



SEÇÃO: TEMÁTICA LIVRE

O delicado casamento entre a fé e a religião: um balanço histórico-teológico da distinção crítica da relação fé e religião

The delicate marriage between faith and religion: a historical-theological balance of the critical distinction between faith and religion

El delicado matrimonio entre fe y religión: un equilibrio histórico-teológico de la distinción crítica entre fe y religión

**Claudio de Oliveira
Ribeiro¹**

orcid.org/0000-0001-8660-4419
cdeoliveiraribeiro@gmail.com

Recebido em: 16/04/2021
Aprovado em: 26/06/2021
Publicado em: 27/09/2021.

Resumo: A pesquisa está centrada na tarefa de revisitar um quadro referencial teológico de certa importância no contexto europeu e estadunidense do século 20, que ficou conhecida como Teologia Dialética, e que encontrou eco em diferentes e importantes círculos teológicos, católicos e protestantes, para extrair dele um fio condutor do debate, que é a relação entre a fé e a religião. Metodologicamente, optou-se pelo foco nos processos em que tal relação foi tematizada e aprofundada pelos renomados teólogos protestantes Karl Barth e Dietrich Bonhoeffer, seguidos, em segundo plano, de Friedrich Gogarten, Thomas Altizer, William Hamilton e Harvey Cox. Entre os resultados da pesquisa, o trabalho oferece uma síntese dos aspectos cruciais da distinção crítica entre a fé e a religião, como por exemplo realçar a parcialidade da religião e a integralidade da fé, e de alguns conceitos-chaves que marcaram os processos de reflexão teológica sobre a secularização, especialmente a noção de cristianismo arreligioso.

Palavras-chave: Fé e religião. Secularização. Cristianismo. Arreligioso.

Abstract: The research is centered on the task of revisiting a theological reference framework of importance in the European and American context in the 20th century, which became known as Dialectical Theology, and which found an echo in different and important theological, Catholic and Protestant circles, to extract from it a guiding thread of the debate, which is the relationship between faith and religion. Methodologically, we chose to focus on the processes in which such a relationship was focused and deepened by renowned Protestant theologians Karl Barth and Dietrich Bonhoeffer, followed, in the background, by Friedrich Gogarten, Thomas Altizer, William Hamilton and Harvey Cox. research, the work offers a synthesis of the crucial aspects of the critical distinction between faith and religion, such as highlighting the partiality of religion and the integrality of faith, and of some key concepts that marked the processes of theological reflection on secularization, especially the notion of arreligious Christianity.

Keywords: Faith and religion. Secularization. Christianity. Arreligious.

Resumen: La investigación se centra en la tarea de revisar un marco teológico de cierta importancia en el contexto europeo y estadounidense del siglo XX, que pasó a conocerse como Teología Dialéctica, y que encontró eco en diferentes e importantes círculos teológicos, católicos y protestantes, en el fin de extraer una conducción del debate, que es la relación entre fe y religión. Metodológicamente, optamos por centrarnos en los procesos en los que esta relación fue tematizada y profundizada por los renombrados teólogos protestantes Karl Barth y Dietrich Bonhoeffer, seguidos, en segundo plano, por Friedrich Gogarten, Thomas Altizer, William Hamilton y Harvey Cox. ofrece una síntesis de los aspectos cruciales de la distinción crítica entre fe y religión, como destacar la parcialidad de la religión y la integralidad de la fe, y de algunos conceptos



clave que marcaron los procesos de reflexión teológica sobre la secularización, especialmente la noción de cristianismo religioso.

Palabras clave: Fe y religión. Secularización. Cristiandad. Arreligioso.

Introdução

A pesquisa, cujos resultados ora apresentamos, centrou-se na tarefa de revisitar um quadro referencial teológico de certa importância no contexto europeu e estadunidense no século 20 e extrair dele um fio condutor do debate, que é a relação, sempre complexa, tensa e de difícil compreensão, entre a fé e a religião.

Optamos por manter o foco nos processos em que tal relação foi tematizada e aprofundada, com algumas particularidades, sobretudo pelos renomados teólogos protestantes Karl Barth e Dietrich Bonhoeffer. Com isso, por delimitação metodológica, não incluímos aqui outros resultados e desdobramentos que a temática da relação entre fé e religião ganhou nas últimas décadas do século 20 e nas primeiras do 21 em curso e, especialmente, em outros contextos, como o latino-americano, por exemplo.

Nosso trabalho procura oferecer uma síntese dos aspectos cruciais da teologia que ficou conhecida como dialética, em especial a distinção crítica entre a fé e a religião, e de alguns conceitos-chaves que marcaram os processos de reflexão teológica sobre a secularização, especialmente a noção de cristianismo arreligioso. A expectativa é que, uma vez familiarizados com tais perspectivas, os círculos teológicos atuais possam intuir outras visões e ênfases para o debate, tendo em conta os contextos e as realidades atuais.

Em contraposição crítica à Teologia Liberal, que marcara a segunda metade do século 19 e o início do 20, tanto na Europa quanto nos Estados Unidos, a conhecida Teologia Dialética de Karl Barth (1886–1968), Emil Brunner (1889–1966), Reinhold Niebuhr (1892–1971), Friedrich Gogarten (1887–1967), Eduard Thurneysen (1888–1977) e, em certo sentido, também de Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) e outros, realçou, na primeira metade do século 20, sobretudo na Europa, outra metodologia teológica.

As ênfases dessa corrente, também conhecida especialmente nos ambientes estadunidenses como Teologia Neo-ortodoxa, revelam a inovação que a reflexão teológica vivenciou, sobretudo em resposta ao contexto social de sofrimento, desesperança e morte forjado sob as sombras e os escombros das duas grandes guerras mundiais.

Entre os principais aspectos que exigiram renovação metodológica e de conteúdos se destacam nessa escola, também chamada de Teologia da Crise e ainda Teologia da Palavra, os seguintes pontos: a) o esforço em não aprisionar a reflexão teológica aos limites da razão, destacando para isso os elementos da fé, da graça e do absoluto; b) a visão antropológica negativa, baseada na corrupção humana resultante dos processos socioculturais; c) um destaque para o caráter cristológico e eclesiológico da reflexão teológica cristã; d) avaliação teológica permanente dos problemas sociais e políticos e as implicações deles para a fé cristã e para a Igreja; e) defesa da centralidade da Bíblia na vida da Igreja e na reflexão teológica, considerando os avanços da pesquisa e da exegese bíblica; f) crítica aos valores da sociedade a partir de uma correlação com a fé cristã; e g) distinção entre fé e religião, destacando a primeira como elemento fundamental da vida, que chega ao ser humano como dádiva graciosa de Deus.

