

3 A revelação e a existência humana

O cristianismo é uma religião revelada¹⁵⁴ e a revelação na teologia cristã é entendida como a manifestação divina para o conhecimento humano, como compreende Gerald O'Collins. Mas essa afirmação sozinha não pode resolver questões importantes sobre a revelação, como por exemplo: como um ser humano historicamente situado, condicionado por uma cultura e limitado por uma linguagem pode ter acesso a revelação? Como essa manifestação divina que vem de um outro que não sou eu pode chegar até mim como uma revelação? Como o ser humano finito sob as condições da existência pode conhecer essa revelação? Esses questionamentos se desdobram em questões epistemológicas e hermenêuticas¹⁵⁵. No centro da revelação há uma Escritura, por isso o cristianismo é conhecido como uma das religiões do livro, expressão utilizada pelo profeta Maomé ao se referir ao Judaísmo, ao Cristianismo e ao Islamismo como as “três religiões do livro”. Uma revelação que chega até seus ouvintes¹⁵⁶, através de uma palavra, que mostra, segundo Karl Barth, que Deus é o *primeiro* parceiro de uma aliança, cujo propósito é revelar a si mesmo. Mas nesta palavra, Deus também “revela o ser humano como filho e servo, como amado por ele e, portanto, como *segundo* parceiro da aliança; em síntese: revela o ser humano como ser humano de Deus”¹⁵⁷. Para K. Barth, a revelação

¹⁵⁴ Sobre a revelação Gerald O'Collins opina da seguinte forma: “Os cristãos crêem que através da história do Antigo e do Novo Testamento o Pai, o Filho e o Espírito Santo se manifestaram como um Deus que cuida de nós com um amor infinitamente misericordioso. O cristianismo é uma religião revelada. A revelação é constantemente pressuposta em todas as discussões sobre eventos particulares e detalhes específicos da religião cristã. O entendimento da revelação inclui e afeta toda a teologia. A revelação está entre os termos mais gerais disponíveis para designar compreensivamente o objeto da fé (o Deus auto-revelado), e o conteúdo da teologia (O que Deus nos manifestou). O estudo da revelação não é apenas uma tarefa inicial e fundamental, mas também, num sentido verdadeiro, coextensivo a toda a teologia”. O'COLLINS, Gerald. **Teologia Fundamental**. São Paulo: Loyola, 1991, p. 72.

¹⁵⁵ Para o filósofo francês, Paul Ricoeur sempre houve um problema de hermenêutica no cristianismo, porque a religião cristã se inicia com uma pregação fundamental sustentando que em Jesus Cristo o reino de Deus havia chegado. Mas essa pregação fundamental, segundo o filósofo, essa palavra chegou até nós através da escrita, através das Escrituras. Cf. RICOEUR, Paul. **Sobre a Interpretação Bíblica**. São Paulo: Fonte Editorial, Novo Século, 2004, p. 45.

¹⁵⁶ Para Karl Rahner o ser humano é o ouvinte da palavra. Uma palavra que não tem apenas um caráter categorial: Escritura, Tradição, mas tem um sentido “ontológico-existencial” que constitui a condição de possibilidade para que o ser humano conheça a si mesmo e o mundo a sua volta. Cf. RAHNER, Karl. **Curso Fundamental da Fé**. São Paulo: Paulus, 2004.

¹⁵⁷ BARTH, Karl. **Introdução à teologia evangélica**. São Leopoldo: Sinodal e IEPG, 2003, p. 19.

contém essa dupla revelação, “a aliança – e, portanto: Deus como Deus do ser humano e o ser humano como ser humano de Deus – essa história, essa obra como tal é o enunciado da palavra de Deus, que a distingue de qualquer outra palavra”¹⁵⁸.

No primeiro capítulo, a pesquisa refletiu sobre os limites da razão e como a razão humana, marcada pela finitude, se perguntava pela revelação. Um dos pontos abordados na pesquisa também foi a maneira da razão conhecer e como ela está condicionada estruturalmente pela relação cognitiva sujeito-objeto. Mas Deus não pode ser objeto do conhecimento humano, dentro de um modelo cartesiano, configurado pelo dualismo entre sujeito-objeto. “Aqui estou eu, o sujeito, e lá adiante está Deus, o objeto”. Desta maneira, ou Deus é visto como objeto ou o ser humano se torna objeto para ele, como diria Paul Tillich¹⁵⁹. Entender a revelação sem tornar Deus um objeto e conseqüentemente não tomar o conteúdo da revelação como um dado objetivo constitui, então, um desafio para a teologia.

A revelação se encontra na ordem do Sagrado, pois é Deus quem se revela e não um ídolo que pode ser manipulado e esgotado pelo conhecimento humano. Entretanto, uma realidade só pode se tornar significativa para o ser humano se for compreendida e percebida por ele. Essa percepção, no entanto, sempre acontece na finitude, na história, condicionada por uma linguagem. Mas se Deus não pode ser conhecida pela estrutura sujeito-objeto, com a qual a linguagem está estruturalmente comprometida, como foi sustentado no primeiro capítulo, parece, então, que a ciência de Deus é vedada ao conhecimento humano. Num primeiro momento o leitor de Paul Tillich pode chegar a esta conclusão. Contudo, o teólogo da cultura não é um cético. Na teologia tillichiana existem influências filosóficas que vão de Orígenes, passando por Agostinho chegando até Schelling, entre outros¹⁶⁰, que permitem

¹⁵⁸ BARTH, Karl. 2003, p. 19.

¹⁵⁹ TILLICH, Paul, 1986, p. 105.

¹⁶⁰ Segundo Carl Braaten, “Orígenes e Agostinho foram os dois teólogos da igreja antiga que mais influência exerceram em Tillich. Foi o seu mesmo neo-platonismo que atraiu Tillich para sua órbita. Quando Tillich expõe as doutrinas de Orígenes e de Agostinho fica difícil distinguir o seu pensamento do deles. Não se trata apenas da leitura do próprio pensamento no pensamento deles; eu acho que Tillich ao lê-los encontrou as próprias idéias a partir deles, provavelmente ao traçar seu próprio itinerário de volta às origens, de Schelling, passando por Boehme, pelo misticismo germânico, depois pelo agostinianismo medieval até chegar ao platonismo cristão primitivo. De qualquer forma, Tillich sentia-se em casa com o pensamento de Orígenes e Agostinho”. BRAATEN, Carl, 1986, p. 17.

tematizar sobre Deus. Na epistemologia de Agostinho, segundo P. Tillich, Deus não pode ser concebido como um objeto entre outros objetos, porque ele é percebido na alma, ou seja, ele está no centro do ser humano, antes mesmo de qualquer separação ente subjetividade e objetividade¹⁶¹. “Deus não é um estranho, cuja existência ou não existência se pudesse discutir. Antes, ele é o nosso próprio *a priori*; precede-nos em dignidade, realidade e em validade lógica”¹⁶². Em outras palavras:

Na tradição agostinista, a fonte de toda a filosofia da religião é a presença imediata da presença de Deus na alma ou, como prefiro dizer, a experiência do incondicionado, do supremo, em termos de preocupação suprema ou incondicionada. Trata-se do *prius* de todas as coisas. Não se discute se *alguém* existe ou não. Agostinho liga essa questão ao problema da certeza¹⁶³.

Ao se afastar, no entanto, desse modelo ontológico-platônico a teologia cristã passou a enxergar a revelação como assuntos a respeito de Deus, informações de caráter moral e comportamento e não a revelação do próprio Deus. A ortodoxia protestante, na opinião do teólogo neo-ortodoxo, Emil Brunner, entende a revelação como doutrina, sendo assim, tudo o que se faz em relação a ela é num sentido formal com propósitos de instrução e catequéticos. Mas, para E. Brunner, a revelação não é uma verdade doutrinal, e sim uma pessoa. “A ‘Palavra de Deus’ é uma Pessoa, uma existência humana, um homem em quem o próprio Deus nos encontra”¹⁶⁴. Sobre esse assunto, o teólogo católico Gerald O’ Collins explica que durante muito tempo a revelação foi compreendida como uma manifestação sobrenatural inacessível à razão que deveria ser aceita por critérios de autoridade¹⁶⁵. Neste sentido a fé cristã se refugiava numa ortodoxia estéril e a revelação era apresentada pelo ponto de vista “de proposição”, o que implicava em verdades doutrinárias que deveriam ser aceitas, pois falavam a respeito de Deus. Em outro momento a teologia, tanto católica quanto protestante, via essa auto-comunicação divina como uma manifestação da graça que convidava o ser humano a entrar num relacionamento pessoal com Deus¹⁶⁶.

¹⁶¹ Cf. TILLICH, Paul, 2000, p. 125.

¹⁶² **Ibid.**

¹⁶³ **Ibid.**

¹⁶⁴ BRUNNER, Emil. **Dogmática Vol 1 – Doutrina Cristã de Deus**. São Paulo: Editora Cristã Novo Século, 2004, p. 31 e 47.

¹⁶⁵ Cf. O’COLLINS, Gerald, 1991, p 73.

¹⁶⁶ Cf. **Ibid.**

Para G. O'Collins, quando se trata da revelação, a pergunta primária e mais adequada é “Quem é revelado?”, mais do que ‘O que é revelado?’¹⁶⁷ No entanto, nos dois modelos persiste, segundo Gerald O'Collins, um forte elemento cognitivo. O primeiro ao revelar novas verdades sobre Deus que necessitam ter seu significado desvelado para ser aceito, que é o proposicional. E o segundo subjaz à compreensão de um diálogo entre o divino e o humano¹⁶⁸, o modelo personalista. Neste último, aparece o sentido de diálogo, o que implica numa “palavra” que deve ser comunicada e decifrada. Para G. O'Collins, os dois modelos dependem da linguagem, tanto o personalista quanto o proposicional, pois se tornam reféns da estrutura sujeito-objeto.

A crítica de G. O'Collins não destrói a concepção de um TU divino que se encontra com o EU. Pois neste encontro não há nenhum objeto a ser alcançado. Mas, num modelo de verdades que devem ser conhecidas ou num modelo de uma palavra que deve ter o seu significado decifrado, há uma acentuação do caráter cognitivo da revelação que não pode fugir da epistemologia moderna do *cogito* cartesiano¹⁶⁹. Se a recepção da revelação for compreendida assim, ela se torna algo que só interessa à razão instrumental, caindo num intelectualismo ortodoxo que faz de Deus um objeto que pode ser conhecido e instrumentalizado, através de proposições irrefutáveis. Se a teologia cristã não entender que a revelação é sempre a revelação de um mistério que nunca pode ser revelado¹⁷⁰ ela sempre se tornará refém do

¹⁶⁷ Cf. O'COLLINS, Gerald, 1991, p. 73.

¹⁶⁸ Cf. *Ibid.*, p. 75.

¹⁶⁹ O teólogo Alessandro Rocha faz algumas considerações importantes sobre o *cogito* cartesiano em seu livro *Experiência e Discernimento*. Ele afirma que o modelo cartesiano ao propor um dualismo entre sujeito e objeto, tendo o primeiro o status de *res cogitans* e o segundo tendo uma condição inferior de *res extensa* é uma epistemologia subjacente ao modelo científico moderno e permanece até hoje e por isso é necessário pensar outros modelos que não seja somente o cartesiano. “É claro que a relação entre o pensante e o pensado estabelece o dístico sujeito/objeto, porém isso não significa a necessidade de que este dístico se constitua numa hierarquia epistemológica que exija a operação da mente como única forma de percepção da realidade (racionalismo) presente no mundo dos objetos ou dos fenômenos”. ROCHA, Alessandro Rodrigues. **Experiência e Discernimento**. São Paulo: Fonte Editorial, 2010, p. 118.

¹⁷⁰ Se a revelação pudesse ser esgotada por enunciados e conceitos ela perderia o seu aspecto de *Mysterium Tremendum*. “Objeto realmente ‘misterioso’ é inapreensível não só porque minha percepção do mesmo tem certas limitações incontornáveis, mas porque me deparo com algo ‘totalmente diferente’, cuja natureza e qualidade são incomensuráveis para a minha natureza, razão pela qual estaco diante dele com pasmo estarecido. Primorosa é a descrição que Agostinho faz desse aspecto estarecedor do ‘totalmente outro’... em Confissões 11, 9,1: O que é quilo que reluz através de mim e percute meu coração sem feri-lo? Estremeço tanto quanto me inflamo. Estremeço no quanto lhe sou dessemelhante. Inflamo-me no quanto lhe sou

dogmatismo. A contribuição de Paul Ricouer será necessária em alguns momentos da pesquisa. Nas palavras do filósofo francês:

Mas dizer que o Deus que revela a si mesmo é um Deus oculto é confessar que a revelação nunca pode constituir um corpo de verdades no qual uma instituição possa dela se ostentar ou se orgulhar em possuí-la. Assim, dissipar a obscuridade massiva do conceito de revelação é também, ao mesmo tempo, por fim a toda forma totalitária de autoridade que possa reivindicar reter a verdade revelada¹⁷¹.

3.1. Aspectos epistemológicos para o conhecimento da revelação

Se Deus não pode ser objeto do conhecimento humano dentro da estrutura sujeito-objeto, como a pesquisa vem sustentando ao longo deste texto e se a revelação “é a manifestação do fundamento do ser para o conhecimento humano”, como afirma P. Tillich, surge, então necessidade de deter-se em como a revelação pode responder às perguntas suscitadas pela razão? Em relação aos limites da razão, P. Tillich propõe que, ao lado da ontologia, a Teologia também deve se ocupar de questões epistemológicas. Mas o que dizer sobre a epistemologia? Para Paul Tillich em toda afirmação epistemológica está implícito um caráter teológico¹⁷². Quando o teólogo afirma, então, que a epistemologia é parte da ontologia, ele deseja ressaltar que há no caminho do conhecimento do ser a necessidade também de se conhecer

semelhante”. OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. São Leopoldo: Est e Sinodal, Petrópolis: Vozes, 2007, pp. 59-60.

¹⁷¹ RICOEUR, Paul, 2004, p. 89.

¹⁷² Nas meditações cartesianas, Edmund Husserl, afirma que na *redução fenomenológica* o ego alcança a si mesmo de uma maneira originária: o próprio objeto esta aí diante de mim -, mas nessa presença, o objeto possui para o sujeito que o percebe, um conjunto aberto ao infinito de possibilidades indeterminadas, as quais não são, elas próprias, atualmente percebidas. Este halo, este ‘horizonte’ é de tal ordem que ele implica a possibilidade de ser determinado nas e pelas experiências possíveis. De um modo análogo, a certeza apodítica da experiência transcendental apreende o meu ‘eu sou’ transcendental de modo a implicar a indeterminação de um horizonte aberto. Cf. HUSSERL, Edmund. **As Meditações Cartesianas**. São Paulo: Madras, 2001, p. 40. Nessa experiência de conhecimento ou eu transcendental conhece a si mesmo no ato de conhecer ao se desdobrar e vê como aquele que conhece. Esse ato de estar-presente-a-si-mesmo, Karl Rahner, chama de experiência transcendental: “(...) Evidente que essa experiência transcendental da transcendência humana não é a experiência de determinado objeto singular que se experimenta ao lado das outras coisas, mas e a disposição fundamental que precede e compenetra toda experiência objetiva. (...) Mas o homem é e continua sendo ser de transcendência, ou seja, aquele ente ao qual a infinitude indisponível e silenciosa da realidade se apresenta continuamente como mistério. Assim o homem torna-se pura abertura para este mistério e precisamente põe-se como pessoa e sujeito perante si mesmo”. RAHNER, Karl, 2004, pp. 49-50. Sendo assim, em toda experiência humana do conhecimento, além de conhecer a si mesmo o ser humano abre-se para a possibilidade de conhecer Deus.

como nós podemos conhecer. Porém, ele está ciente de que a teologia não possui uma epistemologia própria e para isso precisa fazer uso da filosofia¹⁷³.

