



**Elielson Macedo Feliciano**

**Quando as fundações tremem:  
Ontologia e antropologia na teologia da  
revelação de Paul Tillich**

**Dissertação de Mestrado**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Orientadora: Profa. Lúcia Pedrosa de Pádua

Rio de Janeiro  
Dezembro de 2012



**Elielson Macedo Feliciano**

**Quando as fundações tremem:  
Ontologia e antropologia na teologia da  
revelação de Paul Tillich**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Profa. Lúcia Pedrosa de Pádua**

Orientadora

Departamento de Teologia – PUC-Rio

**Prof. Mario de França Miranda**

Departamento de Teologia – PUC-Rio

**Prof. Manoel Ribeiro de Moraes Júnior**

Universidade do Estado do Pará

**Prof<sup>a</sup>. Denise Berruezo Portinari**

Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do Centro de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 20 de dezembro de 2012

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

### **Elielson Macedo Feliciano**

Cursou Teologia (Curso Livre) pela FABAT (Faculdade Batista do Rio de Janeiro) em 2004, e graduou-se em Teologia pela PUC-Rio em 2011. Escreveu em coautoria material para disciplina Religião e Cultura nos cursos de graduação da Faculdade Redentor (Itaperuna/RJ). Professor de Ética, Valor e Responsabilidade Social na área de Petróleo e Gás pela FGV-Management. Ministrou em 2012 um debate sobre “Ensino religioso em escola pública” no SIMPRO-Rio (Sindicato dos Professores do Rio de Janeiro).

#### Ficha Catalográfica

Feliciano, Elielson Macedo

Quando as fundações tremem : ontologia e antropologia na teologia da revelação de Paul Tillich / Elielson Macedo Feliciano ; orientadora: Lúcia Pedrosa de Pádua. – 2012.

137 f. ; 29,7 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2012.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Método da correlação. 3. Teologia sistemática. 4. Paul Tillich. 5. Ontologia. 6. Antropologia. I. Pádua, Lúcia Pedrosa de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

À memória de minha amada irmã,  
Adriana Macedo Feliciano (1971-1971),  
E de meu querido sogro,  
Josué Garcia Cerqueira (1936-2011),  
Por me ensinaram a ver a  
Infinitude na finitude.

## Agradecimentos

A Deus toda a glória.

À minha esposa Josiane, à minha filha e filhos, Isabelle, Isaac e Arthur de cujo convívio fui subtraído, embora estivessem sempre presentes, gratidão de coração.

Aos meus pais, Eliel e Aminabete, por me levarem a conhecer o Evangelho, pelas exortações em amor que nunca faltaram e pelo exemplo de vida que sempre me guiou, minha mais amorosa reverência.

Aos meus sogros Josué (*in memorian*), e Carmen Lúcia que sempre me deram crédito para além de qualquer merecimento, minha mais amorosa reverência.

À minha irmã e irmãos, Adriana (*in memorian*), Jeiel, Albérison e amados parentes e amigos que nunca saíram do meu coração e que sempre me inspiraram um amor profundo pela vida.

Aos inesquecíveis amigos que acompanharam meu esforço acadêmico sem vê-lo concluído, cujas vidas, ao se completarem, me ensinaram a olhar o infinito: Jobson, Narciso, Orlando, Sérgio e Luiz Mário, minha homenagem póstuma.

Ao titular do gabinete Dr. Newton Penna, ao seu assessor Fábio, e demais colegas de trabalho por “segurarem a corda”, meu reconhecimento e gratidão.

Ao amigo Pedro que leu e releu os textos e contribuiu criticamente.

À minha orientadora Professora Dra. Lúcia Pedrosa de Pádua pelas incansáveis orientações, pelo incentivo e pelo crédito, meu mais profundo reconhecimento.

À PUC-Rio, pela bolsa de isenção e por todo apoio concedido, a todos os funcionários e professores, em especial ao Pe. Abimar cujo empenho garantiu meu vínculo com essa prestigiosa Universidade, minha gratidão.