1 A crítica dialética da relação entre fé e religião

1.1 Deus é Deus-para-o-mundo

Em linhas gerais, as perspectivas da Teologia Dialética, e a distinção crítica que ela formulou entre a fé e a religião, se articulam a partir de duas características básicas. A primeira mostra que a própria revelação tem uma estrutura dialética, na medida em que integra elementos que, a princípio, parecem se excluir reciprocamente como o divino e o humano, a eternidade e o tempo, e o próprio dado revelatório e as realidades históricas. A segunda está firmada na noção de que os próprios enunciados teológicos devem seguir uma dinâmica dialética, ao exprimir tanto a posição afirmativa quanto a de negação, como,

por exemplo a fé e a religião, a igreja e o mundo, a vontade de Deus e o propósito humano, entre tantas outras relações (RODRIGUES, 2009).

O teólogo alemão Emil Brunner, por exemplo, questionava a teologia corrente do seu tempo de estar "contaminada" por psicologismos e historicismos. Para ele, a fé cristã se define por referência objetiva a Deus e à sua Palavra e não por subjetividades ou misticismos. Tematizar Deus é explicitar a crise absoluta de todo ser humano. Trata-se da percepção da ação divina como juízo e como discernimento do humano. Crise que se fundamenta na medida em que a revelação se apresenta como resposta à questão da existência humana (BRUNNER, 2000).

O teólogo suíço Karl Barth, em especial pelo debate que travou com o liberalismo teológico,² possui, ao lado dos demais autores, um lugar privilegiado. Destruir a argumentação teológica elaborada pelo pensamento do século 19 e reconstruí-la a partir da Palavra de Deus e dos novos desafios que o mundo entre guerras apontava foi a tarefa a que este teólogo reformado se dedicou. É dele a obra que expressa bem a metodologia da Teologia Dialética intitulada *Epístola aos Romanos*, publicada em 1919, mas que também está presente em sua *Dogmática da Igreja*, uma extensa obra com 13 volumes.

Esse autor oferece, em sua eclesiologia, por exemplo, o conceito de provisoriabilidade da igreja, que articula vários pontos teológicos fundamentais para a Teologia Dialética como a centralidade de Cristo e da Palavra de Deus na reflexão teológica e na vivência cristã. A igreja é de Deus, firmada, não em "concordância de verdades", mas no senhorio e seguimento de Jesus Cristo, sob a orientação do Espírito Santo. Isto atribui a ela, a natureza de evento, que a protege de enrijecimentos institucionais e burocráticos e também de absolutizações idolátricas como cultos a personalidades ou submissão indevidas a autoridades políticas. A *Ecclē-*

sia, como evento e realidade somente perceptível pela fé, é sempre iniciativa divina jamais realizável humanamente. Os seres humanos participam da realização da igreja quando despertados pelo Espírito Santo e, ainda sim, com atitudes relativas e provisórias (BARTH, 1956).

Karl Barth, sem perder a comunicação com o mundo moderno e com os pilares da visão filosófica iluminista, inverteu sua formação teológica liberal, opôs-se a ela por entender que seu ponto de partida ao advir da experiência religiosa e, portanto, da ação humana, era equivocado uma vez que a teologia necessita começar a partir de Deus, como *absconditus* e totalmente Outro, seguindo os passos de Rudolf Otto, e da própria revelação divina em Jesus Cristo (MACKINTOSH, 2004).

Barth também rejeitou formas mais conservadoras do cristianismo. Ele enfatizou em sua produção teológica a soberania de Deus, particularmente por intermédio da reinterpretação das doutrinas calvinistas da eleição, do pecado da humanidade e da distinção qualitativa infinita entre Deus e a humanidade. Essa perspectiva acompanhou toda a produção teológica de Barth, mas foi sobretudo em seus primeiros escritos que ele utilizou as mais fortes e dramáticas imagens e retóricas de total oposição ao pensamento de seus predecessores, nas quais a distinção entre fé e religião, com a valorização teológica da primeira, se tornou explícita (RIBEIRO, 1997).

Para Barth, caminho algum levaria o ser humano a Deus, seja o da experiência religiosa, como indicara Schleiermacher, o da história como Troeltsch havia preconizado, ou o da metafísica como vários círculos filosóficos indicavam. O caminho possível vai de Deus ao ser humano, e não o inverso, e tem na figura de Jesus Cristo o dado revelatório fundamental (GIBELLINI, 1998).

Barth revolucionou o pensamento teológico de sua época, com uma visão dinâmica acerca da inspiração da Bíblia e da concepção da razão

² Entre as ênfases do liberalismo teológico podem ser listadas, em síntese: a busca de aproximação entre teologia e ciências e entre fé e racionalidade moderna; visão antropológica positiva, com forte expectativa em relação à educação como possibilidade de promoção humana; relativização das perspectivas cristocêntricas e eclesiocêntricas com vistas à perspectiva universalistas e seculares; abertura para as questões próprias da relação igreja e sociedade e a valorização do mundo como espaço do Reino de Deus com uma relação mais propositiva das igrejas com as diferentes esferas sociais; valorização da exegese bíblica e uma conseqüente visão histórico-crítica da Bíblia; aceitação dos valores culturais modernos; reforço das dimensões da individualidade e da subjetividade reduzindo a religião à esfera dos sentimentos; interpretação predominantemente ética do cristianismo, em especial em relação ao dado salvífico (HIGUET, 2005).

humana, o que confere à sua teologia uma atualidade e a capacidade de motivar novos modelos de pensamento. Em sua produção teológica realizou uma autêntica luta em favor da Palavra de Deus, a qual estava subjugada às estruturas de compreensão de Deus que as igrejas possuíam.

Diante dessa tarefa, Karl Barth, com substancial produção exegética e dogmática, afirmou que todo verdadeiro conhecimento provém de Deus, e o ser humano jamais poderá, com suas forças, alcançá-lo. Somente pela Graça revelada em Jesus Cristo, a completa distinção entre Deus e o ser humano pode ser superada. É na fé em Cristo, como dom do Espírito Santo, que se encontra a possibilidade de reconciliação do ser humano e sua unidade com Deus.

Na evolução de seu pensamento, Karl Barth superou inicialmente a tentativa de identificação da teologia com a filosofia, característica da concepção liberal – e também a compreensão que reúne analogamente essas duas esferas como “um plano do mesmo edifício” – concepção católica, denominada *analogia entis* (“analogia do ser”).

Metodologicamente, isso significou romper com a possibilidade de investigar a revelação a partir do que é reconhecível cientificamente pela razão. Esse esforço de Barth em opor diametralmente teologia e filosofia possibilitou construir o método dialético, o qual caracterizou o teólogo, especialmente em seus escritos iniciais. Tratava-se da negação à toda possibilidade humana e uma fortíssima afirmação da supremacia da revelação de Deus dada unilateralmente.