Muitas considerações já foram feitas no primeiro capítulo sobre os modos da razão conhecer e os condicionamentos da razão na existência. Porém, alguns pressupostos importantes em relação à razão e à revelação ainda devem ser ditos, antes de entrarmos onde Paul Tillich se ancora para tratar de alguns princípios epistemológicos que ajudem a compreender a revelação. Como já foi dito, no primeiro capítulo P. Tillich diferencia a razão ontológica da razão técnica (racionar). Ele entende a razão ontológica como a capacidade da mente humana de apreender e transformar a realidade e a razão técnica como a razão reduzida ao seu aspecto de raciocinar¹⁷⁴. “Enquanto a razão, no sentido de Logos determina os fins e só em segundo lugar os meios, a razão no sentido técnico determina os meios e se limita a aceitar os fins que lhe são dados desde ‘fora dela mesma’”¹⁷⁵, como já foi afirmado. No entanto, nem Deus nem o ser humano podem ser compreendidos pela razão técnica, pela relação meios/fins. O ser humano e Deus não são coisas que podem ser instrumentalizadas para determinados fins. O conhecimento instrumental, de cunho controlador, é determinado predominantemente pelo distanciamento. A razão instrumental “une sujeito e objeto para estabelecer o controle do objeto pelo sujeito”¹⁷⁶. Essa operação é denunciada por P. Tillich da seguinte maneira:

Transforma o objeto em uma ‘coisa’ completamente condicionada e calculável. Ele o priva de qualquer qualidade subjetiva. O conhecimento controlador olha seu objeto como algo que não lhe pode devolver o olhar. Certamente, em todo tipo de conhecimento, sujeito e objeto estão logicamente distinguidos. Há sempre um objeto, mesmo em nosso conhecimento de Deus. Mas o conhecimento controlador ‘objetifica’ não só logicamente (o que é inevitável), mas ontologicamente e eticamente. Nenhuma coisa, contudo é meramente uma coisa. (...) Nada é absolutamente estranho. Falando de forma metafórica, poder-se-ia dizer que da mesma maneira como olhamos as coisas, assim as coisas olham para nós com a expectativa de serem recebidas e com a oferta de nos enriquecer na união cognitiva¹⁷⁷.

¹⁷³ Para Tillich a tarefa da teologia em relação a epistemologia é sempre um problema pois ela tem “sempre que prestar contas de suas vias de acesso ao conhecimento, porque elas parecem divergir radicalmente das vias ordinárias”. TILLICH, PAUL, 2005, p. 85.

¹⁷⁴ Cf. **Ibid.**, p 86.

¹⁷⁵ **Ibid.**, p 87.

¹⁷⁶ **Ibid.**, p 110.

¹⁷⁷ **Ibid.**

O Deus do Evangelho não está sujeito às relações meio/fins e, segundo o teólogo da cultura Paul Tillich, onde prevaleça o conceito de razão técnica (raciocinar), a religião é rejeitada como superstição¹⁷⁸. Mas a teologia pode fazer logicamente uso da razão técnica para fins metodológicos, apesar de que Deus não pode ser ontologicamente ou eticamente um objeto. No entanto, se a razão técnica não consegue dar conta da realidade de Deus, ela se torna uma questão para ser resolvida pela razão ontológica. Paul Tillich esclarece, então, que um dos grandes erros da tradição filosófica foi considerar a razão ontológica, sem levar em conta sua configuração na existência. Esse foi o erro da filosofia idealista, num modelo hegeliano. O idealismo filosófico identificou a revelação com a razão ontológica¹⁷⁹. Segundo P. Tillich, a teologia deve reafirmar que o *logos* universal é idêntico, sim, com a razão. Mas como já foi dito no primeiro capítulo, o ser humano na existência encontra-se alienado da sua essência. Neste sentido, a razão na existência está sujeita à destruição, à finitude e à separação. “Sua efetivação não é uma questão técnica, mas de ‘queda’ e ‘salvação’”¹⁸⁰. Sendo assim, na existência é a razão que pergunta pela revelação, pois ela também está sujeita aos limites da finitude e também carece de ser salva. A unidade essencial da razão ontológica com o ser-em-si é quebrada na existência¹⁸¹.

Nesse ponto, Paul Tillich caminha junto com todos os outros teólogos da neo-ortodoxia: o ser humano sozinho solto no mundo, somente com a sua

¹⁷⁸ Cf. TILLICH, Paul, 2005, p. 88.

¹⁷⁹ O professor Inácio Helfer, da Unisinos, explica que a filosofia de Hegel, ensina que a ideia se realiza através do seu próprio desenvolvimento, em três momentos distintos: 1) ‘ideia em si para si’, que é o *Logos*, estudado pela lógica; 2) ‘ideia fora de si’, a natureza, tratada pela filosofia da *natureza*; 3) ‘ideia que retoma a si’, o espírito, tematizado pela filosofia do espírito. O desdobramento de si do absoluto se faz de uma forma sistemática, resumindo em três partes principais: *filosofia da lógica, filosofia da natureza e filosofia do espírito*. Nesses três âmbitos encontra-se a realidade. Isso também significa, “entender que as diferentes dimensões do saber da ciência empírica, as dimensões da política, da estética, da religião, etc., de um lado, se integram no denominador *uno*, a idéia, através do movimento de reposição da multiplicidade da razão que universaliza, e, por outro, significa entender que as próprias estruturas fundamentais do mundo são dinâmicas, pois são intrinsecamente postas em movimento de sua reposição numa sucessão necessária. O ato de conhecer, na perspectiva da filosofia especulativa, revela a estrutura do ser”. HELFER, Inácio. “Hegel” In: PECORARO, Rossano (org). **Os filósofos- Clássicos da Filosofia. Vol II. De Kant a Popper**. Petrópolis: Vozes, Rio de Janeiro: Editora Puc Rio, 2008, pp. 57-82.

¹⁸⁰ TILLICH, Paul, 2005, p. 88.

¹⁸¹ Sobre isso nos detemos longamente no primeiro capítulo, mas vale lembrar que os mitos platônicos das quedas das almas e da queda de Adão e Eva mostram muito bem essa passagem da unidade como o fundamento divino do ser para o plano da alienação, da história e da contingência.

faculdade racional, não pode alcançar realidades infinitas, não pode fazer a experiência do mistério. No entanto, este ser humano concreto que necessita de salvação, mesmo na finitude, pode participar do “Novo Ser”¹⁸². Por ser portador do *logos*, o ser humano histórico, mesmo que seja condicionado por sua finitude, é capaz de conformar o mundo à sua volta, pois ao mesmo tempo é alguém que tem o mundo diante de si e o configura, e também é configurado por ele. Sendo assim, a realidade divina é percebida dentro de um universo finito que é configurado pela mente humana, pela cultura humana, pelos sentimentos humanos. A revelação, automanifestação divina, então, não é uma realidade caída do céu pronta e acabada, pois dela o ser humano também participa. Pois ele é chamado a receber a revelação dentro de seus condicionamentos finitos e históricos, o que implica em elementos subjetivos.

3.1.1.

Abertura existencial para o conhecimento de Deus

Porém, a razão na existência não é meramente finita, afirma o teólogo Paul Tillich. “É verdade que a razão, como tudo na existência, está sujeita às condições da existência (...). Na vida efetiva da razão sua estrutura básica não se perde completamente”¹⁸³, lembra o teólogo da cultura. Isso significa que, embora a razão na existência não seja idêntica ao ser-em-si, pois o ser humano se encontra alienado de sua essência, nela ainda permanece o fundamento do ser, levando o ser humano a se perguntar pela revelação, dando sentido a sua existência, conhecendo-se como ser de finitude e transcendência¹⁸⁴. Isso significa a rejeição do essencialismo idealista, que traz tudo para dentro da razão, tornando a realidade divina idêntica à razão humana. Sendo assim, um ser humano guiado por sua razão seria um ser perfeito, fechado em si mesmo. No entanto, o conceito de alienação existencial formulado por P. Tillich,

¹⁸² Paul Tillich usa o termo Novo Ser para se referir a Jesus Cristo. Para entendermos como Jesus aparece como o Novo Ser é preciso lembrar, como o teólogo aplica o termo “ser” a Deus, que se apresenta como o “poder de ser”, ou seja, o poder de vencer o não-ser, o seu próprio não ser, e o não ser absoluto. De maneira análoga, Jesus como o Novo Ser aponta para o poder de derrotar e de resistir a alienação existencial. Ter uma experiência com o Novo Ser em Jesus como o Cristo, significa, então, participar do poder que em Cristo, venceu a alienação existencial. “O Novo Ser é o ser essencial que, sob as condições da existência transpõe o abismo entre essência e existência. Para expressar esta ideia Paulo uso o termo ‘nova criatura’, chamando aqueles que estão ‘em Cristo’ de ‘novas criaturas’”. TILLICH, Paul, 2005, p. 408.

¹⁸³ **Ibid.**, p. 96.

¹⁸⁴ Cf. **Ibid.**

explicado no primeiro capítulo, mostra como a dimensão do pecado refuta essa ideia. O ser humano, como ser-no-mundo, não está fechado para se relacionar com o divino. Em sua obra **Teologia da Cultura**, Paul Tillich trabalha esse conflito, a partir da teologia clássica, abordando dois tipos de filosofia da religião, duas maneiras de se chegar a Deus. Uma ele chama de “superção da alienação” e a outra de “acolhimento do alienado”¹⁸⁵. Tillich chama esses dois tipos de religião: um de modo ontológico e o outro de modo cosmológico. Aquele que busca a superção da alienação, para ele, simboliza o método ontológico na filosofia da religião¹⁸⁶. O que procura encontrar Deus com um estranho, ele chama de método cosmológico. O primeiro modo é representado por Agostinho e a escola franciscana escolástica do século XIII e o segundo por Tomás de Aquino.

Na solução agostiniana, argumenta P. Tillich, Deus se confunde com a verdade, *veritas* é Deus. Pois onde se acha a verdade aí se encontra Deus, a própria verdade, afirmou Agostinho¹⁸⁷. Nesse sentido, depois de experimentar o ceticismo, Agostinho se propõe resolver a questão dos dois absolutos, a questão da verdade e de Deus. Esse problema, segundo P. Tillich, é resolvido de uma maneira que o religioso passa a abarcar todas as questões filosóficas, incluindo Deus. “Deus é o pressuposto da questão de Deus; eis a resposta ontológica ao problema da filosofia da religião. Deus jamais será alcançado se for *objeto* da busca e não sua base”¹⁸⁸. A escola franciscana, representada por Alexandre de Hales, Boaventura e Mateus de Aquasparta continuou o pensamento agostiniano, mas o modificou com certa influência do aristotelismo medieval. Nessa escola, a ênfase estava no conhecimento imediato de Deus. Tanto para Boaventura quanto para Mateus, Deus está verdadeiramente presente na alma e é conhecido sem mediação alguma. Pois ele é o princípio de todo conhecimento, a primeira verdade da qual todas as

¹⁸⁵ Para P. Tillich, “no primeiro caso, descobrimo-nos quando encontramos Deus; percebemos algo idêntico a nós, embora infinitamente transcendente do qual estamos separados, mas do qual nunca estivemos realmente distantes. No segundo caso, encontramos um *estranho* quando chegamos a Deus. O encontro é acidental. Não pertencemos, em essência, um ao outro. Podemos até nos tornar amigos baseados em conjectura ou tentativa. Mas não temos certeza a respeito de esse *outro* que encontramos. Ele pode desaparecer e só poderemos fazer comentários prováveis a seu respeito”. TILLICH, Paul. **Teologia da Cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009, p. 47.

¹⁸⁶ Cf. TILLICH, Paul, 2010, p. 47.

¹⁸⁷ Cf. **Ibid.**, p. 49.

¹⁸⁸ **Ibid.**, p. 50.

outras derivam. “Dessa forma, é a identidade de sujeito e objeto. Não está sujeito à dúvida, pois subjetividade e a objetividade não estão separadas”¹⁸⁹, afirma Paul Tillich.

A dúvida como um elemento psicológico é sempre possível, mas não no sentido lógico, pois o absoluto é afirmado até no ato da dúvida, porque está implícito em todas as relações ente sujeito e predicado¹⁹⁰. A crítica ao método ontológico encontra-se no próprio modelo, em sua tentativa de identificar o sujeito e o objeto, em relação ao Ser-em-si. No misticismo de Agostinho e principalmente em Mestre Eckhart encontra-se, segundo P. Tillich, a dinâmica crítica do método ontológico. Para Eckhart, não há entre Deus e a alma nenhuma estranheza ou distanciamento, pois a alma não é apenas igual a Deus, mas ele mesmo¹⁹¹. Para P. Tillich, essa afirmação é no mínimo paradoxal, pois a afirmação da identidade sempre pressupõe certo distanciamento. O argumento ontológico em favor da existência de Deus, de acordo com P. Tillich, deve ser entendido nessa chave de leitura, pois não se trata somente da existência ou não de Deus, mas da sua evidência imediata na alma. “Trata-se da descrição racional de nossa mente com o Ser-em-si”¹⁹². A crítica a esse método levou grande parte das pessoas a duvidarem sobre a certeza do dado religioso como imediato. E assim foi substituído, na história, o primeiro tipo de filosofia da religião pelo segundo, o modelo cosmológico.

De acordo com P. Tillich, um dos pontos principais da “dissolução tomista” do método ontológico pode ser vista da seguinte maneira: “o caminho racional para Deus não é imediato, mas mediado”¹⁹³. Se antes a Escola Franciscana e agostiniana entendiam que Deus se revelava na alma, na “dissolução tomista”, no método cosmológico, entende-se que o conhecimento de Deus precisa ser suplementado pela autoridade. Sendo assim, a racionalidade imediata dos franciscanos, que dizia que Deus se revela na alma, foi substituída por uma racionalidade argumentativa e por uma autoridade não racional, estranha, heterônoma¹⁹⁴. O argumento proposto era: se não sabemos nada de Deus, pois o único conhecimento de Deus é o conhecimento que ele

¹⁸⁹ TILLICH, Paul, 2010, p. 50.

¹⁹⁰ Cf. **Ibid.**

¹⁹¹ Cf. **Ibid.**, p. 52.

¹⁹² **Ibid.**

¹⁹³ **Ibid.**, p. 53.

¹⁹⁴ Cf. **Ibid.**, p. 54.

tem de si mesmo, precisamos chegar a Deus, então, pelos efeitos. Ou seja, é da dedução do mundo que se chega a Deus. Outra maneira de conhecer Deus é através da mediação das Escrituras e da autoridade da Igreja.

No argumento proposto por Tomás de Aquino os seres humanos não podem alcançar a verdade não criada, sozinhos¹⁹⁵. “Os princípios, os transcendentais, não são a presença do divino em nós por meio dos quais vemos todas as coisas, mas a estrutura de nossa mente criada”¹⁹⁶. Segundo P. Tillich, dessa maneira o conhecimento absoluto é destruído. Devemos aceitar as proposições da ciência que Deus tem de si mesmo e que os anjos podem compreender completamente, somente através da autoridade. Em decorrência disso, a Bíblia passa a ser vista como um conjunto de proposições verdadeiras sobre Deus e não um guia para a contemplação como desejava Boaventura¹⁹⁷. Crer e pensar se separam, mas não se opõem, pois segundo Tomás de Aquino, como foi percebido por P. Tillich, o “mesmo objeto não pode pertencer ao mesmo tempo à fé e ao conhecimento, pois a fé não depende de contato imediato com o seu objeto”¹⁹⁸. Para P. Tillich vem daí a confusão em torno do termo “fé” que passa a ser entendido como crença.

A epistemologia tomista está presa aos sentidos, e por isso o intelecto humano não pode chegar ao conhecimento de Deus, porque na existência o conhecimento humano começa pelos sentidos. Sendo assim, só se pode chegar até Deus com a ajuda da categoria de causalidade¹⁹⁹. Na teologia tomista, em Deus estão presentes a essência e a existência, mas em relação à existência de Deus, ela subsiste eternamente nela mesma. Porém a mente não é capaz de captar essa existência a não ser por demonstração da evidência do mundo.

¹⁹⁵ Na opinião de W. Pannenberg, “o aristotelismo cristão da Idade Média, em contraposição, deslocou-se o ponto de dependência da autoridade. Passou a ser considerado decisivo, então, que a essência de Deus transcende os limites naturais da razão, ao passo que Agostinho havia considerado a essência divina como perfeitamente acessível ao conhecimento racional. Para o aristotelismo medieval, o conhecimento de Deus como tal necessitava uma intermediação autorizadora e era considerado acessível somente à fé. Por outro lado, era forçoso admitir que também a razão era capaz de captar a ideia de Deus. A partir disso, o conhecimento “sobrenatural” de Deus da tradição religiosa pôde ser avaliado como produto de uma autoridade exterior à razão, que não mais é racionalmente plausível (...) Contra a fé na autoridade levantou-se, portanto, no iluminismo, o princípio da autonomia da razão, e desse modo inverteu-se a relação entre razão natural e revelação, entre filosofia e teologia: a razão aplicada, então, como critério de avaliação da autoridade das pretensões religiosas de revelação”. PANNENBERG, Wolfhart, 2008, p. 25.

¹⁹⁶ TILLICH, Paul, 2010, p. 54.

¹⁹⁷ Cf. **Ibid.**

¹⁹⁸ **Ibid.**, p. 55.