Aos meus colegas de estudo e pesquisa da PUC-Rio por todas as trocas.

## Resumo

Feliciano, Elielson Macedo; Pedrosa-Pádua, Lúcia. **Quando as fundações tremem: ontologia e antropologia na teologia da revelação de Paul Tillich.** Rio de Janeiro, 2012, 137p. Dissertação – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta pesquisa tem por objetivo buscar na *Teologia Sistemática* de Paul Tillich, os fundamentos ontológicos e antropológicos da revelação. O caráter “especial e extraordinário” da revelação faz dela objeto da discussão teológica sobre as vias do conhecimento, se pela natural ou pela supranatural. O método da correlação de Tillich oferece uma alternativa ao enfrentamento da questão, fazendo de sua teologia uma obra de teologia fundamental, ou como ele preferia dizer, uma teologia apologética.

## Palavras-chaves

Método da correlação; teologia sistemática; Paul Tillich; ontologia; antropologia.

## Abstract

Feliciano, Elielson Macedo; Pedrosa-Pádua, Lúcia (Advisor). **When the foundations tremble: ontology and anthropology theology of revelation of Paul Tillich.** Rio de Janeiro, 2012, 137p. MSc. Dissertation - Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This research aims to seek theology of revelation in Systematic Theology of Paul Tillich, the ontological and anthropological revelation. The character "special and extraordinary" revelation makes her the object of theological discussion on the means of knowledge of revelation, whether by natural or by supernatural. The method of correlation Tillich offers an alternative to confronting the issue, making his theology a work of fundamental theology, or as he prefers to say, an apologetic theology.

## Keywords

Method of correlation; systematic theology; Paul Tillich; ontology; anthropology.

## Sumário

1. Introdução	11
2. Perspectiva histórica e filosófico-teológica de Paul Tillich	15
2.1. Contexto existencial-histórico	16
2.1.1. O sono burguês-idealista-romântico	16
2.1.2. O despertar socialista religioso	18
2.1.3. O despertar existencial	22
2.2. Contexto filosófico-teológico da história do pensamento cristão	24
2.2.1. O problema da teologia natural	25
2.2.1.1. Raízes gregas da teologia natural	26
2.2.1.2. Recepção cristã da teologia natural	29
2.2.1.3. Teologia natural no ambiente cristão medieval	31
2.2.2. Ontologia	32
2.2.3. Antropologia	39
Síntese	46
3. Conhecimento natural ou supranatural na teologia protestante?	49
3.1. A subjetividade na teologia protestante	49
3.2. A razão na fé protestante	51
3.3. A questão da teologia natural no protestantismo	55
3.4. “Para além do naturalismo e do supranaturalismo”	58
3.4.1 Supranaturalismo	58
3.4.1.1. Relação Deus-mundo	59
3.4.1.2. Pontos positivos	59
3.4.1.3. Pontos negativos	60
3.4.2. Naturalismo	61
3.4.2.1. Relação Deus-mundo	61