A segunda dimensão – a positividade da revelação – passou a ser mais acentuada à medida em que Barth aprofundava o seu interesse pela Palavra de Deus e, conseqüentemente, suas pesquisas exegéticas. Assim, o seu pensamento dialético adquiriu maior movimento entre o “não” inicial à humanidade e o “sim” advindo da graça de Deus em direção a essa mesma humanidade.

Ainda que seu método teológico posteriormente superasse essa bipolaridade, a compreensão dialética continuou presente em sua produção teológica tardia, como se pode verificar em *Introdução à Teologia Evangélica*, de 1962 (BARTH,

1989). O autor formulou como método teológico, a *analogia fidei* (“analogia da fé”). Com essa metodologia, ele compreendeu que somente a revelação pode fornecer ao ser humano os conceitos análogos de Deus. Ou seja, não obstante a impossibilidade de verdadeiro conhecimento de Deus por intermédio da razão, natureza ou cultura, a soberana liberdade e graça de Deus se revelou na história humana e tonou possível o milagre de conhecê-lo.

O evento singular no qual Deus está revelado na história se encontra em Jesus Cristo. Ele, como revelação de Deus, não é mera mensagem ou forma de vida; trata-se, sobretudo, do eterno Deus ser reconhecido em Jesus e não absolutamente em alguma pessoa ou realidade histórica. A analogia da fé é a forma pela qual Deus comunica conceitos e palavras ao ser humano, possibilitando ser reconhecido e nomeado. Este reconhecimento atenderá sempre aos limites da infinita diferença qualitativa entre o ser humano e Deus, sendo que este permanecerá sempre inatingível, mas enfatizará também a redenção, a aliança e a reconciliação entre Deus e o ser humano. Nessa perspectiva, a ênfase *barthiana* se movimenta de seus primeiros escritos nos quais a máxima “Deus é Deus, e não é o mundo” dando lugar à noção de que “Deus é Deus, mas é Deus para o mundo” (BARTH, 1956, p. 645).

1.2 A crítica aos enrijecimentos institucionais e idolátricos na religião

Um dos destaques da produção teológica dialética são as reflexões eclesiológicas. Elas demarcam, em boa parte, o debate sobre a distinção entre fé e religião. Para Barth, por exemplo, a comunidade é uma assembleia, reunida, edificada e comissionada pelo Espírito Santo, que possui sua existência em um movimento de chamado e resposta que se realiza em um determinado lugar. Essa perspectiva remonta à tensão entre instituição e movimento, fortemente presente no campo teológico (BARTH, 1986).

A unidade da igreja se encontra em sua natureza comunitária, na qual todos os membros são chamados à unidade na pluralidade que

representam. Esta é uma das perspectivas teológicas de Karl Barth, um dos incentivadores do movimento ecumênico internacional do período pós-guerra. Da mesma forma que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são um, a comunidade, como reunião de todos aqueles que têm conhecido e confessado esse Deus trino, pode ser um, afirma o teólogo (BARTH, 1958).

A igreja não se eterniza sobre si mesma, suas bases humanas e institucionais não constituem como garantias da existência e manutenção da igreja. Ela só existe como evento que se repete continuamente. Barth responde a pergunta sobre o que é a igreja com a indicação de que ela é o evento no qual homens e mulheres são reunidos, a soberania de Jesus Cristo encontra livre resposta, a Palavra é pregada e testemunha, a comunhão humana efetuada pelo Espírito Santo, os sacramentos realizados e a divina missão de Jesus Cristo é testemunhada.

A comunidade é completamente dependente em relação à ocorrência repetida e contínua da ação divina. Ela é a confluência da ação divina e humana. É um trabalho humano, portanto, uma ação histórica e temporal que é, todavia, inaugurada, controlada e sustentada por intermédio de uma ação divina. a igreja não é a revelação de Deus tornada instituição, na qual a vontade, verdade e graça de Deus, em forma de certa soma de plenos poderes, intuições e forças sobrenaturais, teriam se tornado posse do ser humano ou passado para a sua disponibilidade e administração. Isso significa que a igreja não se eterniza sobre si mesma, que as bases humanas e institucionais não se constituem como garantias da existência e manutenção da igreja. Ela só existe como evento que se repete continuamente (RIBEIRO, 1997).

Emil Brunner também se dedicou à reflexão eclesiológica, especialmente por entender que as lógicas modernizantes que relativizavam o papel da igreja na sociedade ou mesmo a diversidade de modelos eclesiais denominacionais estavam relegando a eclesiologia a uma posição de inferioridade no debate teológico.

O acento cristológico das reflexões do autor é o traço marcante, que desfoca do poder

terreno a autoridade da igreja e concentra em Cristo. Na obra *O equívoco sobre a Igreja*, de 1951 (BRUNNER, 2000), ele se propõe a lidar com as dificuldades da igreja, quer seja compreendida como "vítima" ou como "culpada" do afastamento de suas práticas e doutrinas do kerigma central neotestamentário, que elucida a *ecclesia* como comunidade de fé e serviço.

Centrado na síntese das pesquisas mais apuradas da época sobre as bases do Novo Testamento, Brunner apresenta críticas aos aspectos de enrijecimento institucional, tanto no campo católico-romano quanto no protestante, como as formas de "eclesiasticismo clerical e paroquial", por exemplo, que ocultam as dimensões mais vivas, dinâmicas, espontâneas e ecumênicas de eclesialidade. O que sintetiza a eclesialidade é "a unidade da comunhão com Cristo pela fé e fraternidade no amor" (BRUNNER, 2000, p. 125).

1.3 O diálogo ecumênico como canal da fé que suplanta a religião

O pensamento teológico dialético, mas sobretudo as interpretações que o consideram como neo-ortodoxo, em geral é avaliado como estando na perspectiva do exclusivismo cristão, o que abre poucas perspectivas para as crescentes propostas teológicas atuais de diálogo inter-religioso e de uma teologia ecumênica das religiões. A visão teológica neo-ortodoxa, portanto, se distanciaria, neste particular, de outras renomadas no campo protestante como as correntes formadas a partir de Paul Tillich e Wolfhart Pannenberg, por exemplo.

No entanto, as críticas mais apuradas mostram que a linguagem cristológica hiperbólica, sobretudo a *barthiana*, de contraposição ao nazismo gerou um entendimento equivocado como se fosse de um mero cristocentrismo. O que estava fortemente em questão na época era o questionamento teológico da noção de senhorio, cuja noção política de *Führer* havia aguçado nos círculos cristãos (RIBEIRO, 1997).