¹⁹⁹ Cf. **Ibid.**

Segundo P. Tillich, esse conceito iguala a existência de Deus à de uma pedra, ou a qualquer objeto no mundo. Duns Scotus deu um passo nessa direção, quando afirmou a “separação insuperável entre o ser finito e o ser infinito de Deus”²⁰⁰. Paul Tillich constata, então, que em Duns Scotus há uma implosão da *dissolução* tomista da *solução* agostiniana:

Somente a autoridade pode ir além da probabilidade racional de Deus. Tal probabilidade não passa de pura possibilidade. O conceito de ser perde seu caráter ontológico; trata-se de uma palavra usada tanta para seres finitos como para o infinito. Deus deixa de ser o Ser-em-si-mesmo e transforma-se num ser particular que deve ser conhecido, *cognitione particulari*. Occam, pai do nominalismo posterior, chamava Deus de *res singularíssima*. Não pode ser conhecido por abstração nem por intuição; isto é, não pode ser conhecido a não ser por meio do hábito da graça no inconsciente, capaz de mover a vontade a se submeter a autoridade²⁰¹.

Superados o método ontológico com sua identificação ingênua da evidência imediata e o método cosmológico com sua ênfase na confiança externa na autoridade, para o teólogo da cultura abre-se espaço para que o elemento contingente da religião se torne visível²⁰². Para P. Tillich é obvio que o idealismo alemão pertence ao tipo ontológico da filosofia da religião, porém a maior parte da filosofia empírica é representada pelo tipo cosmológico. Entretanto, “a fé contém certo elemento contingente e exige risco. Combina a certeza ontológica com a incerteza a respeito de todas as coisas condicionadas e concretas”²⁰³. No entanto, P. Tillich deixa claro que o fim do método cosmológico é o fim de toda tentativa de atitude racional na religião e com o fim do método ontológico a religião também foi destruída²⁰⁴.

Para P. Tillich, o método ontológico desenvolvido por Agostinho, se bem criticado e reinterpretado, é capaz de dissolver a mentalidade esquizofrênica que separa religião e cultura e isso implica o risco da fé. O risco da fé, no entanto, não significa que a fé seja um assentimento a proposições a respeito de Deus que devem ser aceitas, pois são incapazes de verificação no presente e talvez o possam ser no futuro²⁰⁵. O risco da fé quer dizer que o elemento incondicional, que transcende todas as tentativas de fixar o divino em

²⁰⁰ TILLICH, Paul, 2010, p. 56.

²⁰¹ **Ibid.**

²⁰² Cf. **Ibid.**, p. 57.

²⁰³ **Ibid.**, p. 65.

²⁰⁴ Cf. **Ibid.**, pp. 60-61

²⁰⁵ Cf. **Ibid.**, p. 66.

objetos²⁰⁶, pode se tornar uma questão de preocupação suprema, quando aparece de forma concreta. Pois a realidade divina pode ser vista em mitos e símbolos, atividades rituais e sacramentais, e nos místicos. O risco da fé exige uma decisão existencial que implica na reunião da decisão em polaridade com a liberdade e o destino. Sendo assim, na atual conjuntura, a teologia ainda tem como tarefa esclarecer epistemologicamente como a mente humana pode conhecer a Deus.

3.1.2. Os limites da razão e o conhecimento humano

Se a revelação é a manifestação do ser para o conhecimento humano, como já foi dito, a função cognitiva da razão ontológica deve ser um assunto importante para a teologia sistemática ao desenvolver o seu conceito de revelação²⁰⁷. Jesus Cristo, compreendido como a revelação final, reúne aquilo que foi separado no ser na existência. Segundo P. Tillich, são os conflitos da razão existencial que levam à pergunta pela revelação. De acordo com o teólogo, então, a função cognitiva da razão ontológica pressupõe que todo conhecimento é uma maneira de união²⁰⁸. “Em todo ato cognitivo, aquele que conhece e aquilo que é conhecido estão unidos; o abismo entre sujeito e objeto é superado”²⁰⁹. Se na relação sujeito-objeto, dentro de um modelo cartesiano o objeto é controlado pelo sujeito pensante (*cogito*), numa relação independente do objeto, separada do mundo. E se no empirismo o sujeito é controlado pelo objeto, na função cognitiva da razão, “o sujeito ‘apreende’ o objeto adaptando a si mesmo e, ao mesmo tempo, adapta-se ao objeto”²¹⁰., superando o abismo entre sujeito e objeto, pela correlação entre eles. No conhecimento, porém, acontece uma união muito especial. Ela inclui o distanciamento, a separação, “é uma união através da separação”²¹¹. Se no modelo ontológico da filosofia da religião defendido por Mestre Eckhart não há separação entre sujeito e objeto,

²⁰⁶ Cf. TILLICH, Paul, 2010, p. 63.

²⁰⁷ Cf. TILLICH, Paul, 2005, p. 107.

²⁰⁸ Cf. **Ibid.**

²⁰⁹ **Ibid.**

²¹⁰ **Ibid.**

²¹¹ **Ibid.**

sendo Deus a própria alma, na compreensão da revelação a partir da fé, o elemento da separação deve permanecer incluído. Nas palavras de Paul Tillich:

Para se conhecer uma coisa, deve-se “olhar” para ela, e, para poder fazer isso, deve-se estar “à distância”. A distância cognitiva é o pressuposto da união cognitiva. A maioria dos filósofos viu ambos os aspectos. A velha disputa para saber se o igual reconhece o igual ou se o desigual reconhece o desigual é a expressão clássica da percepção de que a união (que pressupõe alguma igualdade) e a distância (que pressupõe alguma desigualdade) são elementos polares no processo do conhecimento²¹².

A questão da união e da separação constitui um problema ontológico do conhecimento que, segundo P. Tillich, levou Platão a desenvolver o mito da união original da alma com as essências (ideias) e da separação na existência e da recordação delas. No método ontológico de Agostinho há uma clara influência platônica. Difícil é sair da concepção da pré-existência das almas. No entanto, se isso for olhado apenas por um ponto de vista mitológico, não constitui um problema para o cristianismo. A união com o fundamento daquilo que dá fundamento à existência jamais é rompido completamente, mas não se pode esquecer a alienação existencial, trabalhada no primeiro capítulo. Neste sentido, um objeto particular nunca é totalmente estranho, pois contém elementos essenciais “com os quais o sujeito que conhece está essencialmente unido e os quais pode recordar quando olha para as coisas”²¹³. Por trás dessa questão epistemológica encontra-se uma discussão filosófica interminável sobre a possibilidade do conhecimento humano.

Na história da filosofia, o ceticismo afastou a possibilidade de unir objeto e sujeito. O criticismo, no modelo kantiano, afastou o objeto como coisa-em-si do âmbito do conhecimento, sem, contudo, explicar como é possível apreender a realidade e não só a aparência²¹⁴. No empirismo houve uma tentativa de eliminar completamente a diferença entre sujeito e objeto e com isso afastar a possibilidade de erro. No dualismo, nos moldes platônicos, postulou-se uma “união transcendente de sujeito e objeto em uma mente ou substância divina, sem explicar a participação do ser humano nela”²¹⁵. Em todas essas tentativas

²¹² TILLICH, Paul, 2005, p. 107.

²¹³ **Ibid.**, p. 108.

²¹⁴ Cf. **Ibid.**

²¹⁵ **Ibid.**

estava, segundo Tillich, a consciência do problema ontológico do conhecimento: a unidade entre separação e união.

A questão sobre o problema da união e da separação no ato cognitivo é um debate importante para a teologia, pois traz em seu interior a pergunta sobre o conhecimento da revelação. Nos grupos religiosos, esse problema se torna evidente em relação ao dogmatismo, que surge de uma interpretação equivocada do que seja o conhecimento. Nestas tradições o elemento cognitivo aparece como uma realidade fria, distante que implica a separação de sujeito e objeto²¹⁶. No entanto, não é somente isso, pois se conhecimento une, ele nos une com o quê? Podemos nos unir a uma realidade que reivindica ser incondicional e de fato não é, como em momentos políticos totalitários, ou em teocracias fundamentalistas, mas podemos nos unir com algo que seja verdadeiramente incondicional. A razão cognitiva, segundo P. Tillich está sujeita ao conflito entre união e distanciamento em todo ato cognitivo. “Deste conflito surge a pergunta por um conhecimento que una a certeza da união existencial com a abertura do distanciamento cognitivo. Esta pergunta é a pergunta pelo conhecimento da revelação”²¹⁷.

O conhecimento da revelação exige uma aproximação existencial, mas inclui certo distanciamento crítico, cognitivo. O conhecimento pautado pelo distanciamento, segundo P. Tillich, é do tipo controlador (instrumental). “Este conhecimento é o exemplo mais importante, embora não único, de razão técnica. Ele une sujeito e objeto para estabelecer o controle do objeto pelo sujeito”²¹⁸. Nesse tipo de conhecimento, afirma P. Tillich, o objeto é transformado numa coisa, “condicionada e calculável”, desprovida de qualquer qualidade subjetiva. “O conhecimento controlador olha seu objeto como algo que não lhe pode devolver o olhar”²¹⁹. Neste tipo de conhecimento há uma distinção clara entre sujeito e objeto. Em todo conhecimento há sempre um objeto, e até Deus se torna um objeto, mas isso só pode ocorrer de um ponto de vista lógico, não ontológico.

Deus não pode ser conhecido pela razão técnica, pelo conhecimento controlador, que exige afastamento. O conhecimento de Deus exige uma

²¹⁶ Cf. TILLICH, Paul, 2005, p. 109.

²¹⁷ **Ibid.**, p. 110.

²¹⁸ **Ibid.**

²¹⁹ **Ibid.**

aproximação existencial. Pois nada pode ser simplesmente uma coisa, “nada é absolutamente estranho”. Em todo conhecimento há sempre uma reciprocidade no olhar. “Falando de forma metafórica, poder-se-ia dizer que da mesma maneira como olhamos as coisas, assim as coisas olham para nós com a expectativa de serem recebidas e com a oferta de nos enriquecer na união cognitiva”²²⁰.

3.1.3.

A exigência da aproximação para se conhecer Deus

Para Paul Tillich, sem união o ser humano não pode ter acesso ao conhecimento; sem que haja união e distanciamento, que implica em reconhecimento e reciprocidade, não pode existir ato cognitivo. O conhecimento controlador se opõe ao tipo de conhecimento receptivo, que não pode ser determinado pelas relações meios-fins²²¹. No conhecimento receptivo, o objeto não é uma realidade distante, que deve ser dissecada e se torna apenas um objeto para o sujeito. Neste tipo de conhecimento o objeto é percebido em sua união com o sujeito e também pode incluir as emoções²²². Enquanto o conhecimento controlador tenta afastar o sentimento, pois o que importa é o rigor do distanciamento científico que lida com o objeto sempre, como uma realidade separada do sujeito, o conhecimento receptivo pressupõe a proximidade.

No conhecimento receptivo, embora a emoção seja o veículo para receber a cognição, segundo P Tillich, ele está longe de converter o conteúdo cognitivo em emocional. Ele permanece como conteúdo racional que deve ser olhado com critérios e prudência crítica²²³. Em relação ao conhecimento da revelação, não é o conhecimento controlador, da razão técnica, instrumental²²⁴ que prevalece. Nela é o conhecimento receptivo que predomina, mas sempre há um

²²⁰ TILLICH, Paul, 2005, p. 110.

²²¹ Cf. **Ibid.**, p. 111.

²²² Cf. **Ibid.**

²²³ Cf. **Ibid.**

²²⁴ Segundo Alessandro Rocha, “esse domínio da razão – que gera a categorização sujeito-objeto para dirigir o processo de conhecimento – sobre as demais expressões humanas produziu uma abordagem instrumental e mecânica sobre o mundo dos fenômenos, que hoje é conhecida como razão instrumental”. ROCHA, Alessandro, 2010, p. 69.

elemento crítico de distanciamento. Mas “nenhuma união de sujeito e objeto é possível sem participação emocional”²²⁵.

O conhecimento receptivo, no entanto, é visto com desconfiança, pois implica em recepção, união, uma correlação. Mas o conhecimento controlador de uma maneira geral impregnou a mentalidade pública que está repleta de exigências metodológicas que dominam muitos níveis da realidade que deve ser conhecida. “Vida, espírito, personalidade, comunidade, sentidos, valores, até mesmo nossa preocupação última, deveriam ser tratados em termos de distanciamento, análise, cálculo e utilização técnica”²²⁶. Nesse emaranhado, em que o conhecimento humano se inseriu, o ser humano torna-se apenas “uma coisa entre outras coisas”.

Mas a razão não pode ser relegada apenas ao plano de raciocinar, de instrumentalizar, da razão técnica, pois deve incluir o lúdico e o afetivo. Na atualidade, o sociólogo e educador francês Edgar Morin também faz coro a essa crítica. Para o sociólogo Edgar Morin, a verdadeira racionalidade está aberta por natureza a todos os afetos. “A verdadeira racionalidade conhece os limites da lógica, do determinismo e do mecanicismo; sabe que a mente humana não poderia ser onisciente, que a realidade comporta mistério”²²⁷. Nas palavras de E. Morin:

O homem da racionalidade é também o da afetividade, do mito e do delírio (*demens*). O homem do trabalho é também o homem do jogo (*ludens*). O homem empírico é também o homem imaginário (*imaginarius*). O homem da economia é também o do consumismo (*consumans*). O homem prosaico é também o da poesia, isto é, do fervor, da participação, do amor, do êxtase. O amor é poesia. Um amor nascente inunda o mundo de poesia, um amor duradouro irriga de poesia a vida cotidiana, o fim de um amor devolve-nos à prosa. Assim, o ser humano não só vive de racionalidade e de técnica; ele se desgasta, se entrega, se dedica a danças, transes, mitos, magias, ritos; crê nas virtudes do sacrifício, viveu freqüentemente para preparar sua outra vida além da morte²²⁸.

O conhecimento da revelação não pode ser pautado pelo conhecimento controlador. O conhecimento da revelação exige uma ciência que contemple o lúdico, o amor e a poesia. Neste sentido, o teólogo Paul Tillich afirma que a revelação reivindica uma união completa com aquilo que se manifesta na

²²⁵ TILLICH, Paul, 2005, p. 111.

²²⁶ *Ibid.*, p. 112.

²²⁷ MORIN, Edgar, 2000, p. 23.

²²⁸ *Ibid.*, p. 59.

revelação. “Ela é conhecimento receptivo em sua plenitude”²²⁹. A pergunta pela revelação é uma pergunta existencial, o “oposto de existencial é distanciado”²³⁰. Para P. Tillich, os movimentos que se levantaram contra o conhecimento instrumental, ou seja, o romantismo, a filosofia da vida e o existencialismo, devem se perguntar pela revelação, ou se entregar à razão técnica²³¹.

Na pergunta pela revelação, encontra-se a reivindicação de ser verdadeira, pois em todo ato cognitivo sempre há um esforço no sentido de encontrar a verdade, e se não for assim a revelação se torna apenas um amontoado de sentenças semânticas que podem ser descartadas²³². “Se não o fizer, a reivindicação teológica pode ser descartada com um simples expediente semântico, como o fazem frequentemente os naturalistas e positivistas”²³³. Para naturalistas e empiristas, a verdade só pode ser atestada através de afirmações empiricamente verificadas, ficando de fora tudo o que não pode ser verificado empiricamente, como os sentimentos, as injustiças, os enganos, ou seja, a vida.

O ser humano, como alguém complexo, não pode ser reduzido unicamente à razão, como reivindicava o modelo racionalista cartesiano ou aos sentidos, como no modelo positivista-empírico²³⁴. Segundo Paul Tillich, para os filósofos analíticos, a questão da verdade é uma convenção aceita por todos. Para a filosofia moderna é uma questão de juízos que podem ser verdadeiros ou falsos²³⁵. No modelo contemporâneo, de Karl Popper, por exemplo, o que guia o conhecimento científico são as hipóteses que podem ser testadas, corroboradas ou não, pois é no encontro com as expectativas frustradas que se

²²⁹ TILLICH, Paul, 2005, p. 113.

²³⁰ **Ibid.**, p. 321.

²³¹ Cf. **Ibid.**, p. 113.

