundo perspectivistas e, portanto, ambíguas são rejeitadas por princípio. A negação da história não significa uma negação dos eventos passados, uma vez que as comunidades religiosas fundamentalistas também se referem a eventos supostamente históricos, mas sim uma investigação histórico-crítica da história. A terceira e última característica do fundamentalismo religioso, a busca pela pureza, pode ser entendida como o isolamento de conteúdos e normas não vocalizados de influências ambíguas. Por exemplo, grupos fundamentalistas se segregam do resto da cultura para evitar a contaminação de suas teorias e práticas por pessoas de fora.¹⁸

2. O demônico em Paul Tillich

Por volta de 1900, o conceito de demônico torna-se uma categoria interpretativa da situação social. Os diagnósticos da época, tanto na literatura como na teologia e na filosofia, utilizam esse termo para descrever a agitação mundana da vida moderna.¹⁹ Na obra de Tillich, o conceito de demônico aparece a partir de 1919, mas não recebe uma função sistemática até seu escrito de 1923, *Grundlinien des religiösen Sozialismus (Linhas básicas do socialismo religioso)*.²⁰ Na seção a seguir, o conceito de demônico de Tillich é explicado tendo como pano de fundo sua teoria inicial da liberdade e dentro da estrutura de sua doutrina do pecado.

17 Bauer, *Vereindeutigung der Welt*, 35.

18 Cf. Bauer, *Vereindeutigung der Welt*, 29f.

19 Cf. Christian Danz, “Das Dämonische. Zu einer Deutungsfigur der modernen Kultur bei Georg Simmel, Georg Lukács, Leo Löwenthal und Paul Tillich,” in *Das Dämonische. Kontextuelle Studien zu einer Schlüsselkategorie Paul Tillichs*, ed. Christian Danz/Werner Schübler, Tillich Research (Berlin/Boston: De Gruyter, 2018), 147f.

20 Cf. Christian Danz and Werner Schübler, “Die Wirklichkeit des Dämonischen. Eine Einleitung,” in *Das Dämonische. Kontextuelle Studien zu einer Schlüsselkategorie Paul Tillichs*, ed. Christian Danz/Werner Schübler, Tillich Research (Berlin/Boston: De Gruyter, 2018), 7.

Em sua palestra de doutorado de 1910, *Die Freiheit als philosophisches Prinzip bei Fichte* (*A liberdade como princípio filosófico em Fichte*), Tillich apresenta de forma concisa sua teoria da liberdade. Nela, ele afirma: “Postar Deus não é assumir sua existência teoricamente por razões práticas, mas expor a liberdade do eu absoluto no indivíduo”.²¹ Assim, a ideia de Deus funciona em Tillich como uma descrição da estrutura geral da consciência. A estrutura subjacente da consciência é o incondicionado, que se torna consciente no ato de fé. No ato de fé, a consciência compreende a si mesma e se torna consciente da liberdade absoluta como fundamento da consciência. Tillich descreve a liberdade absoluta como a tensão entre “a liberdade como autoafirmação da razão” e “a liberdade como o poder de se contradizer”.²² Portanto, o incondicionado, enquanto estrutura fundamental da consciência, é expresso na relação entre a posição e a negação da liberdade individual. O “pecado” é, de acordo com a dissertação teológica de Tillich de 1912, *Mystik und Schuldbewusstsein* (*Misticismo e consciência de culpa*), “a contradição que se posta pelo poder de seu ser como uma contradição”.²³ Portanto, o pecado não é nem posição, ou seja, liberdade de se colocar, nem negação, ou seja, liberdade de negar a própria colocação, mas a contraposição. Enquanto a negação pode ser entendida como um momento de posição, assim como o finito pode ser entendido como um momento do infinito, a contraposição escapa a essa possibilidade. Portanto, o pecado descreve a oposição absoluta entre o condicionado e o incondicionado. Se Deus, como liberdade absoluta, ou seja, estando na unidade da posição e da negação, descreve a estrutura da consciência, o pecado deve ser entendido como a autolimitação da liberdade do ser humano. O pecado é a contradição da razão contra sua pressuposição.²⁴

Mas, como Deus e o pecado, a liberdade absoluta e a liberdade de se contradizer, respectivamente, se relacionam entre si? Tillich defende a inclusão do pecado como a contradição contra a unidade da autoposição e da autonegação em Deus como a unidade da autoposição e da autonegação. Tillich conclui que “a relação de Deus com o pecado é

21 Paul Tillich, “Die Freiheit als philosophisches Prinzip bei Fichte. Breslauer Promotionsvorlesung,” in *Religion, Gesellschaft, Kultur*, ed. Erdmann Sturm, *Ergänzungs- und Nachlassbände* (Berlin/New York: De Gruyter, 1999), 61.