3.4.2.2. Pontos positivos	61
3.4.2.3. Pontos negativos	62
3.4.3. Teologia natural	62
3.4.3.1. Relação Deus-mundo	62
3.4.3.2. Pontos positivos	63
3.4.3.3. Pontos negativos	64
3.4.4. Superação metodológica: método da correlação	65
3.4.4.1. Relação Deus-mundo	65
3.4.4.2. Pontos positivos	69
3.4.4.3. Pontos negativos	73
Síntese	75
4. Dimensões ontológica e antropológica da teologia da revelação em Tillich	80
4.1. Significado geral de revelação e de “revelação cristã” e na <i>Teologia Sistemática</i>	81
4.1.1. Significado fenomenológico de “revelação” na <i>Teologia Sistemática</i>	82
4.1.2. Revelação cristã para a <i>Teologia Sistemática</i>	82
4.2. Ontologia da teologia da revelação	88
4.2.1. Definições: ontologia ou fenomenologia em Tillich?	89
4.2.2. “A razão e a revelação” – o estatuto epistemológico	91
4.2.3. Ontologia na teologia da revelação	93
4.2.4. A pergunta pela possibilidade da revelação do mistério	95
4.3. Antropologia da teologia da revelação na <i>Teologia Sistemática</i>	97
4.3.1. Concepção de ser humano no contexto da revelação	98
4.3.2. A pergunta pela possibilidade de conhecimento da revelação	102
4.3.2.1. A função cognitiva da razão	103
4.3.2.2. “A função cognitiva da razão e a pergunta pela revelação”	104
4.3.2.3. Conhecimento receptivo e conhecimento controlador	106
4.4. Correlação entre ontologia e antropologia na revelação	109
4.4.1. Ontologia e Antropologia em correlação	110
4.4.2. Revelação como manifestação do “fundamento do ser” à razão cognitiva”	111
4.4.3. O ser humano e o “Novo Ser”	114

4.5. Correlação antropológico-ontológica na pastoral de Tillich	116
Síntese	124
5. Conclusão	127
6. Referências Bibliográficas	133

## 1. Introdução

A tarefa da teologia é a mediação, assim entendia Paul Tillich (1886-1965). Essa mediação se situava entre o critério de verdade e as categorias de percepção da realidade dos seres humanos. Por critério de verdade ele entendia Jesus, o Cristo. Rejeitar a tarefa mediadora da teologia é rejeitar a própria teologia.<sup>1</sup>

Tillich, como luterano, estava imbuído do princípio da justificação pela (graça mediante a) fé. Desenvolveu daí a ideia de que tal princípio não se reduz à vida ético-religiosa, mas inclui a vida intelectual-religiosa. São justificados não só os que pecam, são justificados também os que duvidam. Ele observou o paradoxo de que aqueles que negavam a Deus seriamente acabavam por afirmar a Deus. A conclusão final que tirou daí é que não existe nada posto ao lado de Deus, sendo assim, não há possibilidade de ateísmo. Não há paredes entre o religioso e o não-religioso.<sup>2</sup>

A obra de Tillich emergiu quando a voz de Nietzsche ainda ecoava que “Deus estava morto”. Surgiu em meio à “teologia da morte de Deus”, à “teologia da crise”. Teologia, para ser mediadora num mundo assim, tem que dar conta das condições de possibilidade de se conhecer a revelação que ela, a teologia, quer mediar. Precisa responder às perguntas nas mesmas categorias de percepção da realidade em que tais perguntas foram formuladas.

O presente trabalho é o fruto de dois anos de estudos no programa de mestrado da PUC-Rio. Essa instituição já produziu dissertações e teses sobre Paul Tillich. Os títulos que seguem oferecem uma visão panorâmica dos temas abordados: “Finitude e transcendência: o ser e Deus na teologia sistemática de Paul Tillich” (Mestrado, 1997); “A superação das ambiguidades pela ação dos

<sup>1</sup> Cf. TILLICH, P., *A Era Protestante*. São Paulo/São Bernardo do Campo: Ciências da Religião, 1992, p. 15.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, p. 16.

símbolos reino de Deus e presença espiritual em Paul Tillich.” (Mestrado, 1997); “Quando a fé se torna idolatria: a atualidade da relação entre reino de Deus e história em Paul Tillich” (Doutorado, 2000); “Transcendência como ser-no-mundo: a relação entre Paul Tillich e Martin Heidegger na correlação entre o ser e Deus” (Doutorado, 2000); “Revelação e Existência: Um estudo sobre o lugar do símbolo para o conhecimento de Deus no mundo contemporâneo” (Mestrado, 2011).

A presente dissertação objetiva encontrar a ontologia e a antropologia pressupostas, implícita ou explicitamente, no primeiro volume da *Teologia Sistemática* de Paul Tillich. Quer responder à pergunta pela condição de possibilidade da revelação nesse sistema teológico.