²³² Cf. **Ibid.**

²³³ **Ibid.**

²³⁴ Para o filósofo francês Edgar Morin: “De fato, o sentimento, a raiva, o amor e a amizade podem-nos cegar. Mas é preciso dizer que já no mundo mamífero e, sobretudo, no mundo humano, o desenvolvimento da inteligência é inseparável do mundo da afetividade, isto é, da curiosidade, da paixão, que, por sua vez, são a mola da pesquisa filosófica ou científica. A afetividade pode asfixiar o conhecimento, mas pode também fortalecê-lo. Há estreita relação entre inteligência e afetividade: a faculdade de raciocinar pode ser diminuída, ou mesmo destruída, pelo déficit de emoção; o enfraquecimento da capacidade de reagir emocionalmente pode mesmo estar na raiz de comportamentos irracionais. Portanto, não há um estágio superior da razão dominante da emoção, mas um eixo *intelecto* ↔ *afeto* e, de certa maneira, a capacidade de emoções é indispensável ao estabelecimento de comportamentos racionais”. MORIN, Edgar, 2000, pp. 20-21.

²³⁵ TILLICH, Paul, 2005, p. 114.

pode tocar o real²³⁶. Sendo assim, em muitos modelos de conhecimento há vários caminhos para se encontrar a verdade, mas nem todas as realidades podem ser verificadas pelo método experimental, repetível, empírico²³⁷.

Nas questões relacionadas à vida, por exemplo, o método experimental deve ser substituído pelo experiencial que é capaz abarcar a totalidade de um processo vital sem a obrigação de se deter em elementos calculáveis que só a verificação experimental pode fazer²³⁸. “Esta verificação de caráter não-experimental é mais fiel à vida, embora menos exata e definida, e constitui de longe a maior parte de toda a verificação cognitiva”²³⁹. Grande parte dos atos cognitivos humanos é de teor experiencial, fruto de experiências cotidianas, mais do que um processo separado do seu ambiente natural, que pode ser repetido, muitas vezes, em condições apropriadas. No entanto, como afirma Paul Tillich, em muitos casos as verificações experimentais e experienciais atuam juntas, mas em outros casos o elemento experimental não é levado em conta²⁴⁰. Trata-se de dois tipos de conhecimento, o receptivo que implica o elemento emocional que pressupõe a intimidade, e o da distância, do conhecimento controlador.

No conhecimento técnico, o experimento pode ser controlado e repetido muitas vezes, na segurança, de um laboratório separado da vida, o que gera a segurança de uma verificação eficaz²⁴¹. No entanto, no conhecimento receptivo é impossível repetir as experiências, controlá-las, pois é no processo da vida que cabe o teste. Este teste, todavia, é indefinido e implica um elemento de risco. Na relação entre fé e revelação, é preciso assumir o risco da fé. Para o teólogo da cultura, a fé só pode ser tratada como certeza na medida em que ela se baseia na experiência do sagrado, mas ao mesmo tempo ela se situa no campo das incertezas, uma vez que o infinito, para o qual ela está orientada, é

²³⁶ POPPER, Karl. **A lógica da Pesquisa Científica**. 6 ed. São Paulo: Cultrix, 2000, pp. 33-34.

²³⁷ Cf. TILLICH, Paul, 2005, p. 115.

²³⁸ Cf. **Ibid.**

²³⁹ **Ibid.**

²⁴⁰ Cf. **Ibid.**

²⁴¹ No mundo das coisas, no qual prevalece a relação EU-ISSO conhecimento controlador encontra seu lugar por excelência, mas na relação EU-TU não pode existir o controle, pois não nenhuma objeto que possa ser controlado, somente um tu que entra relação comigo. “Aquele que diz TU não tem coisa alguma por objeto. Pois, onde há uma coisa há também outra coisa; cada ISSO é limitado por outro ISSO; o ISSO só existe na medida em que é limitado por outro ISSO. Na medida em que profere o TU, coisa alguma existe. O TU não se confina a nada. Quem diz TU não possui coisa alguma, não possui nada. Ele permanece em relação.” BUBER, Martin, 1977, p. 5.

experimentado por um ser finito²⁴². A dimensão receptiva do conhecimento traz para a teologia o sentido de experiência. Na experiência nos aproximamos da certeza existencial do conhecimento das realidades espirituais, sem, contudo abrir mão do elemento crítico, que o distanciamento exige.

3.2.

A relevância da experiência humana para a revelação

A revelação só é revelação para quem dela participa, ou seja, através da experiência. Pois a revelação não é algo objetivo, “algo que nos confronta, fora de nós mesmos... mas um processo, um evento... [pois] a realidade da revelação culmina no ‘sujeito’ que a recebe”²⁴³, afirma Emil Brunner, teólogo neo-ortodoxo. A revelação, neste sentido, deixa de ser um corpo de verdades que caem prontas do céu, como um “ditado”²⁴⁴, e se torna uma realidade existencial. Sendo assim, a categoria de experiência torna-se fundamental para se entender o significado da revelação. “A questão da experiência tem sido uma questão central onde quer que se discuta a natureza do método da teologia”²⁴⁵. No entanto, a experiência não é uma fonte de onde procedem os conteúdos da teologia, mas é um meio através dos quais eles são existencialmente recebidos²⁴⁶. Com o objetivo de aprofundar no tema da experiência e suas contribuições para a teologia, a pesquisa se deterá brevemente nas considerações do teólogo fundamental Gerald O’Collins.

Para Gerald O’Collins, há uma dimensão religiosa em toda experiência humana. Eis, então, as afirmações de Gerald O’ Collins para examinar três aspectos importantes: o sujeito, a própria experiência, e as conseqüências. a) o sujeito – A experiência envolve um contato direto e imediato. Ninguém pode fazer essa experiência por nós. As experiências revelam o que nossa vida é, nós somos e seremos o que experimentamos. Uma experiência genuína modifica a

²⁴² TILLICH, Paul, 2002, p. 15.

²⁴³ BRUNNER, Emil. **Dogmática Vol 1 – Doutrina Cristã de Deus**. São Paulo: Editora Cristã Novo Século, 2004, pp. 35-36.

²⁴⁴ Sobre a reflexão do entendimento da revelação com um “ditado” ver Andrés Torres Queiruga em **Repensar a Revelação – A Revelação Divina na Realização Humana**. São Paulo: paulinas, 2010, pp. 38-45. Para Tillich, entender a palavra como meio da revelação, não é entendê-la como informações sobre uma verdade que até agora permaneceu oculta. “Se fosse assim, se a revelação fosse informação, não seria necessária qualquer transparência da linguagem.” TILLICH, Paul, 2005, p. 136.

²⁴⁵ TILLICH, Paul, 2002, p. 56.

²⁴⁶ Cf. **Ibid.**, p. 5

existência inteira de uma pessoa. A experiência não tem somente um caráter individual, mas implica também, uma dimensão comunitária. b) a própria experiência - Toda experiência tem um significado e sempre leva a uma nova direção. A experiência é sempre concreta, não existem experiências “em geral”. Ela sugere algo novo, inesperado. As experiências podem ser classificadas como positivas, negativas ou ambíguas. c) As conseqüências - São quatro as conseqüências da experiência: discernimento, interpretação, expressão e memória.

Na experiência sabemos que estamos experimentando algo. Mas essa intencionalidade (Edmund Husserl) precisa de uma interpretação (Paul Ricoeur). Não existe uma experiência puramente “objetiva”, neutra e não-interpretada. Não se pode vivenciar uma experiência sem que de algum modo ela seja conceitualizada, exteriorizada e expressa pela linguagem ou por outro modo qualquer. As experiências continuam a viver em nossa memória²⁴⁷. Sobre a experiência religiosa, como já foi dito, há em toda experiência humana uma experiência religiosa. Para Gerald O’Collins, entretanto, é necessário fazer uma distinção entre as experiências conscientes que denotam a experiência da revelação e da salvação histórica, das outras experiências que não são nomeadas²⁴⁸. “A dimensão religiosa é um fator a mais em toda a nossa experiência, um dado primordial em todo atuar, reagir, conhecer, querer, sentir e simbolizar”²⁴⁹. Sendo assim é necessário se deter sobre os fundamentos epistemológicos da experiência e o seu significado para a revelação. Se em toda experiência ou atividade humana há um fundamento último, se torna imperativo dar atenção à fenomenologia de Edmund Husserl.

3.2.1. Fundamentos para entender a experiência do conhecimento

Na teologia de P. Tillich existem pressupostos importantes que se assentam na fenomenologia²⁵⁰ de Edmund Husserl²⁵¹. Porém, antes, de falar de

²⁴⁷ Cf. O’COLLINS, Gerald, 1991, pp. 47-65.

²⁴⁸ Cf. **Ibid.**, p. 65.

²⁴⁹ **Ibid.**

²⁵⁰ Fenomenologia (do grego *phainesthai*, aquilo que se apresenta ou que se mostra)

²⁵¹ Para Edmund Husserl, “assim como Descartes, Hume e Kant revolucionaram a Modernidade através de suas respectivas contribuições para o racionalismo, o empirismo e o

E. Husserl vale a pena observar algumas afirmações do teólogo católico Karl Rahner que ajudarão na compreensão deste problema, depois voltaremos a Paul Tillich.

Para falar de experiência, o teólogo K. Rahner propõe lançar luzes sobre alguns problemas epistemológicos fundamentais. A questão de K. Rahner é sobre o sujeito, uma concepção que foge do idealismo exagerado do *Cogito* Cartesiano, que ao tentar justificar a existência do mundo parte de uma atitude fundamental centralizada no *eu penso*²⁵². Segundo K. Rahner, o conhecimento se distancia do idealismo e também de um realismo ingênuo que é criticado por ele. “Frequentemente imaginamos a natureza do conhecimento segundo o modelo do quadro-negro, sobre o qual se inscreve um objeto, surgindo este como que vindo de fora e aparecendo sobre o quadro”²⁵³. Neste modelo de conhecimento entende-se a realidade como se fosse uma cópia, pois pressupõe um conceito de “verdade como a correspondência de uma proposição com o objeto”²⁵⁴. Neste sentido, o que é conhecido aparece como algo que vem de fora (heterônomo), segundo uma lei própria, que se impõe de modo receptivo ao conhecimento humano, sem nenhuma intermediação do sujeito, que é apenas como uma página em branco. Para K. Rahner, o conhecimento é uma realidade muito mais complexa. Na fenomenologia, a correlação entre o sujeito e o objeto impede um subjetivismo e também um objetivismo. Karl Rahner faz um resumo da fenomenologia de Edmund Husserl. Nas palavras do teólogo:

Pelo menos o conhecimento intelectual de um sujeito pessoal não é de tal sorte que objeto se apresenta vindo de fora e é assim ‘possuído’ como conhecido. Trata-se, antes de conhecimento em que o sujeito que conhece possui no conhecimento tanto a si mesmo como seu conhecimento. Isso não ocorre somente quando o sujeito em ato segundo posterior reflete sobre estar presente a si mesmo do sujeito no seu conhecimento, ou seja, quando ele reflete sobre o fato de que ele conheceu algo em primeiro ato e depois faz deste primeiro ato de conhecimento objeto de seu conhecimento. Ter conhecimento como tal,

idealismo, Husserl contribuiu de maneira decisiva para uma nova leitura dos problemas filosóficos da ontologia, da subjetividade e da linguagem, pela sua nova concepção de como devemos abordar o problema do conhecimento, através de uma incansável investigação sobre o significado de fenômenos visados pela consciência enquanto fluxo temporal de experiências vividas ou vivências (Erlebnisse).” OLIVEIRA, Nythamar de. “Husserl”. In: PECORARO, Rossano (org). **Os filósofos- Clássicos da Filosofia. Vol II.** De Kant a Popper. Petrópolis: Vozes, Rio de Janeiro: Editora Puc Rio, 2008, pp. 231-253.

²⁵² Cf. ANDRADE, Ricardo Jardim. “A era da representação ou o sentido do mundo moderno segundo Heidegger”; In. **Revista da Sociedade de Estudos e atividades filosóficas seção Rio de Janeiro.** N° 8, 2009. Coedição UAPÊ, pp. 66-77.

²⁵³ RAHNER, Karl, 2004, p. 29.

²⁵⁴ **Ibid.**

enquanto distinto de seu objeto objetivado, e autoposse no conhecimento de si mesmo constituem características de todo conhecimento. No conhecimento não somente se sabe algo, mas também é sabido conjuntamente o próprio saber do sujeito que conhece. (...) O arco de tensão entre os dois pólos, 'sujeito' e 'objeto', não se pode superar nem sequer quando o sujeito toma a si mesmo como seu próprio objeto²⁵⁵.

Nos dois pólos do sujeito e do objeto existe uma correlação que não pode ser dissolvida de modo algum. No sujeito que pensa, conhece e é conhecido, e do objeto que é também conhecido. Esse argumento está próximo do que Paul Tillich chama de seu método da correlação, desenvolvido no início de sua teologia sistemática, que foi explicado no primeiro capítulo, mas que será retomado aqui²⁵⁶. Na fenomenologia, afirma P. Tillich, tenta-se chegar ao significado do mundo deixando de lado a realidade à qual se refere. Esta atitude corresponde à *epoché*²⁵⁷, que significa a “suspensão dos juízos, dos pressupostos”²⁵⁸. Para E. Husserl o que interessa é como as coisas aparecem, ou seja, os fenômenos. O lema do método fenomenológico é voltar “às próprias coisas” e por isso a fenomenologia é considerada como um “método de

²⁵⁵ RAHNER, Karl, 2004, pp. 29-31

²⁵⁶ O método da correlação pressupõe que “os conteúdos da fé cristã através de perguntas existenciais e de respostas teológicas em interdependência mútua. O termo ‘correlação’ pode ser usado de três maneiras. Ele pode designar a correspondência de diferentes séries de dados, como em registros estatísticos. Pode designar a interdependência lógica de conceitos, como relações polares, e pode designar a interdependência real de coisas ou eventos em conjuntos estruturais. Se este termo é usado na teologia, todos os três sentidos têm aplicações importantes. Há uma correlação no sentido de correspondência entre símbolos religiosos e aquilo que é simbolizado por eles. Há uma correlação no sentido lógico entre os conceitos que denotam o humano e aqueles que denotam o divino. E há uma correlação no sentido fatural entre a preocupação última do ser humano e aquilo pelo que ele se preocupa de forma última. O primeiro sentido de correlação se refere ao problema central do conhecimento religioso. O segundo sentido de correlação determina as afirmações sobre Deus e o mundo; por exemplo, a correlação do infinito e do finito. O terceiro sentido de correlação qualifica a relação divino-humana dentro da experiência religiosa. O terceiro uso do pensamento correlativo na teologia provocou o protesto de teólogos como Karl Barth, porque temem que qualquer relação divino-humana torne Deus parcialmente dependente do ser humano. Mas embora Deus, em sua natureza abismal, de forma alguma dependa do ser humano, Deus em sua automanifestação ao ser humano é dependente da forma em que o ser humano recebe sua manifestação”. TILLICH, Paul, 2005, p. 75.

²⁵⁷ Para E. Husserl existe uma “inibição universal de todas as tomadas de posição frente ao mundo objectivo, à qual damos o nome de epoché fenomenológica, torna-se justamente o meio metódico pelo qual me apreendo puramente como aquele eu e aquela vida da consciência na qual e para a qual todo o mundo objectivo é para mim, e é tal como para mim é. Tudo o que é mundano, todo o ser espaço-temporal é para mim em virtude de o experimentar, perceber, recordar, de algum modo o pensar, julgar, valorar, desejar”. HUSSERL, Edmund. **Conferências de Paris**. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 6. Em outras palavras: “(...) a epoché nada modifica quanto ao mundano, que a experiência é experiência dele e, por conseguinte, a respectiva consciência é também consciência dele. (...) A percepção da casa, mesmo quando suspendo a actividade da crença perceptiva, é, tomada tal como a vivo, percepção desta e justamente desta casa que aparece assim e assado (...)”. HUSSERL, Edmund, 1992, p. 11

²⁵⁸ ROCHA, Alessandro, p. 136.

evidenciação”²⁵⁹. Na fenomenologia os pressupostos anteriores, ou seja, os preconceitos são suspensos para que a coisa apareça tal como ela é em si mesma. Não se trata, como em Descartes, de duvidar da existência do mundo (dúvida metódica)²⁶⁰, mas da suspensão do juízo. Como conseqüência da epoché, o mundo é reduzido a consciência²⁶¹. Nas palavras do próprio E. Husserl:

Todas as distinções que estabeleço entre a experiência autêntica e a enganadora, entre o ser e a sua aparência, realizam-se na própria esfera da minha consciência, assim como, num grau superior, distingo entre o pensamento evidente e não evidente, entre o necessário a priori e o absurdo, entre o empiricamente verdadeiro ou falso. Ser real de maneira evidente, ser necessário para o pensamento, ser absurdo, ser possível para o pensamento, ser provável, etc. São apenas caracteres que aparecem no campo da minha consciência do objeto intencional em questão. Qualquer prova e qualquer justificação da verdade e do ser completam-se inteiramente em mim, e o resultado é um caráter do *cogitatum* do meu *cogito*²⁶².