22 Tillich, “Freiheit als philosophisches Prinzip,” 62.

23 Paul Tillich, “Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung,” in *Philosophical Writings/Philosophische Schriften*, ed. Gunther Wenz, *Ergänzungs- und Nachlassbände* (Berlin/Boston: De Gruyter, 1989), 89.

24 Cf. Paul Tillich, “Systematische Theologie von 1913,” in *Frühe Werke*, ed. Gert Hummel and Doris Lax, *Ergänzungs- und Nachlassbände* (Berlin/New York: De Gruyter, 1998), 338: “O pecado, por sua própria natureza, é contradição, aquilo que escapa à dedução. O ponto de vista do pecado tem sido reconhecido como um momento do ponto de vista da reflexão, cuja característica é precisamente a de contradizer o sistema absoluto e, portanto, o epítome de tudo o que pode ser deduzido; no ponto de vista teológico, que é condicionado pelo ponto de vista da reflexão, o pecado é aquilo que está sempre já pressuposto”.

o conteúdo de todas as afirmações teológicas e só pode ser compreendida nelas. Deus não tem uma relação abstrata, mas concreta com o pecado, ou seja, ele o vence”.²⁵ Portanto, a contradição da liberdade humana é integrada ao conceito de Deus e, assim, é superada. Deus funciona como o princípio da liberdade absoluta apenas porque nele a liberdade de se postar e a liberdade de se contradizer são levadas a uma unidade paradoxal. O divino e o contra-divino, o criativo e o destrutivo, são transferidos para uma unidade que permite a Tillich falar tanto da transcendência de Deus, ou seja, da incompreensibilidade, da diferença estrita entre Deus e o homem, quanto, ao mesmo tempo, da revelação de Deus na criação, com a qual Deus originalmente está em unidade. A doutrina da criação e a doutrina do pecado de Tillich já estão intimamente entrelaçadas em seu sistema teológico inicial. Esse sistema visa ligar a revelação ao ato de fé, que ocorre de forma indivisível e no qual o homem se torna consciente de sua pressuposição, ou seja, Deus como o princípio da liberdade absoluta. Esta é uma tentativa de libertar a compreensão kantiana-fichteana da religião da sua determinação como o cumprimento da lei moral e de integrar a irracionalidade, que consiste na incorporação da autocontradição no ser de Deus, na sua concepção da revelação. Segundo Tillich, a religião não consiste na liberdade de se curvar à lei moral, mas em uma performance inderivável na qual o indivíduo se torna consciente de que não pode cumprir o imperativo categórico, mas pode e deve agir livremente.

No contexto da doutrina teórica da liberdade de Tillich sobre o pecado, o demônico será tratado, em uma próxima etapa, como uma revisão, baseada na teoria do sentido, da doutrina inicial do pecado. Em seu ensaio de 1926, *Der Begriff des Dämonischen und seine Bedeutung für die Systematische Theologie (O conceito do demônico e sua importância para a teologia sistemática)*, Tillich afirma: “A importância do conceito do demônico tornou-se evidente para mim pela primeira vez no problema básico da filosofia da religião, a questão da relação entre o sagrado e o profano, entre religião e cultura”.²⁶ Para Tillich, a questão premente é: como é possível que a religião seja uma esfera independente na cultura e, ao mesmo tempo, esteja subjacente a todas as esferas culturais? Na medida em que o conceito de demônico ganha importância a partir dessa questão, Tillich conclui que o demônico “deve ser perseguido desde os fundamentos da filosofia da religião até todas as partes principais da sistemática”.²⁷ Desde o fim da Primeira Guerra Mundial, Tillich

25 Tillich, “Systematische Theologie von 1913,” 339.

26 Paul Tillich, “Der Begriff des Dämonischen und seine Bedeutung für die Systematische Theologie,” in *Offenbarung und Glaube. Schriften zur Theologie II*, ed. Renate Albrecht, *Gesammelte Werke* (Stuttgart: De Gruyter, 1970), 285.