Todavia, se bem analisada, a centralidade cristológica da teologia de Karl Barth constitui-se em um substancial referencial ecumênico, uma vez

que a partir dela ele constrói a crítica às formas eclesiais de caráter mais institucionalizado e verticalizadas especialmente por possuírem eixos formais preestabelecidos, sem valorizar, portanto, o reconhecimento mútuo e a igualdade de cada um dos grupos envolvidos ecumenicamente. Tendo em vista o quadro atual das práticas ecumênicas intracristãs, essa contribuição é atualíssima.

Pode-se afirmar que, devido à comunidade ser uma unidade, somente se pode falar de "igrejas" cristãs no plural com referência à separação geográfica e as consequentes diferentes congregações. É no evento concreto de sua reunião que a comunidade tem sua invisível e também visível existência – a histórico-terrena *communio sanctorum*.

Por essa mesma razão, não se pode tentar realizar o *credo* abstratamente. Ele não pode ser feito por intermédio de um *cogite intrare* ou por alguma pressão social ou política exercida por uma ou por um grupo de igrejas sobre outra. Também não pode se dar forçosamente por alguma forma de reconhecimento mútuo incondicional ou cooperação prática entre as igrejas, a qual deixa em aberto as questões que mutuamente têm sido atribuídas ou as têm dividido. E ainda, por alguma forma de supressão artificial de dificuldades mútuas, as quais são a base da divisão. O que é exigido é a unidade da Igreja de Jesus Cristo e não a coexistência externamente satisfatória e cooperação artificial de diferentes sociedades religiosas (BARTH, 1961).

Essas indicações teológicas são fundamentais para referenciar o atual debate ecumênico e realçam, direta e indiretamente as tensões decorrentes da distinção entre fé e religião. As conexões com a realidade das igrejas – tanto em relação às divisões internas resultantes das diferentes tendências doutrinárias como em relação à divisão entre as igrejas – são imediatas e elucidativas e carecem, portanto, de maiores e posteriores reflexões.

1.4 A polarização política como expressão da fé e como oposição à religião

A crítica de Barth às teologias dominantes, tanto as de perfil liberal quanto as de natureza

conservadoras, o levou a se tornar, com outros teólogos como o alemão Dietrich Bonhoeffer, um dos articuladores do movimento Igreja Confessante, na Alemanha, que se opôs ativamente à Adolf Hitler e ao nazismo.

Barth e outros membros do movimento tentaram evitar que as ideias de pureza étnica norteassem as igrejas na Alemanha e que essas fossem controladas pelo regime. Isso resultou na conhecida "Declaração Teológica de Barmen", de 1934, que criticou fortemente os setores cristãos que apoiaram o nazismo. A base teológica da argumentação política se fundamentava, entre outros aspectos, na ênfase da transcendência de Deus em relação ao mundo e ao ser humano e a soberania da revelação divina em relação aos processos históricos, sociais, políticos, incluindo a dimensão eclesial.

No início da década de 1930, as tensões nas políticas europeias e a relação entre as potências decorrentes dos conflitos da Primeira Guerra Mundial deixaram marcas na produção teológica. Enquanto Gogarten, por exemplo, revelou certa inclinação ao movimento dos "cristãos alemães" que apoiava ideias disseminadas pelo Partido Nacional-Socialista de Hitler, Barth se posicionava completamente contrário à tais visões. Além disso, enquanto os articulistas da revista *Zwischen den Zeiten* ("Entre Tempos"), que reunia as maiores expressões dessa corrente teológica, tendiam, cada vez mais, para o diálogo com as filosofias da existência e com a teologia natural e suas engrenagens de explicações e comprovações de corte racional e filosófico, Barth se distanciava destas duas perspectivas.

Em 1933, ele deixa a revista para fundar outra, de nome *Theologische Existenz Heute* ("Existência Teológica hoje"), mais alinhada com os princípios teológicos dialéticos, com a distinção entre fé e religião e com implicações sociopolíticas destas concepções. O dado da revelação, fundamentado na Palavra de Deus, torna-se uma base teológica vigorosa de contestação política.

Nesse mesmo ano, a polarização política se agrava na Alemanha. A já referida noção de "cristãos alemães", firmada na pureza étnica, religiosa e de adesão política ao projeto nazista, é reforçada.

Esta movimentação propunha uma síntese entre a religião cristã e as teses do nazismo, incluindo aspectos racistas e antisemitas, ao afirmar que Deus não se revelara apenas por intermédio de sua Palavra, mas também na pátria, na história e na raça. Seguindo esse raciocínio, cabia à igreja se colocar a serviço do povo germânico e da nação alemã e de sua incumbência histórica no espectro político expansionista que ela revelava ter.

Em oposição a este ideário é formada a "Igreja Confessante", como grupo religioso de resistência alemã. Neste contexto, os "cristãos confessantes" promulgam a Declaração Teológica de Barmen, reafirmando a noção de que a igreja protestante alemã não poderia ser um órgão de Estado legitimador do nazismo, mas uma reunião livre de pessoas que compreendessem a fé na sujeição à Jesus Cristo e ao Evangelho. Na declaração se reconhece e se confessa a autoridade única de Jesus Cristo sobre a igreja, e rejeita-se, assim, a autoridade eclesiástica instalada pelo Terceiro Reich.

A argumentação teológica se baseava na ideia cristológica de que nenhum outro acontecimento ou poder tem a possibilidade de se tornar fonte e fundamento da fé e da pregação cristãs. Para a comunidade cristã não existe âmbito da vida que esteja fora da reivindicação do senhorio de Jesus Cristo revelado na Palavra de Deus, e ela, como sua "propriedade", deve testemunhar livremente a fé.

Enquanto o poder constituído tentava reforçar a unidade política entre igreja e Estado, os "cristãos confessantes", organizam a Igreja Confessante, não como uma nova igreja do ponto de vista institucional, mas como organismo dinâmico para a unidade das igrejas em torno das Confissões de Fé existente nas igrejas protestantes. As consequências foram fortes e trágicas. No mesmo ano, por exemplo, Barth é demitido da universidade e forçado a voltar ao seu país, o pastor luterano Martin Niemöller (1892-1994), um dos líderes do movimento foi preso e, posteriormente, enviado à campos de concentração. Vários outros pastores foram presos e alguns mortos, como Dietrich Bonhoeffer, e comunidades tiveram os bens confiscados e atividades arbitrariamente encerradas (GIBELLINI, 1998).

2 O cristianismo arreligioso

2.1 A parcialidade da religião e a integralidade da fé

Cristianismo arreligioso é uma concepção que se refere à compreensão e à vivência dos conteúdos da fé cristã de uma forma secularizada, despidos de roupagem religiosa tradicional e que foram indicados de maneira que pudessem ser mais bem compreendidos e aplicados como uma ética de responsabilidade, visando a justiça, a paz e os processos de humanização.