Uma maneira de exemplificar essa ideia é pensar que na consciência um objeto pode apresentar-se de muitas maneiras, ou seja, muitas percepções que sempre serão percebidas por um determinado ponto de vista, de um lugar, por um modo de olhar, que muda, quando muda a posição do objeto ou do sujeito. Sendo assim, de modo algum o conhecimento pode ser esgotado, pois uma coisa nunca terá todos os seus ângulos esgotados e explorados²⁶³. A realidade

²⁵⁹ ROCHA, Alessandro, p. 136

²⁶⁰ Cf. DESCARTES, René, 2009, pp. 57-72.

²⁶¹ Para se entender o método de E. Husserl é importante notar que na percepção fenomenológica, o mundo é apreendido pelos juízos mediatos (percepção empírica) que se fundamentam nos juízos imediatos (intuição, sem mediação dos sentidos). Os juízos mediatos acontecem na mediação da realidade concreta e os juízos imediatos acontecem a partir dos conceitos, do universal. Sendo assim, a evidência seria a consciência do preenchimento (percepção empírica) da significação vazia (universal) que é a doação originária do objeto intuitivamente na consciência. Edmund Husserl afirma que todo estado de consciência em geral é, em si mesmo, consciência de alguma coisa, qualquer que seja a existência real deste objeto.²⁶¹ No fundo, na redução da epoché, não muda nada no mundo, pois tudo permanece como está, já que as coisas aparecem como fenômenos. Não se trata de discutir se elas existem ou não, mas como elas aparecem na consciência.

²⁶² HUSSERL, Edmund, 2001, p. 98.

²⁶³ Nythamar de Oliveira contribui nesse debate nos ajudando a compreender um pouco mais, do método de Edmund Husserl: “(...) Husserl buscava uma terceira via entre o subjetivismo e o objetivismo, de forma a evitar tanto o logicismo dos racionalistas quanto o psicologismo dos empiristas. Embora ele rejeite o subjetivismo cartesiano, Husserl reconhece a sua dívida para com a guinada transcendental: as *cogitationes* inerentes ao próprio exercício de pensar (*cogitare*) a minha relação ao objeto de meu pensamento são um ponto de partida decisivo para as meditações cartesianas. Aqui se encontram a chave cartesiana para a *mathesis universalis* de todo conhecimento possível, o ponto arquimediano de toda investigação e o prelúdio a toda antropologia filosófica. Por outro lado, é mister questionar também o empirismo por uma arqueologia da coisa intuída, de forma a desvelar as origens de uma constituição

do conhecimento, então, nunca será absoluta, mesmo que seja sempre uma possibilidade. Para E. Husserl, que segundo ele, medita de acordo com o modelo cartesiano, pode extrair do *eu* transcendental um ponto de vista filosófico. Neste ponto de vista, orientador de sua epistemologia, o ser do *eu* transcendental, ou seja, o sujeito epistemológico, não o eu empírico do *ego*, precede qualquer existência²⁶⁴. Se dissermos, então, que esse *eu* percebe o mundo, ele está *interessado nele* e acontece assim, uma “atitude fenomenologicamente modificada, *um desdobramento do eu*”²⁶⁵. Aparece um eu aparentemente desinteressado no mundo, um ingênuo espectador e outro *eu* fenomenológico, o *eu* transcendental portador do estado intencional, ou seja, a consciência *de* alguma coisa²⁶⁶. Na intencionalidade, cada estado da consciência possui um “horizonte” que varia de acordo com a mudança de outras conexões e estados da consciência. “É um *horizonte intencional*, cuja característica é remover as potencialidades da consciência que pertencem a esse mesmo horizonte”²⁶⁷. Sendo assim, ele afirma, “em toda percepção exterior, os lados do objeto que são ‘realmente percebidos’ remetem aos que ainda não o são e que somente são antecipados na expectativa de maneira não intuitiva como aspectos ‘que estão por vir na percepção’”²⁶⁸. No ir e vir de novas conexões, a partir do mesmo horizonte, em cada nova percepção assume um novo sentido²⁶⁹.

Para o filósofo francês P. Ricoeur, a filosofia transcendental de E. Husserl é uma filosofia do “sentido”. Sua conceituação de sentido é a mais ampla possível. Segundo ele, é “para lá de toda estreiteza intelectualista: sentido percebido, sentido imaginado, sentido querido, sentido experimentado afetivamente, sentido julgado e dito, sentido lógico”²⁷⁰. Sendo assim, o sentido

transcendental. Husserl revisita o desafio humeano [Hume] e provocou o idealismo transcendental de Kant, reformulando o problema do ceticismo e a ameaça constante do psicologismo, mas sem contentar-se com uma ruptura noumênica que nos separa da “coisa-em-si”. Para Husserl, ao contrário, devemos pela fenomenologia retornar às coisas mesmas (*zurück zu den Sachen selbst*), não mais concebidas como fatos, *sense data* ou matéria bruta dos sentidos, mas pela dação do sentido (*Sinngebung*) na própria correlação entre a consciência e o ser do fenômeno”. OLIVEIRA, Nythamar de. “**Husserl**”, 2008, p. 234.

²⁶⁴ Cf. HUSSERL, Edmund, 2001, p. 45.

²⁶⁵ **Ibid.**, p. 53.

²⁶⁶ Cf. **Ibid.**, Segunda Meditação.

²⁶⁷ **Ibid.**, p. 62.

²⁶⁸ **Ibid.**

²⁶⁹ Cf. **Ibid.**

²⁷⁰ RICOEUR, Paul. **Na Escola da Fenomenologia**. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 184.

do mundo que a parece aqui é o sentido do mundo *em mim*, “o sentido inerente à minha existência e, em última análise o sentido da minha vida”²⁷¹. Nessa filosofia, um mesmo objeto orientado por estruturas típicas da intencionalidade pode ter o seu conteúdo preenchido na consciência. Ou seja, aquilo que não foi realmente percebido por estruturas que correspondem à própria percepção: a memória, a lembrança, a designação simbólica, os afetos, etc²⁷². Neste sentido, o mundo é sempre o que ele é em si mesmo, porém nunca sozinho, pois somado às percepções das coisas, acrescentam-se outras percepções intencionais. Sendo assim, a *epoché* é a saída do gênio de E. Husserl para fugir de um objetivismo, sem cair no idealismo:

É preciso entender isso da seguinte maneira. Na qualidade de *ego*, encontro-me num mundo ambiente que “existe para mim” de maneira contínua. Nesse mundo encontram-se objetos como “existentes para mim”, sobretudo os que já me são conhecidos em suas articulações permanentes e aqueles cujo conhecimento é apenas antecipado. Os objetos que existem no primeiro sentido existem para mim graças a uma aquisição original, ou seja, a uma percepção original e à explicação em intuições particulares daquilo que até então nunca foi percebido. Dessa forma, o objeto constitui-se em minha atividade sintética sob a forma explícita “de objeto idêntico de suas propriedades múltiplas”; ele se constitui, portanto, como idêntico a si mesmo, determinando-se em suas propriedades múltiplas. Essa atividade, pela qual coloco e explico a existência, cria um *habitus* no meu *eu*, e por meio desse *habitus* o objeto em questão me pertence de forma permanente, como objeto de suas determinações. Tais aquisições permanentes constituem o meu meio familiar, como horizontes de objetos ainda desconhecidos, ou seja, dos que devo adquirir, mas que já antecipo em sua estrutura formal de objetos²⁷³.

Na fenomenologia de E. Husserl o fundamento do conhecimento acontece na consciência. Sendo assim, ele também é compreendido como um filósofo do cogito. O cogito cartesiano é explicado por Ricardo Jardim Andrade em seu artigo a *Era da representação*. Segundo R. Jardim Andrade na metafísica de Descartes, de acordo com a crítica de M. Heidegger, a única certeza que existe é a simultaneidade entre o que é representado (o objeto) e aquele que representa (o sujeito). “Fora da certeza da representação, fora da correlação sujeito/objeto, fora da bitola do cogito não há salvação”²⁷⁴. Nesta direção o conhecimento não aparece como uma certeza objetivante fora do sujeito, mas existe uma determinação do sujeito sobre o objeto. Para E. Husserl

²⁷¹ RICOEUR, Paul, 2009, p. 184.

²⁷² Cf. HUSSERL, Edmund, 2001, p. 68.

²⁷³ *Ibid.*, p. 84.

²⁷⁴ ANDRADE, Ricardo Jardim, 2009, p. 72.

a certeza do mundo não é uma realidade apodíctica como é a realidade do *eu*²⁷⁵. Na *epoché* o mundo objetivo, segundo E. Husserl, não nos coloca diante do nada. Em outras palavras:

A percepção externa (que certamente não é apodíctica) é, sem dúvida, uma experiência do objeto em si – o próprio objeto está ali [diante de mim] -, mas, nessa presença, o objeto possui, para o sujeito que percebe, um conjunto aberto e infinito de possibilidades indeterminadas que não são, elas próprias, atualmente percebidas²⁷⁶.

Na fenomenologia husserliana o mundo não é, então, uma realidade objetiva independente do sujeito e nem é determinado por ele. Como se sua existência dependesse apenas da evidência apodíctica do eu como no cogito cartesiano²⁷⁷. O método de E. Husserl pressupõe uma correlação entre o sujeito e o mundo, numa tentativa de escapar do subjetivismo e do objetivismo, como afirmou Nythamar de Oliveira, em nota. É neste aspecto da reflexão de E. Husserl que se insere o método da correlação de Paul Tillich, no qual aparece uma clara influência husserliana. Para o teólogo, Deus constitui uma realidade abismal e de forma alguma depende do ser humano²⁷⁸. Ele não pode ser objeto do conhecimento humano dentro da relação sujeito-objeto do modelo cartesiano. Deus não pode ser plenamente conhecido pela razão humana como ser (ente) existente ou não.

No entanto, no método da correlação, há uma interdependência mútua entre ‘Deus para nós’ e ‘nós para Deus’²⁷⁹, pois “Deus em sua automanifestação ao ser humano é dependente da forma em que o ser humano recebe sua manifestação”²⁸⁰. Mas não se trata de uma realidade psicológica, como defendia Feuerbach²⁸¹, como explica A. Rocha. Neste sentido, a experiência religiosa não está firmada em certezas psicológicas e nem muito menos em realidades objetivas. Sua legitimidade se encontra na fé. Não se trata de psicologismos. Para o teólogo da cultura, quem penetra na esfera da fé está pisando no “Santíssimo da vida”. Pois, a fé como estar possuído por aquilo que

²⁷⁵ Cf. HUSSERL, Edmund, 2001, p. 34.

²⁷⁶ **Ibid.**, p. 40.

²⁷⁷ Cf. **Ibid.**, p. 36.

²⁷⁸ Cf. TILLICH, Paul, 2005, p. 75.

²⁷⁹ Cf. **Ibid.**

²⁸⁰ **Ibid.**

²⁸¹ “Deus é a mais alta subjetividade do homem, abstraída de si mesmo.” (Trecho de “A Essência do Cristianismo” de L. Feuerbach).

nos toca incondicionalmente, “é um ato da pessoa como um todo. Ela se realiza no centro da vida pessoal e todos os elementos desta dela participam. Fé é o ato mais íntimo e global do espírito humano”²⁸². O conhecimento de Deus, ou seja, a dimensão da fé não é uma realidade fora do mundo. E como realidade inerente ao ser humano, ela se dá na história no contexto do conhecimento humano. A contribuição de Edmund Husserl ao conhecimento humano acontece como uma saída para escapar do subjetivismo e do objetivismo. Na experiência religiosa o mesmo deve acontecer. O conhecimento de Deus não tem nada a ver com o conhecimento controlador frio, objetivo, mas com uma certeza existencial que brota da fé. Mas também não tem a ver com o controle do objeto pelo sujeito, como acontece no *cogito cartesiano*. Deus não pode ser objeto do conhecimento humano. O conhecimento de Deus não pode ser controlado nem controlar ninguém. Na ordem do sagrado impera a gratuidade.

3.3. Uma perspectiva existencial da revelação

Pensar a revelação desde um ponto de vista existencial é crer que a mesma não é um ditado divino ou uma informação sobre assuntos que dizem respeito a Deus e que deveriam ser apreendidos somente pelo conhecimento puramente intelectual. Vista dessa maneira, a revelação perde o seu caráter objetivo separado da dimensão humana e se encarna na realidade. Ela deixa de ser um punhado de asserções acerca de Deus que caem prontas do céu, de cima, esmagando e anulando a subjetividade humana. Se no método da correlação, há segundo Paul Tillich, a correlação de “nós para Deus” e de “Deus para nós”, nas afirmações do teólogo aparecem a dimensão divina e humana em modos correlatos. A revelação vista por um ângulo que inclua na história a relação entre Deus e o ser humano acarreta o tema da subjetividade, que de acordo com o teólogo jesuíta João Batista Libânio, traz em seu interior a relevância da experiência existencial.

Nesta direção, a compreensão da realidade é relegada ao âmbito da decisão e da responsabilidade em polaridade com a liberdade e o destino,

²⁸² TILLICH, Paul, 2002, p. 7.

estabelecendo assim um círculo hermenêutico²⁸³. “Dentro de sua experiência, o homem compreende a realidade, e a compreensão da realidade, por sua vez, amplia-lhe a compreensão da experiência. A experiência é o limite do conhecimento”²⁸⁴. Sendo assim, é dentro dos limites da experiência humana que o ser humano recebe e interpreta a revelação²⁸⁵. “A revelação é, na verdade, sob o aspecto do conhecimento, uma interpretação, marcada pelas condições históricas, pelas experiências daquele que crê”²⁸⁶. A dimensão da história é tematizada pela teologia cristã a partir da influência do existencialismo. A questão do tempo em relação aos problemas da existência foi tematizada por Martin Heidegger em *Ser e Tempo*²⁸⁷. Como filósofo e teólogo existencialista, a revelação em Paul Tillich²⁸⁸ é pensada como algo que

²⁸³ Cf. LIBÂNIO, João Batista. **Teologia da revelação a partir da modernidade**. São Paulo. Loyola, 1992, p. 165.

²⁸⁴ **Ibid.**

²⁸⁵ Cf. **Ibid.**, p. 167.

²⁸⁶ **Ibid.**, p. 166.

²⁸⁷ A filosofia de Heidegger reorienta o pensamento metafísico que pensava o ser de um ponto vista da estabilidade, do eterno presente, explica o professor Ricardo Jardim. Na metafísica, o inteligível podia ser controlado e dominado pela razão e tudo o que dizia respeito a experiência sensível, as relações sociais e a história, era secundário. ANDRADE, Ricardo Jardim. “A Cultura: O homem como ser no mundo, In.: HÜHNE, Leda Miranda (Org). **Fazer Filosofia**. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1994, p 39. Sobre o ser humano e como ele se constrói na história como abertura ao mistério afirma o professor: “O homem é continuamente provocado pelo ser em seu mistério e estranheza. Ao responder a este apelo, assume sua subjetividade e cria um mundo, isto é, arranjo de entes. Porque se abre ao mistério, pode impor-se à realidade; porque é medido pelo ser, pode medir o ser. O homem, portanto, não é uma coisa acabada, mas um sujeito que se autoconstrói permanentemente na história, significando e resignificando a realidade a partir de um sistema de referencia ou de um mundo, sempre provisório, incompleto e mutável. A realidade jamais aparece ao homem em si mesma. Mas na moldura ou no cenário de um mundo. Cada mundo é uma interpretação da realidade. Cada época um modo de o se diferenciar-se. Transformando-se o mundo, transforma-se também a realidade; mudando-se época, é uma outra diferença do ser que se manifesta. No dizer de Heidegger, ‘o tempo é o horizonte de toda e qualquer compreensão do ser’, ‘o tempo é o sentido do ser’”. ANDRADE, Ricardo Jardim, 1994, p. 36.