27 Tillich, “Begriff des Dämonischen,” 285.

trabalha em um realinhamento, baseado na teoria do sentido, de sua teoria inicial da liberdade, que é a base de sua teoria da cultura e da religião. “Todo ato espiritual é”, de acordo com a *Religionsphilosophie (Filosofia da religião)* de Tillich, de 1923, “um ato de sentido [Sinn]” e, por sentido, ele se refere à “característica comum e à unidade última das esferas teórica e prática do espírito”.²⁸ Para Tillich, o sentido funciona como um meio para a autorrealização da consciência.

Tillich descreve o funcionamento da consciência de seguinte com os seguintes elementos estruturais: “A consciência do contexto de sentido em que cada sentido individual se insere e sem o qual se tornaria sem sentido”.²⁹ A consciência é construída relacionalmente em si mesma e, portanto, cada posição da consciência deve ser interpretada em seu contexto. Caso contrário, a consciência seria desprovida de sentido. O elemento seguinte é “a consciência de um sentido incondicionado que está presente em todos os sentidos individuais”.³⁰ O sentido incondicionado é a precondição para a possibilidade de sentido em primeiro lugar. O sentido incondicionado é a base da consciência, que precede a estrutura sujeito-objeto. Consequentemente, é o terreno que possibilita todo ato da consciência. O último elemento estrutural é “a consciência sobre uma exigência, sob a qual cada sentido individual se encontra, de cumprir o sentido incondicionado”.³¹ Assim, Tillich descreve a consciência como estando sob a exigência de compreender a si mesma em sua estrutura profunda, ou seja, em sua relação de sentido individual com o sentido incondicionado. No entanto, isso é impossível devido à relacionalidade da consciência. Pois a consciência não pode realizar a reflexividade infinita para a posição da autoconsciência em uma posição concreta de sentido. Tillich resume o primeiro elemento no conceito de forma (*Form*) e o segundo no conceito de substância (*Gebalt*) e os utiliza para descrever a autoapreensão do espírito. O primeiro descreve as “funções transcendentais do espírito, ou seja, a atividade autônoma do espírito em sua autorrelação interna”, enquanto o segundo representa “a autoapreensão do espírito na reflexividade de sua atividade cultural”.³²

28 Paul Tillich, “Religionsphilosophie,” in *Writings in the Philosophy of Religion. Religionsphilosophische Schriften*, ed. John Clayton, Main Works/Hauptwerke (Berlin/New York 1987), 133.

29 Tillich, “Religionsphilosophie,” 133.

30 Tillich, “Religionsphilosophie,” 133.

31 Tillich, “Religionsphilosophie,” 133.

32 Fábio Henrique Abreu, “„Directedness Towards the Unconditioned“: On the Theoretical Foundations of Paul Tillich’s Theology of Culture,” in *Paul Tillich in der Diskussion. Werkgeschichte – Kontexte – Anknüpfungspunkte (Festschrift für Erdmann Sturm zum 85. Geburtstag)*, ed. Christian Danz and Werner Schübler, Tillich Research (Berlin/Boston: De Gruyter, 2022), 50.