O termo ganhou expressão, especialmente a partir da última etapa dos escritos teológicos de Dietrich Bonhoeffer, sobretudo com as conhecidas "Cartas da Prisão", mas, ganhou força em vários ambientes que o sucederam como as teologias da secularização de Friedrich Gogarten (1887-1967) e de Harvey Cox e as da Morte de Deus, ou Teologia Radical como também é chamada, cujas expressões maiores foram Thomas Altizer (1927-2018) e William Hamilton (1924-1998).

A visão do cristianismo arreligioso não se constituiu como forma de desaparecimento ou desvalorização da fé cristã, mas, ao contrário, se tratava de uma reinterpretação e preservação dessa fé em um mundo autônomo, como era o cenário do contexto europeu do século 20. Trata-se de certa radicalização das críticas à religião, efetuadas por Bonhoeffer e Karl Barth, com forte acento cristológico, visando uma vivência cristã em um mundo que se tornara adulto e emancipado (BARCALA, 2010).

Neste sentido, o dado eclesiológico também sofre forte impacto, na medida em que se faz uma releitura do papel e sentido da igreja e da forma como ela se relaciona com o mundo moderno. Não mais os aspectos formais, rituais e institucionais se sobressaem, mas, sim, os imperativos éticos da vida em comunidade, a noção de ser-igreja-para-mundo, e os desafios de visibilizar as dimensões mais vivas, dinâmicas e espontâneas da fé, com o foco na visão que concebe Cristo tomando forma no mundo. Cristo não seria objeto da religião ou foco de adoração íntima ou da interioridade humana, mas "senhor do mundo".

Nesta perspectiva, uma igreja "sem religião", embora mantenha os sentidos neotestamentários

de *ekklesia*, como reunião dos convocados e eleitos, não pode conceber que seus membros sejam considerados como "preferidos" em sentido religioso, mas, ao contrário, totalmente pertencentes ao mundo e integrados nas esferas seculares. "O amor pela vida humana santifica os atos mais profanos praticados pelos indivíduos" (BARCALA, 2010, p. 194).

A proposição de um cristianismo arreligioso está assentada na visão cristológica de Bonhoeffer e nas implicações dessa visão para a compreensão teológica e prática do sentido da igreja. Tal proposição não foi motivada, a exemplo do que fizeram os teólogos chamados liberais que o precederam, por uma detalhada discussão histórica e dogmática sobre Jesus, sobretudo com o recurso da categoria do Jesus histórico, mas, sim, pelo interesse e crítica à igreja, que, na visão do autor e de outros círculos teológicos de sua época, abandonara (ou estava prestes a isso) a autocompreensão de ser o espaço de vida comunitária autêntica dos cristãos.

São compreensões teológicas forjadas em momentos de fortíssimas tensões e sofrimentos provocados pelo nazismo, pela prisão e pelos conflitos políticos da época. A visão de "Cristo existindo em forma de comunidade", comum nas obras do autor, é uma base da compreensão cristológica conectada com a eclesiologia. Tal perspectiva expressa uma dimensão prática da vivência cristã, firmada na necessidade de uma experiência de fé expressa no seguimento de Cristo, não de forma religiosa e ritualística, mas baseada em testemunhos concretos que revelem expressões da fé vivas e autênticas.

Dentro dessa conceituação de fé, Bonhoeffer rejeita metodologias religiosas, ao afirmar: "o ato religioso sempre é algo parcial, a fé é algo inteiro, um ato de vida. Jesus não conclama para uma nova religião, mas para a vida" (BONHOEFFER, 2003, p. 491).³

2.2 Diferentes graus da crítica à religião

As variações de entendimento, com graus mais ou menos apurados, acerca da noção de cristianismo arreligioso se devem, em certa medida, à compreensão sobre os conteúdos da crítica à religião que a Teologia Dialética estava delineando na época. Enquanto para Karl Barth a religião era, de um modo geral, vista como resultado do esforço humano, Bonhoeffer a interpretava como um fenômeno ocidental que havia sido superado pela "maioridade" da humanidade que a cultura moderna havia alcançado. Ou seja, a interpretação religiosa do cristianismo de Bonhoeffer não era genérica, mas historicamente situada. Ele compreendia a religião como uma roupagem histórica do cristianismo, cujas características principais se expressavam na piedade, na individualidade, na consciência meramente moral, no pensamento metafísico, e nos sentimentos de interioridade, privilégio e parcialidade.

A crítica à religião também não era restrita ao campo dogmático, mas desenvolvida com maior amplitude, especialmente por ser delineada por intermédio de análises detalhadas na situação histórica concreta e com perspectivas e indicações práticas. Na mesma direção, se para Barth a religião era algo inerente ao ser humano, para Bonhoeffer ela pertencia a uma etapa histórica, o que reforçava a necessidade de análises críticas mais substanciais da condição social, cultural e política. Ainda nesta direção, é possível distinguir que, para Barth, a religião é de certo modo uma tentativa humana de apoderar-se de Deus, enquanto para Bonhoeffer se trata mais de uma visão de Deus como dominador da pessoa humana, podendo ser desideologizado ou mesmo desidolatrado (RODRIGUES, 2009).

As ênfases dadas por Bonhoeffer à crítica da religião, especialmente aos aspectos metafísi-

³ É sempre importante realçar que, embora muito bem concatenadas em sua gênese e elaboradas de forma densa e precisa, em linhas gerais as concepções teológicas de Bonhoeffer, e aí se inclui a crítica da religião, ficaram inacabadas em função de sua morte prematura. Não se pode esquecer a natureza epistolar de sua teologia que gerou certo caráter fragmentário para o seu pensamento. Os seus melhores intérpretes em geral afirmam que se houvesse maior tempo de vida e, conseqüentemente, de maturação, suas ideias acerca do cristianismo arreligioso seriam melhor delineadas e exemplificadas. Isto redundou em algo que, por um lado, pela pujança da concepção, ganhou eco e ressonância nos diferentes movimentos teológicos que efervesciam na época, mas, por outro, o termo "arreligioso" se tornou um slogan não muito apurado, aplicado por diversas tendências teológicas, cada qual à sua maneira. Nem todas conseguiram interpretá-lo dentro do que poderíamos chamar de uma "teologia da vida", com o devido realce às situações-limites da existência humana, a concretude histórica, sobretudo quando vivida no ideário de ser-para-os-outros, próprios da visão teológica de Bonhoeffer (GIBELLINI, 1998).

cos, intimistas e individualistas dela, geraram a compreensão de cristianismo arreligioso, que confere ao ser humano maior protagonismo social e político, especialmente se comparada às outras compreensões teológicas de sua época.