²⁸⁸ “Em 1924-25 ele foi professor em Marburg ao lado do jovem Heidegger que preparava seu monumental livro “*Ser e Tempo*”, publicado em 1927. Tillich conhecia a tese central de Heidegger que era a da radical temporalidade da existência que nós somos. Em 1926, P. Tillich sucedeu, na cátedra de filosofia em Frankfurt, o jovem professor Max Scheller, um excelente fenomenólogo da escola de Husserl e Heidegger. Tillich foi expulso da cátedra pelas forças nazistas pelo motivo de ter pedido o afastamento dos alunos que perseguiam judeus e socialistas. P. Tillich orgulhava-se de ter sido afastado de suas pesquisas pelo partido nazista. Paul Tillich é, portanto um filósofo da existência cotidiana, ligado à corrente fenomenológica. Além disto, Tillich é teólogo cristão para quem a transcendência é fundamental para ser homem de fé. Portanto, como filósofo e teólogo trata da questão do ser. Mas não do ser abstrato da filosofia e teologia medievais para as quais o ser era o mais geral dos conceitos, indefinível por estar acima de todo gênero e diferença específica. Paul Tillich também não trata do ser heideggeriano que é imanente, temporal que se revela e se vela em cada ente. Pelo contrário, o ser de Tillich tem nome e existência própria, realidade última que nos concerne e nos interpela, Deus pessoal”. PEGORARO, Olimto. “**Paul Tillich e o existencialismo**”. *Correlatio* n. 5. (junho de 2004).

se dá na realidade concreta, na experiência humana e através da história humana. Para P. Tillich não se trata de conceber a revelação apenas como algo que acontece na história humana, mas sim de pensá-la através da história humana, no tempo. A dimensão histórica é uma realidade inerente ao ser humano como entende João Batista Libânio:

A filosofia da existência (Jaspers, Heidegger) tem o mérito de salientar a historicidade como dimensão, determinação fundamental do homem em oposição à sua condição de natureza (*Natürlichkeit*). A historicidade determina o homem mais profundamente que o ser-natural. A própria história, como acontecimento, deve ser entendida a partir da historicidade do homem. Só existe história como acontecimento porque e enquanto historicidade é uma determinação fundamental da existência humana²⁸⁹.

A revelação passa assim a ser compreendida no interior das condições em que ela foi escrita e também nas condições históricas onde ela é interpretada²⁹⁰. Neste sentido a revelação deixa de ter um caráter objetivo, fora da correlação com o ser humano, e passa a ter um caráter essencialmente hermenêutico. Numa interpretação mais existencialista, o caráter objetivo e pronto da revelação, é substituído pela categoria de experiência. A categoria de experiência é abordada por P. Tillich dentro de uma perspectiva crítica do método fenomenológico de Husserl²⁹¹, como já foi dito, mas é importante ressaltar.

²⁸⁹ LIBÂNIO. João Batista, 1992, p. 290.

²⁹⁰ Cf. **Ibid.**, p 285.

²⁹¹ O método fenomenológico ressalta P. Tillich tem seu mérito por ser capaz de evidenciar de modo convincente uma realidade a qualquer pessoa que deseja olhar na mesma direção. “A fenomenologia é uma forma de considerar os fenômenos tal como ‘se apresentam’, sem a interferência de preconceitos e explicações negativas ou positivas.” Para se olhar na mesma direção e considerar uma realidade evidente, o método de Husserl, se utiliza de um exemplo que ganha através dele um sentido universal. Paul Tillich questiona, então, qual o critério para se eleger um exemplo, pergunta que segundo, ele, fica sem resposta e por isso, ele propõe, falar da revelação, através de uma “fenomenologia crítica”. Para ele a decisão de um exemplo é fundamental em relação a revelação, pois não pode ser qualquer exemplo, como uma espécie no reino da natureza. “Mas a vida espiritual cria mais do que exemplares; ela cria corporificações únicas de algo universal.” Neste sentido, a escolha de um exemplo que demonstre o significado do conceito de revelação é de fundamental importância. “Esta decisão é crítica na forma e existencial na matéria. Realmente, ela depende de uma revelação que foi recebida e considerada como final e que é crítica com respeito a outras revelações.” Sem dúvida, na busca do significado da revelação utiliza-se o método fenomenológico, mas uma “fenomenologia crítica”, pois une um elemento intuitivo-descritivo com outro existencial-crítico. “O elemento existencial-crítico é o critério segundo o qual se seleciona o exemplo; o elemento intuitivo-descritivo é a técnica mediante a qual se descreve o sentido que é manifesto no exemplo.” Esses dois elementos podem caminhar juntos, através da escolha de exemplos de “absoluta concretude e absoluta universalidade.” Embora Paul Tillich reconheça que em quase toda religião exista uma reivindicação de conter uma revelação, o elemento existencial, no seu método, fica claro com a escolha da revelação cristã em Jesus Cristo. Como teólogo cristão,

Segundo a teóloga Maria Clara Luchetti Bingemer, para falar de Deus, por uma perspectiva cristã, só pode ser possível se for a partir de uma experiência. “Uma experiência (...) porque é divina, é profundamente humana, desde o momento em que, na plenitude dos tempos, a fé cristã proclama que o próprio Deus se fez carne, se fez humanidade, Verbo encarnado, em Jesus Cristo”²⁹². Para ela, experimentar Deus não é ver nada, não é perceber coisa alguma, pois não há nenhum objeto a ser percebido, nenhuma coisa em particular para ser conhecida, o que há é um experiência de caráter universal que se dá quando experimentamos, tocamos, ouvimos, vemos e sentimos Deus em nossas experiências concretas no cotidiano²⁹³.

De acordo com Maria Clara Bingemer, o cristianismo perdeu a possibilidade de falar das experiências humanas tendo Deus no fundo de cada uma delas. Isso se deu por um divórcio entre a prática da fé e as experiências significativas que moldam o ser humano no mais profundo²⁹⁴. Esse divórcio, fruto da crítica a religião realizada pelo iluminismo é alvo de teólogos que pretendem dialogar com a cultura de sua época, como Karl Rahner e Paul Tillich, entre outros. Para M. C. Bingemer, as experiências humanas geradoras de sentido, “não encontram mais analogia na experiência cristã, seja no campo pessoal, seja no comunitário e no eclesial deixam de ser realizadoras, salvadoras”²⁹⁵. Sendo assim, não existe revelação em geral, não existe experiência de Deus em geral, pois uma experiência para ser essencialmente cristã precisa ser tematizada, numa correlação entre Deus e o ser humano. Uma experiência que se dá *enquanto mistério*. “Mistério revelado, certamente, mistério amoroso que se aproxima e se acerca salvadoramente. Mas nem por isso menos mistério”²⁹⁶, assegura Maria Clara. A seguir a pesquisa buscará a compreensão de revelação para Paul Tillich e a sua relação com o mistério.

esse elemento existencial não pode ser relegado ao segundo plano. O elemento-crítico evidencia-se na descrição do significado da revelação e nos critérios para afirmar Jesus Cristo, como a revelação final A teologia, então, segundo Tillich, deve usar a fenomenologia crítica para obter uma descrição normativa dos seus significados espirituais e para tratar de seus conceitos básicos. TILLICH, Paul, 2005, p 119-120.

²⁹² BINGEMER, Maria Clara L. **Alteridade e Vulnerabilidade – Experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise**. São Paulo: Loyola, 1993, pp. 60-61.

²⁹³ Cf. **Ibid.**, p. 61.

²⁹⁴ Cf. **Ibid.**

²⁹⁵ **Ibid.**

²⁹⁶ **Ibid.**, p. 63.

3.3.1. A relação entre revelação e mistério

Para falar de sentido da revelação a pesquisa se deterá sobre as marcas da revelação que incluem os conceitos de mistério, êxtase e milagre; e também sobre os meios da revelação. E um desses conceitos é a relação entre revelação e mistério. A palavra mistério tradicionalmente tem sido entendida como “remover o véu”, como nos lembra Paul Tillich. Esse conceito traz consigo a consciência de “algo oculto que não pode ser alcançado pelas vias comuns de obtenção do conhecimento”²⁹⁷. A teologia tem usado esse conceito e no senso comum a palavra revelação tem sido usada como um pensamento oculto que será revelado. Outra maneira corriqueira de entender o conceito de revelação é quando acontece o testemunho de alguém no sentido de revelar circunstâncias de um crime, outra maneira é a ideia de *insight* que vem a uma pessoa “como uma revelação”.

A palavra mistério é derivado de *muein*, “fechar os olhos”. “O mistério caracteriza uma dimensão que ‘precede’ a relação sujeito-objeto”²⁹⁸. Diante disso, é importante reafirmar que é “impossível expressar a experiência do mistério em linguagem comum, por esta linguagem nasceu do esquema sujeito-objeto e está presa a ele”²⁹⁹. Outra consideração importante trazida por Paul Tillich, é a afirmação de que tudo que é essencialmente mistério jamais pode perder esse caráter, mesmo que seja revelado. “De outra forma, ser-nos-ia revelado algo que só aparentemente era mistério e não aquilo que é essencialmente mistério”³⁰⁰. Esse aparente paradoxo, que é afirmado pela teologia, segundo o teólogo da cultura, significa que a revelação permanece um mistério mesmo que revelado. Para Paul Tillich, no entanto, não há um paradoxo real, porque na revelação existem elementos cognitivos. “A revelação daquilo que é essencial e necessariamente misterioso significa a manifestação, no contexto da experiência comum, de algo que transcende o contexto da experiência”³⁰¹. Na experiência da revelação, conhecemos um pouco mais do

²⁹⁷ TILLICH, Paul, 2005, p. 121.

²⁹⁸ **Ibid.**

²⁹⁹ **Ibid.**

³⁰⁰ **Ibid.**, p. 122.

³⁰¹ **Ibid.**

mistério. Sobre a relação entre mistério e experiência, Paul Tillich nos fala um pouco mais:

Em primeiro lugar, sua realidade se tornou uma questão de experiência. Em segundo lugar, nossa relação com o mistério também se tornou uma questão de experiência. Ambos são elementos cognitivos. Mas a revelação não dissolve o mistério em conhecimento. E tampouco acrescenta algo diretamente à totalidade de nosso conhecimento comum, ou seja, o nosso conhecimento sobre a estrutura sujeito-objeto da realidade³⁰².

O verdadeiro mistério, afirma Paul Tillich, aparece quando a razão é levada para além de si mesma, e é conduzida até o seu ‘fundamento e abismo’, “aquilo que ‘precede’ a razão, ao fato de que ‘o ser é o não-ser não é (Parmênides), ao fato original (Ur-Tatsache) de que há algo e não nada”³⁰³. Essa experiência, Paul Tillich chama de ‘lado negativo’ do mistério, lado que por estar presente em todas as funções da razão, se manifesta tanto na razão subjetiva (estrutura da mente) quanto na razão objetiva (realidade-mundo). O sentimento de finitude, que aparece em todas as coisas no mundo, segundo Paul Tillich, é o ‘choque ontológico’ que se apodera da mente humana quando se encontra com a ameaça do não-ser³⁰⁴.

O lado negativo da revelação está sempre presente em todas as experiências, e se pode vê-lo tanto nas experiências cognitivas como nas comunitárias. Sem ele, o mistério não seria mistério. “Sem o ‘estou perdido’ de Isaías em sua visão vocacional, não pode haver experiência de Deus (Is 6:5). Sem a ‘noite escura da alma’, o místico não pode experienciar o mistério do fundamento”³⁰⁵. As afirmações de Paul Tillich revelam certo apofatismo em sua teologia, cuja influência remete ao Pseudo Dionísio³⁰⁶.

³⁰² TILLICH, Paul, 2005, p. 122.

³⁰³ **Ibid.**

³⁰⁴ Cf. **Ibid.**, p. 123.

³⁰⁵ **Ibid.**

³⁰⁶ Pseudo Dionísio: “No momento presente, segundo os dons que recebemos, usamos símbolos que nos são próprios para atingir as realidades divinas, e são eles, mais uma vez, que nos elevam à medida de nossas forças, à verdade simples e uma dos espetáculos inteligíveis; usando plenamente da intuição que podemos ter da forma divina, despojando-nos de toda a operação intelectual, tendemos o quanto é permitido sem sacrilégio, a este Raio supra-essencial, que contém desde toda eternidade, segundo um modo do qual é dizer muito pouco chamá-lo inefável, os termos de todo conhecimento, este Raio que não se saberia nem conceber nem exprimir, nem captar por alguma espécie de visão, porque está separado de todas as coisas: se é demasiado pouco dizê-lo incognoscível, possui ele, contudo em si antecipadamente de maneira global e supra-essencial as definições de todo conhecimento e de toda potência relativas às essências; seu poder não é acessível a nenhuma criatura supraceleste. Todo conhecimento, com efeito, leva a um ser. Ora todo ser é limitado. O raio, por conseguinte, que

Mas há também na revelação, um lado positivo, que “se apresenta como fundamento e não apenas como abismo”³⁰⁷. Ele aparece como fundamento do ser que vence o não-ser. “Aparece como nossa preocupação última e se expressa em símbolos e mitos que apontam para a profundidade da razão e seu mistério”³⁰⁸. A revelação é a manifestação daquilo que nos diz respeito de forma última, porque é o fundamento de nosso ser. A revelação é compreendida, então, como eventos reveladores que descrevem acontecimentos que chocam, transformam, dão sentido e significação última à existência humana, levando a uma existência autêntica³⁰⁹. “Eles procedem de fontes divinas, do poder daquilo que é santo e que, portanto, possui uma reivindicação incondicional sobre nós. Só o mistério que é de preocupação última para nós aparece na revelação”³¹⁰. O que define, então, se um evento é ou não uma revelação é o seu caráter último, o seu poder de configurar o sujeito e o mundo, ou seja, o poder de dar sentido, de transformar a existência.

A revelação sempre aparece de modo concreto, pois a revelação do mistério que é fonte de preocupação última, Deus, aparece sempre direcionada a alguém numa situação concreta de preocupação³¹¹. Em todos os eventos, de acordo com P. Tillich, considerados reveladores, a concretude está presente, por isso não existe revelação em geral. “A revelação se apodera de um indivíduo ou de um grupo, geralmente de um grupo através de um indivíduo;

está além de toda essência, deve transcender todo conhecimento”. PSEUDO-DIONISIO, o Areopagita. **“Os nomes divinos”**. **Obra Completa**. São Paulo: Paulus, 2004, p. 15.

³⁰⁷ TILLICH, Paul, 2005, p. 123.

³⁰⁸ **Ibid.**

³⁰⁹ O professor Edebrande Cavalieri faz um paralelo interessante sobre a concepção de pecado em Rudolf Bultmann e a análise existencial de inautenticidade desenvolvida por Heidegger. “Há uma certa semelhança entre a análise existencial da inautenticidade desenvolvida por Heidegger e a compreensão Bíblica de pecado trabalhada por Bultmann. Pecado e inautenticidade da existência se descreve como uma determinação ôntica, e não como pecado. Não exclui a possibilidade de existir o pecado, mas nem julga e nem afirma sua existência. Bultmann pelo contrário, fala da inautenticidade à luz da fé, porém não fé pessoal ou a partir de sua profissão de fé. A experiência da existência inautêntica não se compreende apenas com a descrição do pecado, mas como eu me apresento enquanto pecador. O homem só se reconhece como pecador quando se põe em frente a Deus que o livra de seu pecado. Então, a compreensão da existência inautêntica como pecador só é possível na fé. Não se conhece verdadeiramente o pecado através da reflexão sobre o mesmo. E só pode conhecer o pecado quando se conhece a graça, ou melhor, quando a experienciamos. Nisso está a diferença fundamental entre a fé cristã e a filosofia.” CAVALIERI, Edebrande. *“A teologia existencialista de Bultmann como expressão do pensamento moderno”*, In.: HIGUET, Etienne (Org). **Teologia e Modernidade**. São Paulo: Fonte Editorial, 2005, pp.101-136.

³¹⁰ TILLICH, Paul, 2005, p. 123.

³¹¹ Cf. **Ibid.**

ela só tem poder revelador nesta correlação”³¹². Nisso se manifesta o caráter existencial da revelação: ela só pode ser recebida numa situação concreta. Sem essa concretude a revelação seria apenas um relato sobre revelações que outros receberam. O simples relato, porém, desses acontecimentos reveladores, ou a compreensão dos mesmos, para quem não pertence ao grupo que foi tomado pela revelação, não os torna reveladores para eles. “Não há revelação se não houver alguém que a receba como preocupação última”³¹³.

Na revelação, explica Paul Tillich, há sempre um evento subjetivo e outro objetivo que são interdependentes. No lado subjetivo alguém se sente tomado pela manifestação do mistério. No lado negativo o que fica em evidência é que acontece, ou seja, algo ocorre quando alguém é tomado pela manifestação do mistério³¹⁴. “Não é possível separar esses dois aspectos. Se nada acontece objetivamente, nada é revelado. Se ninguém recebe subjetivamente o que acontece, o evento deixa de revelar algo”³¹⁵. A revelação, então, conclui Paul Tillich, “não é real sem o aspecto receptivo e não é real sem que algo seja dado”³¹⁶. Tratado esse assunto, que é de extrema importância para a nossa pesquisa, trataremos de outros aspectos sobre a realidade da revelação em Paul Tillich. No entanto, nem todos os elementos expostos na *Teologia Sistemática* serão abordados aqui, mas somente aqueles que contribuem para o interesse desse trabalho. Trataremos a seguir, então, da relação entre revelação e êxtase.