Com base na consciência de sentido, Tillich explica a diferença entre religião e cultura da seguinte forma: “Todo ato religioso, [...] é, por sua forma, um ato cultural; ele é direcionado para a totalidade de sentido. Mas não é cultural de acordo com sua intenção; pois não intenciona a totalidade do sentido, mas visa a substância do sentido”.³³ A cultura é a orientação para formas condicionadas e, portanto, a realização da atividade autônoma do espírito em sua autorrelação interna. A religião é a orientação para o sentido incondicionado, entendido como um evento de autodesvelamento em que a consciência se torna consciente de sua atividade cultural. A sociedade ideal seria a unidade da religião e da cultura, porque então toda forma funcionaria como um meio para o sentido e, portanto, desvelaria o funcionamento interno da consciência. Mas, como a tentativa de compreender o sentido resulta em reflexividade infinita, ele não pode ser apreendido pelas formas, mas apenas simbolicamente através delas. Assim, a religião descreve uma atitude do espírito (*Geisteshaltung*), que é formalmente a mesma que na cultura, mas difere em sua intenção. Essa intenção religiosa é o prerequisite para que a realização do sentido seja possível em todas as funções da consciência. Consequentemente, segundo Tillich, somente na religião é possível uma realização completa do espírito ou a representação da estrutura profunda da consciência. Religião e cultura, no entanto, mantêm uma relação recíproca: “A cultura é a forma de expressão da religião, e a religião é a substância da cultura”.³⁴ Essa concepção permite a Tillich abolir a justaposição de religião e cultura na cultura e explica por que a religião pode ser encontrada em todas as esferas culturais.

A partir daqui, deve-se esclarecer a relação entre o sagrado e o profano, que emerge dessa redefinição de religião e cultura. Segundo Tillich, “um ato de sentido ou um objeto de sentido é sagrado na medida em que é portador do sentido incondicionado, profano na medida em que não expressa o sentido incondicionado”.³⁵ Algo adquire qualidade sagrada quando funciona como um meio para a realização do sentido, ou seja, a realização do sentido incondicionado no sentido individual. A sacralidade descreve as condições da possibilidade do autodesvelamento da consciência, compreendendo as formas condicionadas como um meio para o sentido incondicionado. Para Tillich, a realidade está imbuída da tensão entre o sagrado e o profano. Como o sagrado é a articulação da relação entre o sentido incondicionado e o sentido condicionado, ele é tanto a base quanto o abismo de toda posição de sentido.³⁶ Como no sagrado reside a

33 Tillich, “Religionsphilosophie,” 135.

34 Tillich, “Religionsphilosophie,” 142.

35 Tillich, “Religionsphilosophie,” 146.

36 Cf. Tillich, “Religionsphilosophie,” 148: “Pelo fato de o sagrado transcender, tanto positivamente quanto negativamente, as formas imediatas da consciência, ele se torna, para a consciência, por um lado, a realização pela qual ela se esforça; por outro lado, o abismo do qual ela recua; e ambos são um só”.

exigência de que o sentido incondicionado seja realizado no sentido condicionado, deve-se perguntar como o fato de que nem tudo é sagrado é possível – isto é, deve-se perguntar de que forma chegou-se a uma separação entre religião e cultura ou entre sagrado e profano.

Para responder a isso, a visão de mundo biconceitual (sagrado/profano, religião/cultura, substância/forma) deve ser abandonada em favor de uma triconceitual, “na qual o terceiro conceito (o demônico, o destrutivo, o contrário ao sentido, etc.) não é, por exemplo, a antítese que deve chegar à síntese, mas a contradição real que deve ser combatida de forma absoluta”.³⁷ Essa afirmação corresponde à doutrina inicial de Tillich sobre o pecado, na qual o pecado é visto como uma contraposição que, ao contrário da antítese, não pode chegar à síntese, mas se expressa como uma contradição contra seu próprio ser enquanto contradição.³⁸ A possibilidade do demônico reside na natureza da consciência de sentido, na qual o sentido incondicionado é, ao mesmo tempo, o fundamento de todo sentido individual e, devido à sua relação com o sentido e à reflexividade infinita que irrompe a partir da autorrelação, hostil ao sentido.³⁹ De acordo com Tillich, o demônico é a extração e o isolamento do sentido incondicionado em contradição com a exigência de cumprir o sentido incondicionado no sentido individual. No entanto, uma vez que o demônico está fundamentado no sagrado, entendido como o meio para compreender o sentido incondicionado em cada sentido individual, o demônico é tanto criativo quanto destrutivo.⁴⁰ Essa dialética do demônico se deve ao seu surgimento a partir do sagrado.