Enquanto a interpretação religiosa do cristianismo de Bonhoeffer seria uma espécie de sistema de verdades abstratas, engendrado em esquemas formais e institucionais, sua interpretação não religiosa possui uma moldura cristológica. É dessa moldura que se sobressai o traço antropológico da fé. A religião, para ele, não constitui algo intrinsecamente antropológico, mas apenas o traço de um determinado período do mundo ocidental. Uma vez superada, se abriria as possibilidades para a fé, não mais fundamentada na fraqueza, infelicidade e culpa das pessoas, e, especialmente, a morte, como se dá na religião. Uma fé no Deus que se deixa empurrar para fora do mundo até a cruz, impotente e fraco, se identificando com o humano.

Assim, enquanto na religião o ser humano busca o poder de Deus, o cristão, na autenticidade de sua fé, busca a participação nos sofrimentos de Deus neste mundo. O cristianismo passa, então, a se caracterizar pelo "existir para os outros". Ele, com suas bases teológicas e implicações práticas, se dirige das questões periféricas para o que é central, das realidades que são episódicas para aquelas constantes, da dimensão de parcialidade para a totalidade, da separação entre igreja e mundo para a totalidade da igreja e do mundo em Cristo, sem confundi-los, e do individualismo e do ambiente privilegiado para o "existir para os outros". Trata-se da passagem crítica da interioridade e do subjetivismo humano para a responsabilidade na vida pública, e do pensamento metafísico alienante que projeta um reino de Deus a-histórico para a vida responsável nesse mundo.

Há dois elementos na teologia de Bonhoeffer que se destacam para melhor compreensão do cristianismo arreligioso: a "disciplina arcana" e o conceito de tensão "último-penúltimo". Disciplina arcana foi uma prática da igreja primitiva que surgiu com Orígenes que, por diferentes motivos, especialmente as incompreensões dos não

iniciados na fé cristã, instituiu reuniões fechadas, dentro do significado latino de *arcanus* (misterioso, oculto), para que os crentes recebessem os sacramentos e fizessem a confissão de fé. A menção à disciplina arcana mostra que Bonhoeffer não pensava em termos de um abandono dos costumes mais tradicionais da igreja cristã ou mesmo querer anular a identidade histórica da igreja cristã. O cristianismo arreligioso seria, nesta perspectiva e sob este crivo, uma forma de atualização secularizada da fé, sobretudo os seus pilares fundantes, que parecem ter mais conexão histórica mais profunda e determinante.

Na última fase de seu pensamento, a ideia de uma 'disciplina arcana' ensina que a manutenção do significado litúrgico da pregação de Cristo pela Igreja não deve impedir que ela se identifique com o mundo. Pelo contrário, essa 'disciplina' representa a tensão que deve permanecer entre a identidade cristã da Igreja e sua identificação com o mundo (BARCALA, 2010, p. 193).

De forma similar, o seu conceito de tensão "último-penúltimo" parece funcionar como elemento crítico de discernimento, não somente das realidades em torno de um cristianismo arreligioso, como de qualquer realidade socio-cultural, incluindo a igreja, como é comum para a teologias do seu tempo, como a *barthiana* e a *tillichiana*. Trata-se de impedir que o foco esteja no mundo arreligioso em si, mas, compreender que a preocupação teológica se ocupa com o mundo ("o penúltimo") com o foco no "último" (GIBELLINI, 1998).

2.3 A linguagem arreligiosa

A noção de cristianismo arreligioso está, obviamente, relacionada à crítica da forma religiosa de se falar sobre Deus. Não somente Bonhoeffer, mas diversos círculos teológicos de sua época, se sentiam atraídos pelas substituições da terminologia religiosa sobre Deus e, ao mesmo tempo, questionavam o fato de as pessoas religiosas falarem de Deus quando o conhecimento humano chega ao seu limite ou quando falham as forças humanas. No primeiro caso, se poderia caracterizar a religião como um tipo de "preguiça" para pensar, o que contrariaria o espírito ilumi-

nista. No segundo, trata-se na noção do deus *ex machina*, mobilizado como solução mágica e aparente para problemas insolúveis ou como força para cobrir a fragilidade humana.

Na crítica teológica destes autores, a abordagem religiosa fala de um deus poderoso que, de forma compensatória à fraqueza humana, resolve as questões que o ser humano não pode resolver e revela conhecimento que a percepção humana não consegue obter. Porém, na avaliação da época, essa capacidade humana estava aumentando cada vez mais no mundo a ponto de se atingir a "maioridade", na qual não haveria mais a necessidade de Deus. Assim, na religião, deus fica cada vez mais restrito aos limites da vida humana e isto indicaria a disfuncionalidade de um cristianismo que está atrelado à religião (GIBELLINI, 1998).

No entanto, em outra perspectiva teológica, se realça a linguagem cristã arreligiosa. Ela superaria os limites humanos a partir da maioridade existencial do mundo moderno e dispensaria o deus *ex machina*. Ela não falaria de Deus em função dos limites e fraquezas humanas, como um "tutor" da infantilidade, mas na força, na vida e na capacidade das pessoas e do mundo. Nas palavras do teólogo:

Sempre tenho a impressão de que, com isso [com a terminologia religiosa], só estamos sempre ansiosamente tentando salvaguardar espaço para Deus; - eu gostaria de falar de Deus não nos limites, mas no centro, não nas fraquezas, mas na força, portanto não na morte e na culpa, mas na vida e no bem das pessoas. Nos limites, parece-me mais adequado calar e deixar que o insolúvel permaneça sem solução (BONHOEFFER, 2003, p. 373).

Nesse processo de mudança para um estágio entendido como de maturidade, sobretudo no movimento moderno em direção à autonomia humana expressa nas ciências, na relação entre sociedade e estado, nos campos das artes, da ética e também da religião, a linguagem não religiosa será vista como uma forma de expressão da Palavra de Deus. Seria como uma versão secularizada da Palavra, que teria poder para libertar e transformar as pessoas no mundo.

Será uma nova linguagem, talvez totalmente arreligiosa, mas libertadora como a linguagem de Jesus, diante da qual as pessoas se assustam e, ainda assim, são dominadas pelo seu poder, a linguagem de uma nova justiça e verdade, a linguagem que proclama a paz de Deus com as pessoas e a aproximação do seu reino (BONHOEFFER, 2003, p. 398).

Para se compreender a fé cristã a partir dessa nova perspectiva, seria preciso inverter a concepção religiosa de Deus e do ser humano. Por intermédio da *theologia crucis*, é possível conceber a ideia de uma humanidade forte (o mundo que se tornou adulto) e um Deus fraco (o sofredor da cruz). Um Cristo sofredor e fraco anularia a visão de um deus poderoso e ao mesmo tempo afirmaria a força, as possibilidades e a autonomia humana. O Cristo fraco estimula as pessoas a usarem sua força de maneira responsável no mundo adulto, como testemunho da fé.

Assim, o cristianismo e a religião em geral não desumanizariam ou alienariam as pessoas, roubando-lhes sua força e responsabilidade. Ao contrário, para a interpretação não religiosa dos conceitos cristãos se suprime a tradicional abstração religiosa nele presentes e se tenta trazê-los para a vida real e concreta.