3.3.2.

O êxtase, o milagre e a palavra na concepção de revelação

A palavra ‘êxtase’ significa ‘estar fora de si mesmo’. Esse sair fora de si, segundo Paul Tillich, aponta para uma situação na qual a mente transcende a sua realidade habitual. O êxtase não é a negação da razão, mas um estado da mente, onde a razão se encontra para além de si mesma, além do abismo sujeito-objeto. “A ‘razão extática’ continua sendo razão. Ela não recebe nada irracional ou anti-racional – o que não poderia fazer sem autodestruir-se -, mas

³¹² TILLICH, Paul, 2005, p. 123.

³¹³ **Ibid.**, p. 124.

³¹⁴ **Ibid.**

³¹⁵ **Ibid.**

³¹⁶ **Ibid.**

transcende a condição básica da racionalidade finita, a estrutura sujeito-objeto”³¹⁷. O êxtase, segundo Tillich, é o estado que os místicos procuram alcançar por meio de suas práticas ascéticas. No entanto, eles sabem que isso é apenas uma preparação, pois a experiência do êxtase se dá sempre numa situação de revelação do mistério³¹⁸. O êxtase é uma experiência que acontece quando a mente se vê possuída pelo mistério, e por isso não existe revelação sem êxtase. Sem ele, a revelação deixa de ser revelação e o que ocorre é no máximo uma informação que poder ser atestada ou não cientificamente. “O ‘êxtase do profeta’, acerca do qual canta o hino e do qual a literatura profética está repleta, indica que a experiência do êxtase possui um significado universal”³¹⁹.

Na experiência extática o “choque ontológico” é também percebido. Nela o sentimento de finitude, de não-ser, é preservado e superado ao mesmo tempo. Nessa experiência de êxtase acontece o processo de revelação. O choque ontológico “é preservado no poder aniquilador da presença divina (*mysterium tremendum*) e é superado no poder fascinante da presença divina (*mysterium fascinans*)”³²⁰. O estado extático da razão não destrói a estrutura racional da razão, pois embora o êxtase revelatório não seja um produto da razão, ele não a destrói. Porém a possessão demoníaca destrói todos os aspectos éticos e lógicos da razão. “Na possessão demoníaca, a mente não está ‘fora de si mesma’, mas em poder de alguns elementos dela mesma que aspiram ser a totalidade da mente, apoderam-se do centro racional e o destroem”³²¹. No entanto, há um ponto comum entre possessão demoníaca e êxtase, pois em ambos a estrutura sujeito-objeto da mente está suspensa.

O êxtase, segundo Paul Tillich, em seu elemento cognitivo, é comumente chamado de ‘inspiração’. Mas ele alerta que qualquer compreensão de inspiração bíblica como um ato mecânico, que entende a revelação como um “ditado divino” deve ser rejeitada. Pois um ato assim, onde a razão é invadida por um corpo estranho, destruiria a estrutura racional da mente. “Em última análise, uma doutrina mecânica ou qualquer outra doutrina não extática da

³¹⁷ TILLICH, Paul, 2005, p. 124.

³¹⁸ Cf. **Ibid.**, pp. 124-125.

³¹⁹ **Ibid.**, p. 125.

³²⁰ **Ibid.**, p. 126.

³²¹ **Ibid.**

inspiração é demoníaca. Ela destrói a estrutura racional que deveria receber a inspiração”³²². Em outras palavras:

É óbvio que a inspiração, se com este nome se designa a qualidade cognitiva da experiência extática, não pode mediar conhecimento de objetos ou relações finitas. Ela nada acrescenta ao complexo de conhecimento que é determinado pela estrutura sujeito-objeto da razão. A inspiração abre nova dimensão de conhecimento, a dimensão de compreensão em relação com nossa preocupação última e com o mistério do ser³²³.

Outro conceito importante da teologia de P. Tillich é a relação entre revelação e milagre. Paul Tillich prefere a palavra ‘evento’ para falar de milagre do que ‘sinal’ e fala assim em evento-sinal³²⁴. Para ele, o sentido original de milagre, como aquilo que produz assombro’ é o que melhor descreve o sentido objetivo da experiência revelatória. Esse sentido, no entanto, foi substituído por um conceito de milagre como interferência sobrenatural que destroem as estruturas naturais de um evento. Segundo Paul Tillich, a compreensão supranaturalista, de muitos cristãos, do que seja milagre vem de uma compreensão ingênua da religião; e de períodos racionalistas, nos quais a quebra das leis naturais é o ponto principal para entender os relatos de milagres³²⁵. “Um milagre genuíno é, sobretudo, um evento assombroso, incomum, abalador, mas que não contradiz a estrutura racional da realidade”³²⁶. Em segundo lugar, “é um evento que aponta para o mistério do ser, expressando sua relação conosco de uma forma definida”³²⁷. Em terceiro lugar, um milagre “é uma ocorrência que recebemos como evento-sinal em uma experiência extática”³²⁸.

Segundo o teólogo da cultura, se esses três elementos não estiverem juntos não há milagre que deva ser considerado autêntico. “Aquilo que abala sem apontar para o mistério do ser não é milagre, mas magia. Aquilo que não é recebido em êxtase é um relato sobre uma crença num milagre, não um milagre efetivo”³²⁹. A compreensão do milagre é um dado da fé, uma realidade existencial como é enfatizada “nos relatos sinóticos dos milagres de Jesus.

³²² TILLICH, Paul, 2005, p. 127.

³²³ **Ibid.**

³²⁴ Cf. **Ibid.**

³²⁵ Cf. **Ibid.**, p. 128.

³²⁶ TILLICH, Paul, 2005, p. 129.

³²⁷ **Ibid.**

³²⁸ **Ibid.**

³²⁹ **Ibid.**

Milagres tão- somente são dados àqueles para quem eles são eventos-sinais, para aqueles que os recebem em fé. Jesus se recusa a realizar milagres ‘objetivos’³³⁰. A realização de milagres “objetivos”, no sentido de uma interferência sobrenatural, seria uma contradição, pois Deus cindiria a si mesmo, como afirma o dualismo religioso.

A palavra como meio de revelação é outro conceito importante nesta pesquisa. A revelação, para o teólogo da cultura, não pode ser entendida sem a palavra como meio da revelação. Segundo ele, não se pode descrever o conhecimento de Deus sem uma análise semântica da palavra simbólica. “Não se pode interpretar a mensagem bíblica sem princípios semânticos e hermenêuticos”³³¹. Mas para Paul Tillich a palavra de Deus não é somente falada, é também outros simbolismos religiosos que dentro e fora do testemunho bíblico são usados como a visão, o tato e a degustação, além da audição para descrever a experiência da presença de Deus³³². “Portanto, a ‘palavra’ só pode se tornar um símbolo abrangente da automanifestação divina se a ‘Palavra’ divina puder ser vista, provada e ouvida”³³³, em Jesus Cristo.

Sobre o caráter hermenêutico da revelação é interessante se voltar para as considerações de Paul Ricoeur. Segundo o filósofo francês, as religiões que se referem a Abraão, o judaísmo, o cristianismo e o islamismo são três religiões do livro sim, mas são diferentes entre si³³⁴. A relação do cristianismo com o texto sagrado é muito diferente dessas outras tradições, ela não possui uma língua sagrada. Pois o fato de a Bíblia ser traduzida em muitas línguas já denota um sentido hermenêutico. A hermenêutica bíblica, então, possui um caráter regional, uma hermenêutica única, pois a Bíblia, segundo Paul Ricoeur, é um dos grandes poemas da existência³³⁵. “É um caso único porque todas suas formas parciais de discurso referem-se àquele *Nome* que é o ponto de intercessão e o ponto de desaparecimento de todo o discurso sobre Deus, o nome do inominável”³³⁶. Neste sentido, há um relação paradoxal que categoriza o mundo do texto e a revelação em seu sentido amplo de discurso

³³⁰ TILLICH, Paul, 2005, p. 129.

³³¹ **Ibid.**, p. 134.

³³² Cf. **Ibid.**, p. 135.

³³³ **Ibid.**

³³⁴ Cf. RICOEUR, Paul, 2004, p. 93.

³³⁵ Cf. **Ibid.**, p. 99.

³³⁶ **Ibid.**

poético com aquilo que é específico no sentido bíblico. Voltaremos a tratar sobre esse assunto, no último capítulo, sobre o sentido do símbolo como linguagem da fé.

A revelação através da palavra, segundo P. Tillich, não pode ser confundida de forma alguma com palavras reveladas. Pois a compreensão da Bíblia como revelação “não vem da letra. Funda-se na experiência que relata”³³⁷, como nos lembra o teólogo João Batista Libânio. Para Paul Tillich, a revelação usa a linguagem comum para explicar a vida psíquica e espiritual de todos os seres humanos. “O poder denotativo da linguagem é sua capacidade de captar e comunicar sentidos gerais. O poder expressivo da linguagem é sua capacidade de discernir e comunicar estados pessoais”³³⁸. No entendimento do teólogo, a maior parte da linguagem se move nesses dois polos: “quanto mais científica e técnica, tanto mais próxima do polo denotativo; quanto mais poética e comunitária, tanto mais próxima do polo expressivo”³³⁹. A linguagem comum está presa à estrutura sujeito-objeto, e por isso mesmo quando lida com questões de preocupação última, não é um meio de revelação. “Ela não possui o ‘som’ e a ‘voz’ que tornam perceptível aquilo que é último”³⁴⁰.

Quando a linguagem comum fala de questões últimas, do ser e do sentido, ela transita no nível do preliminar, das realidades condicionadas e do finito, enfraquecendo seu poder revelador³⁴¹. No entanto, a linguagem como meio de revelação possui o ‘som’ e a ‘voz’ do mistério de Deus em linguagens humanas. “A linguagem como esse poder é ‘Palavra de Deus’. Utilizando uma metáfora óptica para caracterizar a linguagem, poder-se-ia dizer que a Palavra de Deus como palavra da revelação é linguagem transparente”³⁴², afirma P. Tillich. Pois na linguagem comum, brilha, transparece a automanifestação da profundidade do ser e do sentido, ou na expressão de P. Ricoeur, a linguagem morre para si mesma. Essa palavra, no entanto, não pode ser separada dos eventos reveladores, da experiência que acolhe esses eventos. Nas palavras de P. Tillich:

³³⁷ LIBÂNIO, João Batista, 1992, p. 374.

³³⁸ TILLICH, Paul, 2005, p. 135.

³³⁹ **Ibid.**

³⁴⁰ **Ibid.**, p. 136.

³⁴¹ Cf. **Ibid.**

³⁴² **Ibid.**

É óbvio que a palavra como meio da revelação, a ‘Palavra de Deus’, não é uma palavra de informação sobre uma verdade que, de outra forma, permaneceria oculta. Se fosse isso, se a revelação fosse uma informação, não seria necessária qualquer ‘transparência’ da linguagem. A linguagem comum, sem transmitir qualquer ‘som’ da ultimidade, poderia dar informações sobre ‘assuntos divinos’. Tal informação seria de interesse cognitivo e talvez ético, mas careceria de qualquer característica de revelação. Não teria o poder de aprender, abalar, transformar, este poder que se atribui à ‘Palavra de Deus’³⁴³.

No intuito de esclarecer como Paul Tillich entende o que seja revelação e mostrar a relevância do pensamento desse teólogo em relação à teologia clássica, a pesquisa se deterá ainda no sentido da revelação, abordando dois pontos: A dinâmica da revelação e o conhecimento da revelação. Na dinâmica da revelação há dois elementos que se correspondem: a revelação original e a revelação dependente. “Uma revelação original é uma revelação que ocorre numa constelação que não existia antes. Neste milagre e êxtase estão unidos pela primeira vez”³⁴⁴. Na revelação dependente, o milagre e a recepção original estão unidos como um elemento doador. Mas o elemento receptor sempre muda quando novas pessoas entram na mesma correlação de revelação. Podemos observar um exemplo: “é verdade que ‘Jesus Cristo (...) o mesmo ontem, hoje e para sempre’ é o ponto irremovível de referência em todos os períodos da história da Igreja. Mas o ato de referir-se a ele nunca é o mesmo”³⁴⁵. Pois novas gerações recebem essa revelação, entram numa nova correlação com ela e as transformam potencialmente. “A revelação, seja original ou dependente, tem poder revelador só para as pessoas que participam nela, que entram numa correlação revelatória”³⁴⁶. Isso exclui segundo P. Tillich todo conceito não-existencial de revelação. Uma revelação que fosse somente informação sobre o passado, não tem um caráter revelador é preciso entrar numa correlação com ela.

Sobre o conhecimento da revelação, P. Tillich volta a afirmar que a revelação é a manifestação do mistério do ser para a função cognitiva da razão, mediado por um conhecimento³⁴⁷. “Tal conhecimento, no entanto, só pode ser recebido em uma situação revelatória, através êxtase e do milagre. Esta

³⁴³ TILLICH, Paul, 2005, p. 136.

³⁴⁴ **Ibid.**, p. 138.

³⁴⁵ **Ibid.**

³⁴⁶ **Ibid.**, p. 139.

³⁴⁷ Cf. **Ibid.**, p. 140.

correlação indica o caráter especial do ‘conhecimento da revelação’³⁴⁸. Sendo assim, o conhecimento da revelação não pode se separar de maneira nenhuma da situação de revelação. Como a revelação é a manifestação do mistério e do sentido, ela não pode acrescentar nada ao nosso conhecimento comum “sobre as estruturas da natureza, da história e do ser humano”³⁴⁹. Sobre isso é bom lembrar que o conhecimento da revelação não interfere no conhecimento comum. “Tampouco o conhecimento comum pode interferir no conhecimento da revelação. Nenhuma teoria científica é mais favorável à verdade da revelação do que outra”³⁵⁰. Em outras palavras:

Um leitor do Novo Testamento, por exemplo, um filólogo, para quem seus conteúdos não são objetos de preocupação última, pode ser capaz de interpretar o texto exata e corretamente, mas não perceberá o significado revelador de suas palavras e frases. Ele pode falar com precisão científica sobre elas, como se fossem relatos a respeito de uma pretensa revelação, mas não pode falar delas como testemunhas de uma revelação efetiva. Seu conhecimento dos documentos da revelação não é existencial. Como tal, pode contribuir muito para uma compreensão histórica e filosófica dos documentos, mas não pode contribuir em nada ao conhecimento da revelação mediada através desses documentos³⁵¹.

3.3.3.

A revelação final vence os conflitos da razão na existência

Sobre a revelação efetiva a pesquisa abordará os seguintes pontos: a conceituação de Paul Tillich sobre o que é a revelação efetiva e final, sua compreensão sobre a história da revelação e por último a relação entre revelação e salvação. No sentido da revelação, P. Tillich esclareceu os critérios que o cristianismo considera o que seja revelação. No entanto, o critério da revelação ainda não foi explicitado e será explicitado de agora em diante. Para Paul Tillich, do ponto de vista do círculo teológico, na revelação, “a pessoa tomada por uma experiência revelatória crê que esta é a verdade com respeito ao mistério do ser e sua relação com ele”³⁵². Neste sentido, no processo da revelação existe uma relação de aproximação do “objeto”, porém se a pessoa

³⁴⁸ TILLICH, Paul, 2005, p. 140.

³⁴⁹ **Ibid.**, p. 141.

³⁵⁰ **Ibid.**

³⁵¹ **Ibid.**

³⁵² **Ibid.**, p. 143.

olha outras revelações com a qual não está numa correlação, ela se coloca numa posição de distanciamento.

Na aproximação, o processo da revelação fica evidente a dimensão concreta. No entanto, uma pessoa pode achar que uma revelação concreta não pode ter uma preocupação última, e achar que o que é verdadeiramente último está para além de qualquer concretude³⁵³. Porém, no cristianismo há um elemento de altíssima concretude que é a reivindicação de ter sua revelação centralizada em Jesus Cristo. “Esta reivindicação estabelece a igreja cristã, e onde ela estiver ausente, o cristianismo deixou de existir”³⁵⁴. O teólogo esclarece que a revelação final significa mais que última, se último for entendido como a última revelação genuína. “Mas a revelação final significa mais do que a última revelação genuína, significa a revelação decisiva culminante, inexcitável, aquela que é o critério de todas as outras. Essa é a reivindicação cristã. E esta é a base da teologia cristã”³⁵⁵.