No entanto, em sua *Religionsphilosophie*, Tillich afirma: “O demônico tem todas as expressões do sagrado, mas as tem com o prefixo da contradição contra a forma incondicionada, e as tem com a intenção de destruição”.⁴¹ Assim, a contraposição, que Tillich já aborda em sua *Dissertação Teológica sobre Schelling*, de 1912, é reformulada teoricamente nos termos de uma teoria do sentido: o demônico contradiz as funções

37 Tillich, “Begriff des Dämonischen,” 287.

38 Cf. Paul Tillich, “Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte,” in *Paul Tillich. Ausgewählte Texte*, ed. Werner Schüßler Christian Danz, Erdmann Sturm (Berlin/New York: De Gruyter, 2008), 140f.: “Não há apenas um déficit de forma, mas também uma forma que é o contrário da forma; não há apenas um positivo menor, mas também um contra-positivo.”

39 Cf. Tillich, “Religionsphilosophie,” 148.

40 Cf. Tillich, “Das Dämonische,” 141f. (Cf. Folkart Wittekind, “Das Dämonische in Tillichs Dresdener Dogmatik. Theologie- und werkgeschichtliche Hintergründe der schöpfungstheologischen Sündenlehre und ihrer Bezüge zur Kultur- und Geschichtsphilosophie,” in *Das Dämonische. Kontextuelle Studien zu einer Schlüsselkategorie Paul Tillichs*, ed. Christian Danz/Werner Schüßler, Tillich Research (Berlin/Boston: De Gruyter, 2018), 116).

41 Tillich, “Religionsphilosophie,” 149.

transcendentais da consciência, que são designadas pelo termo forma incondicionada. As funções da consciência são incondicionadas e válidas por serem um momento estrutural da consciência em que a estrutura profunda é o incondicionado. Como as formas transcendentais são uma precondição do demônico, o demônico irrompe na forma de uma contradição contra si mesmo. O demônico descreve a posição da consciência em sua relação com seu conteúdo, ou seja, com sua autopoção de sentido e determinações contedísticas. Ele mostra a possibilidade do isolamento da consciência em seu direcionamento para as formas condicionadas e sua relação com sua estrutura mais profunda, ou seja, o incondicionado.⁴² Portanto, o demônico aliena a consciência de sua precondição. Com isso, chega-se à formação de demonizações da cultura dentro da cultura. Por exemplo, a religião é formada como uma esfera independente da cultura, embora a religião esteja na base de todas as esferas da cultura. Tanto o divino quanto o demônico se revelam por meio da cultura, mas o divino revela a unidade da religião e da cultura, enquanto o demônico leva a uma separação entre religião e cultura.

3. Conclusão

Nesse contexto, as questões acima serão abordadas. A possibilidade do fundamentalismo deve ser tratada teologicamente no contexto da doutrina da criação. O ponto de partida para isso é o demônico, que representa a contradição contra o divino. O divino descreve a autoapreensão do espírito, ou seja, a unidade de forma e sentido. O demônico, que – mitologicamente falando – está em batalha com o divino, torna possível separar a unidade de forma e sentido que é inerente ao divino. Ao dividir essa unidade, ocorre uma diferenciação na cultura, que se realiza sempre de novo. Portanto, pode-se afirmar que a unidade ideal entre forma e sentido é, com isso, perdida. Ou, em termos da teoria da liberdade: o demônico divide a liberdade paradoxal de postar e, ao mesmo tempo, negar a própria liberdade, de tal forma que se chega a uma limitação da própria liberdade.

Portanto, o fundamentalismo como fenômeno deve ser tratado dentro da estrutura da doutrina do pecado. Pois, por um lado, devido ao demônico, há a formação de uma autonomia racional, mas desprovida de sentido, que é direcionada para a forma; por outro lado, há a formação de movimentos heterônomos irracionais, que postam a forma condicionada e a elevam ao sentido incondicionado. O primeiro é construído

42 Cf. Christian Danz, “Das Göttliche und das Dämonische. Paul Tillichs Deutung von Geschichte und Kultur,” *International Yearbook for Tillich Research* Vol. 8. Interpretation of History (2013), 11.