A implicação desse novo conceito de deus fraco é que a igreja também deve se tornar fraca, despojada, destituída de posses ou poder, participante dos sofrimentos de Cristo e existindo para os outros e para o mundo. Trata-se "de um cristianismo não da fuga, mas da *fidelidade* ao mundo; de um cristianismo que deve ser vivido na *responsabilidade*, na *participação* e na *solidariedade*; de um cristianismo *universal* em processo de desocidentalização, que passa a outros povos e se torna capaz de novas palavras e novas ações" (GIBELLINI, 1998, p. 121).

3 Fé e religião no debate teológico sobre a secularização

3.1 A secularização como tema da teologia, em Gogarten

As ênfases e temáticas de um cristianismo arreligioso estiveram em conexão também com os escritos do teólogo alemão Friedrich Gogarten

e com o desenvolvimento da posteriormente chamada Teologia da Secularização.

Como se sabe, este autor teve fases distintas em seu pensamento, mas em todas elas as preocupações com a fé que se expressa no mundo secularizado estavam presentes. Em um primeiro momento, especialmente nas quatro primeiras décadas do século 20, ele esteve próximo dos ideais da Teologia Dialética, mantendo certa conexão com o pensamento de Karl Barth. No entanto, o debate provocado por Dietrich Bonhoeffer, especialmente a noção de "cristianismo arreligioso em um mundo tornado adulto" mobilizou Gogarten a aprofundar os temas da história, que em sua visão haviam sido desprezados por Barth, e a mergulhar nos temas que emergiam nos debates acerca do mundo moderno e da secularização.⁴

O tema central do autor é a "relação não esclarecida" entre fé cristã e secularização. Gogarten, em sua análise teológica, distinguia as concepções de "secularização" e de "secularismo". Para o teólogo, a secularização é um processo necessário e legítimo, fruto inclusive da própria radicalização da fé cristã, enquanto o secularismo é a degeneração da secularização, com a supressão da dimensão da responsabilidade humana e com o reforço do individualismo.

Secularização é um processo histórico complexo marcado pelas profundas transformações vividas pelo ser humano e o mundo, e da forma como o humano se relaciona consigo mesmo e com o mundo ao seu redor. Não se trata de algo alheio à fé cristã, nem mesmo de uma oposição a ela. Ao contrário, a tematização teológica da secularização realça elementos da fé cristã como produtores dos processos de uma passagem da revelação à razão autônoma moderna, em especial: a) a noção de que a fé cristã é justificante, o que possibilita ao ser humano as ações autônomas e responsáveis; b) que o mundo é criação de Deus e habitado pelo domínio humano, fonte relacional que gera autonomia; c) que o ser humano vive em relação de filiação com Deus, da qual deriva a responsabilidade humana com

o mundo e seus projetos e destinos.

Trata-se de uma visão teológica que, baseada na análise de um fenômeno pós-cristão e suscitado pela fé cristã, valoriza a autonomia e a responsabilidade humanas e compreende a igreja, não como agência de cristianização ou clericalização religiosa, mas como veículo de responsabilidade e solidariedade com o mundo (GIBELLINI, 1998).

3.2 Cristianismo arreligioso e a Teologia da Morte de Deus

Interpretando as concepções teológicas secularizantes de Bonhoeffer, mas também de alguma forma ligadas também à Barth, Bultmann e Tillich, os teólogos estadunidenses Thomas Altizer (1927-2018) e William Hamilton (1924-1998) irão insistir na necessidade de um abandono radical das categorias conceituais e da linguagem religiosa do cristianismo, em função da defasagem delas em relação à sociedade secularizada. Tratava-se de um "ateísmo cristão", que se distinguia do ateísmo filosófico pelo fato de se apoiar no núcleo da fé cristológica, que requer a linguagem antropológica para viabilizá-lo e possui como paradigmática a exemplaridade de Jesus, devido à sua plenitude de humanidade.

A radicalidade da reflexão teológica seguia o conhecido anúncio da morte de Deus baseado na filosofia *nietzscheana*, o entendia como diagnóstico de um acontecimento histórico-cultural em curso na sociedade, com amplos sinais de intensificação, e o via como acontecimento teológico. A radicalidade se expressa na ideia da morte de Deus como pressuposto da teologia.

Não se trata de um problema conceitual ou linguístico, mas do reconhecimento de um fato: o próprio Deus cristão morreu ou, melhor dizendo, a experiência mais imediata que o ser humano moderno pode ter com Deus é a constatação da sua ausência no âmbito da existência cotidiana (BARCALA, 2010, p. 177).

Com isso, os teólogos da Morte de Deus conferem legitimidade teológica aos processos secularizantes que marcam a sociedade moderna

⁴ Há um período controverso e de silêncio do autor, que durou quase toda a década de 1940, no qual, ao lado de enfermidades e de crises existenciais, ele teve de enfrentar as fortes críticas decorrentes de sua adesão, por um breve período, ao nazismo emergente (GIBELLINI, 1998).

e advogam que a teologia deve estabelecer, a partir de sua base cristológica e de fé, a ênfase radical na ética da responsabilidade humana nos destinos do mundo (GIBELLINI, 1998).

3.3 A "cidade secular" de Harvey Cox

O teólogo batista estadunidense Harvey Cox também desenvolveu, sobretudo na primeira fase de seus escritos nos anos de 1960, um esforço em articular as categorias da teologia cristã com as do pensamento secular, visando realçar a plausibilidade da fé cristã na sociedade moderna secularizada.⁵ Para o autor, os aspectos sociais e culturais na sociedade urbanizada e secularizada podem ser entendidos em conexão com a fé cristã, na linha dos postulados de um cristianismo arreligioso, como se referia Bonhoeffer.

A secularização consistiu na perda de espaço da religião na esfera pública e em uma compreensão do direcionamento do mundo, da sociedade e da vida centralizada na racionalidade humana. Em geral, as teses sobre a secularização se fundamentam em, pelo menos,

dois processos de racionalização que ocasionaram o referido desencantamento: a racionalização religiosa, proveniente do entendimento judaico-cristão da natureza como obra criada por Deus, e por isso destituída da habitação de espíritos ou entidades ancestrais mágicas; e a racionalização legal, onde ocorre o processo de dessacralização do direito e o estabelecimento do Estado moderno como fomentador e executor da lei. Compreensões subscritas à tensão existente entre modernidade cultural e religião (TADEU; SILVA, 2017, p. 170).

O aparecimento da "cidade secular" não implicaria necessariamente no fim da religião cristã presente na história do Ocidente, mas em um novo horizonte interpretativo para esta, a partir de dados fundamentais da fé, como a centralidade do papel responsável do ser humano como agente cooperador de Deus no mundo.