No entanto, a questão básica, levantada por P. Tillich é como se pode justificar essa reivindicação na teologia cristã. Para Paul Tillich essa resposta pode ser dada da seguinte maneira: “uma revelação é final se tem o poder de negar-se a si mesma sem perder a si mesma. Este paradoxo está baseado no fato de que toda revelação é condicionada pelo meio no qual e através do qual se manifesta”³⁵⁶. Uma revelação só pode ser final se ela sacrificar tudo nela que seja finito. Só assim pode tornar-se transparente ao mistério que revela. Segundo P. Tillich, na descrição de Jesus como o Cristo, Jesus se apresenta como a imagem de um ser humano que possui essas qualidades. Jesus se nega a aceitar qualquer iniciativa que desejava fazê-lo objeto de idolatria. Nas palavras de Paul Tillich:

Na cruz, Jesus sacrificou aquele meio de revelação que se manifestou a seus seguidores messiânicos em poder e significação. Para nós, isso significa que ao segui-lo, somos libertos da autoridade de tudo o que nele é finito (...). Só como crucificado ele é “graça e verdade” e não lei. Só como aquele que sacrificou sua carne, isto é, sua existência histórica, ele é Espírito ou Nova Criatura. (...). Mesmo o Cristo só é Cristo porque não insistiu em sua igualdade com Deus, mas despojou-se dela enquanto fosse pessoal (Fp 2). Sobre esta base, a teologia cristã pode afirmar o caráter final da revelação em Jesus como o Cristo. A

³⁵³ Cf. TILLICH, Paul, 2005, p. 143.

³⁵⁴ **Ibid.**

³⁵⁵ **Ibid.**

³⁵⁶ **Ibid.**

reivindicação de qualquer coisa finita de ser final por si própria é demoníaca. Jesus rejeitou esta possibilidade como tentação demoníaca e, conforme as palavras do quarto evangelho, enfatizou que de si mesmo não tinha nada, mas recebera tudo de seu Pai. Ele permaneceu transparente ao mistério divino até sua morte, que foi a manifestação final de sua transparência³⁵⁷.

Para Paul Tillich, a revelação final não é um evento isolado, pois Jesus só foi aceito como o Cristo, porque antes houve uma preparação que ambientou a sua recepção. Porém, não se trata de uma revelação na história, mas através da história³⁵⁸. “A história da preparação e da recepção da revelação final pode ser chamada de ‘história da revelação’”³⁵⁹. A história da revelação, segundo Paul Tillich, não é o conjunto de todas as histórias de revelações e nem as histórias da religião judaica e cristã. Tal história não existe como algo objetivo, isolado, pois só existe revelação quando há uma relação existencial com o evento revelatório³⁶⁰. “A história da revelação é a história interpretada à luz da revelação final. O evento da revelação final se estabelece como centro, meta e origem dos eventos reveladores que ocorrem no período de preparação e no período de recepção”³⁶¹.

Segundo P. Tillich, quando a teologia humanista tenta identificar a história da revelação com a história da religião e da cultura, eles acreditam que há revelação em toda parte e nenhuma é final. Quando a neo-ortodoxia tenta eliminar a história da salvação, identificando a revelação com a revelação final, afirma que só há uma revelação, em Jesus como Cristo. Para P. Tillich, ambas opiniões devem ser rejeitadas. Porque quando é negada a revelação efetiva, a dimensão final se torna distante, sem um envolvimento existencial. E quando se nega a preparação histórica para a aparição do evento de Jesus como o Cristo, a revelação final surge como algo estranho “que não tem qualquer relação com a existência humana e com a história”³⁶². Sendo assim, a ‘história da revelação’ é um “correlato necessário da revelação final que não deveria ser equiparada a uma história da religião nem ser eliminada por um supranaturalismo religioso”³⁶³.

³⁵⁷ TILLICH, Paul, 2005, p. 145.

³⁵⁸ Cf. **Ibid.**, p. 133.

³⁵⁹ **Ibid.**, p. 148.

³⁶⁰ Cf. **Ibid.**, p. 145.

³⁶¹ **Ibid.**, pp. 145-146.

³⁶² **Ibid.**, p. 149.

³⁶³ **Ibid.**

Sem os símbolos criados pela revelação universal em seu período de preparação, a revelação final não seria compreensível. Sem as experiências religiosas criadas pela revelação universal, não existiriam categorias nem formas para receber a revelação final. A terminologia bíblica está repleta de palavras cujo sentido e conotações seriam completamente estranhos aos ouvintes leitores se não tivesse havido revelações anteriores no judaísmo e no paganismo. As missões não teriam alcançado ninguém se não tivesse existido uma preparação para a mensagem cristã na revelação universal³⁶⁴.

Para o teólogo Paul Tillich, no entanto, não há como separar revelação e salvação. “A história da revelação e a história da salvação são a mesma história. A revelação só pode ser recebida na presença da salvação, e a salvação só pode ocorrer dentro de uma correlação de revelação”³⁶⁵. Mas se entendermos a revelação como informações sobre ‘assuntos divinos’ ou a sujeição a uma autoridade pode sim existir revelação sem salvação. Neste caso, segundo P. Tillich, recebe-se uma informação sem que haja transformação alguma na existência daquele que a recebe. “Nem êxtase nem milagre pertencem a esta noção de situação revelatória. O Espírito divino é desnecessário, ou se torna um informante e mestre supranatural de verdades objetivas, não existenciais”. Segundo P. Tillich, a revelação como é recebida pelos seres humanos, condicionados, será sempre uma revelação fragmentada. Da mesma forma a salvação. “A revelação e salvação são completas, finais e imutáveis com respeito ao evento revelatório e salvífico; são preliminares, fragmentárias e mutáveis com respeito às pessoas que recebem a verdade reveladora e o poder salvador”³⁶⁶. A limitação encontra-se no ser humano que recebe a revelação e é alcançado pela salvação, não em Deus, como afirma o teólogo Andrés Torres Queiruga³⁶⁷.

³⁶⁴ TILLICH, Paul, 2005, pp. 149-150.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 154.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 156.

³⁶⁷ Para Andrés Torres Queiruga, a impossibilidade de Deus não poder se revelar plenamente não está na onipotência divina, mas na limitação humana. “Se a comunicação entre iguais é sempre difícil e sujeita a equívocos, como deveria sê-lo entre Deus e os homens?” Segundo Queiruga, a revelação progressiva é a maneira encontrada por um Deus transcendente para se manifestar seres finitos e limitados por sua contingência histórica e cultural. Olhar para a história é a receita que Andrés Torres Queiruga oferece para evitar os equívocos na interpretação da Escritura. Nas palavras do teólogo: “Se, apesar da cruel brevidade dessas reflexões, olharmos a partir delas o processo da revelação na história, tudo mudaria de figura, tornando-se mais claro, mais cálido, mais humano e (...) mais divino. Não estamos diante de um Deus “mesquinho” ou “caprichoso”, o qual, porque quer, restringe inicialmente sua revelação a um só povo e, além disso, começa tarde (...) além disso, ele o faz em conta-gotas e dizendo de forma obscura o que poderia dizer claramente”. QUEIRUGA, André Torres. **Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus**. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 21.

A revelação final, segundo Paul Tillich, supera o conflito entre autonomia e heteronomia, tratado no primeiro capítulo, gerando uma teonomia. A revelação é a resposta aos conflitos existenciais da razão, e a revelação final “responde às perguntas e supera os conflitos da razão da existência”³⁶⁸. De acordo com o teólogo da cultura, “a revelação final inclui dois elementos fundamentais para a reunião de autonomia e heteronomia: a completa transparência do fundamento do ser naquele que é portador da revelação final”³⁶⁹, continua P. Tillich, “e o completo auto-sacrifício do meio da revelação”³⁷⁰. A presença do fundamento divino como se apresenta em Jesus como o Cristo é responsável pela substância espiritual presente em todas as formas criativas da razão. Essa presença dá a dimensão de profundidade que une heteronomia e autonomia através de símbolos expressados em mitos e ritos. A Igreja, como comunidade do Novo Ser, segundo P. Tillich, é o lugar onde a nova teonomia se efetiva e “partir dela, derrama-se sobre a totalidade da vida cultural do ser humano e confere um centro Espiritual à vida espiritual do ser humano”³⁷¹. Sendo assim, explicita o teólogo, a Igreja como ela deveria ser, não existe contradição entre heteronomia e autonomia. Porém, como a “Igreja não é somente comunidade do Novo Ser; ela também é um grupo sociológico imerso nos conflitos da existência”³⁷², e ela estará sempre sujeita à tentação de ser uma realidade heterônoma, tornando-se alvo das críticas e das reações autônomas. No entanto, ressalta P. Tillich, a Igreja nunca deixará de, no seu interior, abarcar forças teônomas³⁷³.

A razão final também supera o conflito entre o absolutismo e o relativismo, pois a “revelação final não destrói a razão, mas ela a plenifica”³⁷⁴. O Novo Ser liberta a razão do conflito entre absolutismo e relativismo apresentando-se como aquilo que é absolutamente concreto: a vida pessoal concreta de Jesus como o Cristo que é milagrosa e extaticamente a manifestação do mistério do ser, no tempo e espaço, sob a condição da existência. A revelação final tem um caráter de concretude histórica, por isso

³⁶⁸ TILLICH, PAUL, 2005, p. 157.

³⁶⁹ **Ibid.**

³⁷⁰ **Ibid.**

³⁷¹ **Ibid.**, p. 158.

³⁷² **Ibid.**

³⁷³ Cf. **Ibid.**

³⁷⁴ **Ibid.**, p. 160.

não é um absurdo lógico. Por ser um evento concreto que como tal possui uma racionalidade e, portanto, pode ser expresso em termos contraditórios. “O aspecto concreto da revelação final aparece na imagem de Jesus como o Cristo. A reivindicação cristã paradoxal é que esta imagem tem validade incondicional e universal”³⁷⁵. Por ter validade incondicional e universal ela não está sujeita às críticas do relativismo positivista ou cínico.

No entanto, essa imagem de Jesus não pode aparecer como lei absoluta. Pois a revelação final não nos oferece uma ética absoluta, doutrinas absolutas ou ideal de vida e comunitários com validade absoluta. A revelação final nos dá exemplos que apontam para aquilo que é realmente absoluto, sem se colocar no lugar dele. “Quem quer que faça de Jesus, o Cristo, um doador de leis absolutas que regem o pensamento e a ação, abre represa para revolta revolucionária, por um lado e, para o abrandamento relativista, ambos justificáveis, no caso”³⁷⁶. Há, contudo, para P. Tillich uma lei absoluta que não é negada no ato do sacrifício, mas é plenificada por ele. A lei do amor surge, então, como última, porque nela acontece a negação da lei. Nas palavras de P. Tillich:

O paradoxo da revelação final, que supera o conflito entre absolutismo e o relativismo, é o amor. O amor de Jesus como o Cristo, que é a manifestação do amor divino – e só isso – abarca todo o concreto no eu e no mundo. O amor é sempre amor, esse é seu aspecto estático e absoluto. Mas o amor depende sempre daquilo que é amado, e, portanto, é incapaz de impor, em nome de um pretensão absoluto, elementos finitos a uma existência finita. O caráter absoluto do amor é seu poder de penetrar na situação concreta para a qual ele se volta. Portanto o amor nunca pode se tornar fanático quando luta para alcançar o absoluto, nem cínico sob o impacto do relativo. Isto vale para todos os âmbitos da criatividade racional. Onde que esteja presente o paradoxo da revelação final, não podem permanecer os absolutos, sejam eles cognitivos ou estéticos, legais ou comunitários. O amor vence todos eles, sem produzir ceticismo cognitivo ou caos estético ou ausência de lei ou alienação³⁷⁷.

O conflito entre o formalismo e o emocionalismo é vencido pela revelação final. A superação é possível porque o caráter último revelado na revelação final é tão racional quanto radicalmente emocional, e nenhum lado pode ser eliminado sem consequências destrutivas. Embora a emoção tenha, segundo P. Tillich, sido considerada aqui-inimiga do conhecimento, sendo assim, todo o conhecimento que fosse relevante deveria ser protegido da

³⁷⁵ TILLICH, PAUL, 2005, p. 161.

³⁷⁶ **Ibid.**

³⁷⁷ **Ibid.**, p. 162.

emoção³⁷⁸. No entanto, o conhecimento último, relevante da revelação está para além dessa afirmação. Pois “aquilo que somente podemos apreender com ‘paixão infinita’ (Kierkegaard) é idêntico àquilo que se pode nos apresentar como o critério de todo ato de conhecimento racional”³⁷⁹. Para P. Tillich, a superação dos conflitos da razão existencial é o que se pode chamar de “razão redimida”. Neste sentido, a razão também está incluída no poder de cura do Novo Ser em Jesus como o Cristo. Por isso a teologia não poderia atacar a razão, mas se ela percebesse que razão também é objeto da salvação como qualquer outro elemento da realidade, a teologia poderia se utilizar da razão teônoma³⁸⁰.

3.3.4. Deus como fundamento da revelação

No interior do fundamento da revelação há um Deus que misteriosamente se revela. Porém, Deus como fundamento da revelação não consiste em “causa”, sendo a revelação um efeito, baseado numa relação categorial entre causa-efeito. Pois a revelação não pode ser algo de “fora” que entra na realidade humana, caída do céu. A revelação é o “fundamento do ser” manifesto na existência humana. “A relação entre o fundamento do ser e suas manifestações reveladoras só pode ser expressa em termos de ações finitas que se originam num ser supremo e transformam o curso de eventos finitos”³⁸¹, diz P. Tillich. Segundo P. Tillich, o teólogo contemporâneo é desafiado a enfatizar o caráter simbólico de todos os conceitos usados para descrever a automanifestação divina na revelação e o uso da palavra de fundamento é um deles. Para o autor, uma maneira de falar de “fundamento do ser” na linguagem religiosa ou teológica é o uso da palavra Deus. Nessa autocomunicação misteriosa, um dos símbolos utilizado na teologia tillichiana é o da “vida divina” que é a base para afirmar que nas experiências da vida cotidiana existe uma correlação com o fundamento do ser no qual a vida está enraizada. Neste sentido, a vida divina aparece com a unidade de todas as coisas.

³⁷⁸ Cf. TILlich, PAUL, 2005, p. 164.

³⁷⁹ **Ibid.Ibid.**

³⁸⁰ Cf. **Ibid.**p. 165.

³⁸¹ **Ibid.**

Para os místicos a realidade da vida divina é percebida por seu caráter inefável, chamado de “Abismo”. Na linguagem filosófica a estrutura da vida divina é chamada de “Logos” que ordena o mundo. Na experiência religiosa a vida divina é chamada de “Espírito”. No conhecimento da revelação é preciso que esses três elementos estejam justos para designar o fundamento da revelação, Deus. “É o caráter abismal da vida divina que torna a revelação misteriosa; é o caráter lógico da vida divina que torna possível a revelação do mistério; é o caráter espiritual da vida divina que cria a correlação entre êxtase e milagre (...)”³⁸². Se um desses elementos for esquecido a revelação perde o seu sentido.

Sem o caráter abismal caímos num deísmo racionalista que transforma a revelação numa informação sobre assuntos divinos. Sem o caráter lógico, a revelação cai num teísmo irracionalista que a torna uma realidade heterônoma que exige submissão a algo que vem de fora, estranho ao mundo humano. Mas sem a presença do Espírito é impossível falar de uma história da revelação. Uma história que une revelação e salvação, duas dimensões que estão ligadas a criatividade diretiva de Deus. “Deus dirige os processos da vida individual, social e universal para a Plenitude do Reino de Deus. As experiências reveladoras estão imbuídas na experiência geral. São distintas delas, mas não estão separadas das mesmas”³⁸³. Na base da história da revelação está a história universal, lugar onde Deus revela seu mistério que permanece mistério mesmo em sua aparição.

Sendo assim, cabe ao teólogo usar os símbolos para falar do fundamento divino da revelação. Se a realidade infinita de um Deus transcendente só pode ser percebido, na finitude humana, a teologia deve estar aberta aos símbolos para falar de uma dimensão inesgotável. A pesquisa vem sustentando desde o início que Deus não pode ser objeto do conhecimento dentro da relação sujeito-objeto no modelo cartesiano. No entanto, o conceito cristão de revelação pressupõe uma dimensão cognitiva, que só pode ser captada por termos finitos, porque nenhuma expressão pode dar conta da realidade divina, já que a linguagem comum está comprometida com a estrutura sujeito-objeto. Sendo assim, aparece na teologia de Paul Tillich o conceito de símbolo o que nos leva

³⁸² TILLICH, PAUL, 2005, p. 166.

³⁸³ **Ibid.**

novamente para o problema hermenêutico. No próximo capítulo trataremos então sobre o sentido do símbolo para a fé cristã.