sobre a liberdade da autoafirmação, e o segundo utiliza o poder de se contradizer. O que Tillich descreve como autonomia desprovida de sentido, Bauer chamaria de indiferença (*Gleichgültigkeit*) em relação à intolerância à ambiguidade, enquanto o conceito de fundamentalismo de Bauer poderia ser aplicado ao conceito de heteronomia de Tillich. No entanto, para Tillich, a autonomia é necessária para a revelação do divino, enquanto a heteronomia deve ser superada no ato da fé. Ao mesmo tempo, a interação entre heteronomia e autonomia, possibilitada pelo demônico, é responsável pela diferenciação da cultura. Essas novas esferas na cultura podem se integrar à cultura autônoma ou se separar dela na forma de heteronomia.

O conceito de heteronomia de Tillich pode ser concretizado com a teoria do fundamentalismo de Bauer. Bauer apresenta três características do fundamentalismo que ajudam a atualizar a doutrina do pecado de Tillich para refletir sobre o fundamentalismo como uma expressão do pecado. Bauer fala da obsessão pela verdade, ou seja, que um dogma ou norma é fixado como irrefutavelmente verdadeiro, não permitindo interpretações alternativas. Tillich escreve analogamente sobre postar algo condicionado como incondicionado. Conectado a isso, surgem dois outros critérios para a interpretação teológica do fundamentalismo. Por um lado, o passado é rejeitado, pois a história está aberta à interpretação e, por outro lado, há uma tendência de se isolar do resto da sociedade.

Finalmente, é necessário referir-se criticamente às diferenças entre as teorias de Bauer e Tillich para esclarecer os problemas de uma possível continuação das considerações acabadas de apresentar. Isso diz respeito, por um lado, ao uso do termo ambiguidade e, por outro, à concepção de religião. O demônico, que é ambíguo em Tillich porque é criativo e destrutivo, não é ambíguo da mesma forma que o mundo é ambíguo em Bauer. O conceito de ambiguidade de Tillich recorre a uma bipolaridade de posição e negação, enquanto em Bauer a ambiguidade se refere a múltiplas significações. Em Bauer, a inequivocidade tem uma conotação negativa, enquanto em Tillich o divino, que só acontece na irrupção do incondicionado, é entendido como unívoco e tem uma função positiva, ou seja, criativa. No entanto, a irrupção do incondicionado em Tillich é inderivável. A tentativa artificial de unificação é heterônoma e tem, então, como em Bauer, uma conotação negativa. Isso leva à séria diferença entre a teoria sociológica da religião de Bauer e a filosofia teológica da religião de Tillich. Em contraste com Bauer, Tillich assume que, no ato da fé, há um autodesvelamento reflexivo em que a consciência internaliza inequivocamente sua estrutura profunda. No entanto, como se trata de um evento, essa inequivocidade não pode ser mantida. Para Tillich, a religião descreve a

realização reflexiva da consciência, enquanto Bauer a entende como um fenômeno sociológico-histórico.

Por fim, uma vez que, do ponto de vista teológico cristão, só se pode falar do pecado como tendo sido superado em Cristo, resta perguntar como a superação do fundamentalismo pode ser explicada no âmbito da doutrina da justificação. A doutrina de Tillich sobre a justificação daquele que duvida pode ser mencionada como um impulso para isso. Nesse caso, o fundamentalismo poderia ser entendido como uma tentativa de eliminar a dúvida. No entanto, um desdobramento mais compreensivo dessa temática deve ser empreendido em outro lugar.

Bibliografia

Abreu, Fábio Henrique. “„Directedness Towards the Unconditioned“: On the Theoretical Foundations of Paul Tillich’s Theology of Culture.” In *Paul Tillich in Der Diskussion. Werkgeschichte – Kontexte – Anknüpfungspunkte (Festschrift Für Erdmann Sturm Zum 85. Geburtstag)*, edited by Christian Danz and Werner Schüßler. Tillich Research, 31–59. Berlin/Boston: De Gruyter, 2022.

Bauer, Thomas. *Altarabische Dichtkunst. Eine Untersuchung Ihrer Struktur Und Entwicklung Am Beispiel Der Onagerepisode*. Vol. 1, Wiesbaden: Harrassowitz, 1992.