Para isso, não seria adequado se indicar processos que pudessem ir na direção de dessecularizar e desurbanizar a cultura para que o ser humano moderno e autônomo pudesse compreender os conceitos da fé cristã, mesmo porque os processos de secularização pareciam, naquela época, ser irreversíveis. Também, em outro enfoque, não seria apropriado reavivar na sociedade os valores religiosos tradicionais.

A tarefa de interação entre fé e urbanização não esvaziaria o sagrado da sua transcendência, mas, ao contrário, indicaria um caminho no qual a compreensão do mundo das pessoas e comunidades cristãs secularizadas pudessem encontrar um espaço mais efetivo e maduro para a formulação da teologia e para a vivência prática na vida da Igreja e do mundo.

Décadas depois, Cox irá rever suas concepções, mantendo a tese da importância da ação cristã em linguagem secular e do desempenho de um papel positivo no mundo, mas revê a possibilidade de uma era pós-religiosa e aposta na responsabilidade humana desta vez ancorada na teologia de caráter libertador, articulando as dimensões mística e política da fé cristã (GIBELLINI, 1998).

Considerações finais

Nossas reflexões tiveram como objetivo re-visitado um quadro referencial teológico de certo destaque no contexto europeu e estadunidense do século 20, e que encontrou eco em diferentes e importantes círculos teológicos, católicos e protestantes, nas décadas que se seguiram. Procuramos extrair deste núcleo formado especialmente pelos pensamentos de Karl Barth e Dietrich Bonhoeffer, mas não somente por eles, um fio condutor do debate, que identificamos na relação entre a fé e religião.

Em nossa pesquisa, optamos por priorizar os processos em que tal relação foi tematizada e aprofun-

⁵ Na obra *A Cidade do Homem*, Cox analisa teologicamente os termos urbanização e secularização, como o subtítulo da obra revela, e mostra como estas duas realidades estão intimamente relacionadas. O autor desenvolve a relação entre religião e cultura urbana, em torno do entendimento da fé cristã na "tecnópolis", termo utilizado por Cox para designar a cidade secular, refletindo teologicamente sobre os aspectos sociais e culturais do mundo urbano em consonância com a fé bíblica. Tecnópolis foi compreendida como uma nova forma de agrupamento dos indivíduos no meio urbano demarcada pela alta mobilidade, concentração econômica e comunicação de massa. Ela se caracteriza como o espaço de concentração urbana forjado na distinção entre racionalidade religiosa e a racionalidade histórica, dentro do contexto de declínio do controle religioso e metafísico das ações humanas. Nela se abrem as possibilidades de pluralismo e de tolerância religiosa e se criam as condições de "indisposição de uma sociedade de impor qualquer concepção particular do mundo aos seus cidadãos" (COX, 1968, p. 14).

dada, sobretudo por Barth e Bonhoeffer, seguidos de Friedrich Gogarten, Thomas Altizer, William Hamilton e Harvey Cox. Todos esses autores de alguma forma, direta ou indiretamente, lidaram com a distinção da fé em relação à religião, ambientados pelo debate sobre a secularização que marcara o contexto europeu e estadunidense no século 20. Procuramos oferecer uma síntese da distinção crítica entre a fé e a religião, como por exemplo realçar a parcialidade da religião e a integralidade da fé, e apresentar alguns conceitos-chaves, como a noção de cristianismo arreligioso, que marcaram os processos de reflexão teológica sobre a secularização.

Como se sabe, os polos da relação em questão em nossa análise não são fáceis de serem distinguidos, não obstante os esforços que as correntes teológicas acima referidas fizeram nesta direção. A relação entre fé e religião é sempre complexa, tensa, possui variadas implicações e é de difícil compreensão e análise. O mesmo podemos dizer sobre a aplicação dos resultados desta pesquisa para o contexto atual. Por delimitação metodológica, não incluímos desdobramentos que a temática da relação entre fé e religião teve no último quarto do século 20 e nas duas primeiras décadas em curso do século 21, e, especialmente, uma análise do que ela pode iluminar ou interpelar criticamente outros contextos, como o latino-americano, por exemplo. Temos trabalhado com afincamento também nessa direção.

Esperamos que a familiarização com essas perspectivas, o aprofundamento crítico da temática considerando os contextos e as realidades atuais, sobretudo as mudanças socioculturais, possam motivar os círculos teológicos atuais a intuírem e a sistematizarem outras visões e ênfases para o debate.

Referências

- BARCALA, Martin. *Cristianismo arreligioso: uma introdução à cristologia* de Dietrich Bonhoeffer. São Paulo: Arte Editorial, 2010.
- BARTH, Karl. *Church Dogmatics*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1956. (v. IV, n. 1).
- BARTH, Karl. *Church Dogmatics*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1958. (v. IV, n. 2).

BARTH, Karl. *Church Dogmatics*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1961. (v. IV, n. 3).

BARTH, Karl. *Dádiva e Louvor: artigos selecionados de Karl Barth*. São Leopoldo: Sinodal, 1986.

BARTH, Karl. *Introdução à Teologia Evangélica*. São Leopoldo: Sinodal, 1989.

BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e Submissão*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

BRUNNER, Emil. *O Equívoco sobre a Igreja*. São Paulo: Novo Século, 2000.

BRUNNER, Emil. *Teologia da Crise*. São Paulo: Novo Século, 2000.

GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.

HIGUET, Etienne (org.). *Teologia e modernidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.

MACKINTOSH, Hugh R. *Teologia Moderna de Schleiermacher a Bultmann*. São Paulo: Novo Século, 2004.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. "Igreja como comunidade profética: uma visão evangélica". *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 37, n. 1, p. 62-72, 1997.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. A provisoriade da Igreja: uma contribuição teológica de Karl Barth. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 8, p. 443-470, 1998.

RODRIGUES, Adriani Milli. *A crítica teológica da religião: um estudo comparativo da crítica da religião nas teologias de Karl Barth e Dietrich Bonhoeffer*. 2009. Dissertação [Mestrado em Teologia] – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2009.

TADEU, José Batista; SILVA, Emerson. Religião e cultura urbana na Teologia da Secularização de Harvey Cox. *Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP*, Recife, v. 7, n. 2, p. 168-186, jul./dez., 2017.

Claudio de Oliveira Ribeiro

Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUCRio), no Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Pós-doutor pela Southern Methodist University (SMU), Estados Unidos. Professor Visitante do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), em Juiz de Fora, MG, Brasil.

Endereço para correspondência

Claudio de Oliveira Ribeiro
Rua Paissandu, 146/401
Bairro Flamengo, 22210-080
Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Os textos deste artigo foram revisados pela Poá Comunicação e submetidos para validação do autor antes da publicação.