———. *Die Vereindeutigung Der Welt. Über Den Verlust an Mehrdeutigkeit Und Vielfalt*. 11 ed. Stuttgart: Reclam, 2018.

———. *A Culture of Ambiguity. An Alternative History of Islam*. Translated by Hinrich Biesterfeldt. New York: Columbia University Press, 2021.

Budner, Stanley. “Intolerance of Ambiguity as a Personality Variable.” *Journal of Personality* Vol. 30 (1) (1962): 29–50.

Danz, Christian. “Das Dämonische. Zu Einer Deutungsfigur Der Modernen Kultur Bei Georg Simmel, Georg Lukács, Leo Löwenthal Und Paul Tillich.” In *Das Dämonische. Kontextuelle Studien Zu Einer Schlüsselkategorie Paul Tillichs*, edited by Christian Danz/Werner Schüßler. Tillich Research, 147–84. Berlin/Boston: De Gruyter, 2018.

———. “Das Göttliche Und Das Dämonische. Paul Tillichs Deutung Von Geschichte Und Kultur.” *International Yearbook for Tillich Research* Vol. 8. Interpretation of History (2013): 1–14.

Danz, Christian, and Werner Schüßler. “Die Wirklichkeit Des Dämonischen. Eine Einleitung.” In *Das Dämonische. Kontextuelle Studien Zu Einer Schlüsselkategorie Paul Tillichs*, edited by Christian Danz/Werner Schüßler. Tillich Research, 1–10. Berlin/Boston: De Gruyter, 2018.

Fritz, Martin. “Christlicher Fundamentalismus.” *Zeitschrift für Religion und Weltanschauung* 84, 4 (2021): 309–18.

Tillich, Paul. “Der Begriff Des Dämonischen Und Seine Bedeutung Für Die Systematische Theologie.” In *Offenbarung Und Glaube. Schriften Zur Theologie II*, edited by Renate Albrecht. Gesammelte Werke, 285–91. Stuttgart: De Gruyter, 1970.

———. “Religionsphilosophie.” In *Writings in the Philosophy of Religion. Religionsphilosophische Schriften*, edited by John Clayton. Main Works/Hauptwerke, 117–70. Berlin/New York 1987.

———. “Mystik Und Schuldbewußtsein in Schellings Philosophischer Entwicklung.” In *Philosophical Writings/Philosophische Schriften*, edited by Gunther Wenz. Paul Tillich. Gesammelte Werke. Ergänzungs- Und Nachlassbände, 21–112. Berlin/Boston: De Gruyter, 1989.

———. “Systematische Theologie Von 1913.” In *Frühe Werke*, edited by Gert Hummel/Doris Lax. Paul Tillich. Gesammelte Werke. Ergänzungs- Und Nachlassbände, 273–434. Berlin/New York: De Gruyter, 1998.

———. “Die Freiheit Als Philosophisches Prinzip Bei Fichte. Breslauer Promotionsvorlesung.” In *Religion, Gesellschaft, Kultur*, edited by Erdmann Sturm. Paul Tillich. Gesammelte Werke. Ergänzungs- Und Nachlassbände, 55–62. Berlin/New York: De Gruyter, 1999.

———. “Das Dämonische. Ein Beitrag Zur Sinndeutung Der Geschichte.” In *Paul Tillich. Ausgewählte Texte*, edited by Werner Schüßler Christian Danz, Erdmann Sturm, 139–63. Berlin/New York: De Gruyter, 2008.

Wittekind, Folkart. “Das Dämonische in Tillichs Dresdener Dogmatik. Theologie- Und Werkgeschichtliche Hintergründe Der Schöpfungstheologischen Sündenlehre Und Ihrer Bezüge Zur Kultur- Und Geschichtsphilosophie.” In *Das Dämonische. Kontextuelle Studien Zu Einer Schlüsselkategorie Paul Tillichs*, edited by Christian Danz/Werner Schüßler. Tillich Research, 69–123. Berlin/Boston: De Gruyter, 2018.

Wörn, Katharina. *Ambiguität. Paul Tillichs Begriff Der Zweideutigkeit Im Kontext Interdisziplinärer Debatten*. Tübingen: De Gruyter, 2022.