O que possibilita que o mistério divino se revele sem perder o seu caráter de mistério? O que faz crer que o ser humano, finito, histórico, possa conhecer o eterno, o trans-histórico? Essas perguntas precisam ser feitas, pois sem revelação não há o objeto da teologia. Também é verdade que, sem uma justificação de que seja possível e racional se afirmar que há uma revelação, a teologia não pode mediar os conteúdos da revelação para aqueles que são “justificados pela dúvida”. Tal teologia quer responder àqueles que encontram-se em “preocupação última”, ou em linguagem mais mística, os que estão enfrentando a “noite escura da alma”.

A pesquisa concentrou-se no primeiro volume da *Teologia Sistemática* e na introdução ao segundo volume, por ter Tillich retomado o assunto do primeiro volume, em resposta às críticas feitas no interregno entre a edição do primeiro e do segundo volume. Essa é a limitação material. O recurso aos outros volumes da obra magna de Tillich, seus outros escritos e artigos sobre a sua obra constituem bibliografia de apoio. A limitação formal explica-se melhor pela questão central: *qual a condição de possibilidade da revelação, tanto ontológica quanto antropologicamente considerada?*

A análise do tema na obra em estudo será feita auxiliada por farto material produzido por vários articulistas e escritores nacionais. Revistas como *Númen*, *Correlatio*, *Estudos Teológicos* e outras fornecem acesso a uma enorme produção sobre a obra de Tillich. Buscou-se ler Tillich preferencialmente através da produção nacional. Compreendeu-se que, para o entendimento da obra de Tillich,

do seu discurso e de sua situação histórico-existencial, o estado atual da pesquisa nacional já seria suficiente dentro da limitação do tema.

Primeiramente buscar-se-á, no capítulo segundo, responder à pergunta pela condição histórica da qual surgiu a teologia de Tillich, suas motivações existenciais e seus condicionamentos ou, em linguagem tillichiana, a efetivação da correlação liberdade-destino na sua existência histórica. Mas essa busca limitar-se-á ao problema da possibilidade da revelação. Serão recolhidos da tradição cristã os elementos concernentes ao problema da teologia natural, partindo-se de suas raízes pré-cristãs até chegar à idade média.

Segue-se então o capítulo terceiro que buscará na história do pensamento protestante, conforme Tillich o concebia, o problema das vias de conhecimento de Deus, se natural ou supranatural. Caberá também a esse capítulo a análise sistemática da questão da teologia natural no protestantismo e a superação metodológica proposta por Tillich com o seu método da correlação.

Essa dissertação, partindo do estudo da situação existencial-histórica do teólogo protestante, Paul Tillich, assim como do levantamento da questão fundamental, chegará quarto capítulo em que se efetuará o enfrentamento mais sistemático. Nele se objetiva aprofundar o entendimento do método da correlação em relação direta com o tema da dissertação. Será o momento de expor os fundamentos ontológico, antropológico e conseqüentemente epistemológicos do método, no bojo da correlação razão-revelação. O método, por sua natureza, é o caminho para a resposta à pergunta pela condição de possibilidade da revelação, que será desenvolvida na correlação ontológico-antropológica em que o problema reside.

Caberá também a esse capítulo uma aplicação sistemático-pastoral, que para tanto, se servirá de uma coletânea de sermões de Tillich. Há uma relação direta entre o tema tratado no primeiro volume da *Teologia Sistemática* e os referidos sermões. O extrapolamento do objeto material se justifica pela limitação formal e pela demonstração pastoral da teologia de Tillich. Trata-se de sermões cuja temática ontológico-antropológica diz respeito à condição histórica e à busca por fundamentos para a existência. Esses sermões articulam uma correlação entre a

condição humana marcada pela finitude e a sua busca por um fundamento, por uma segurança em tempos de abalo das fundações.

## 2

### **Perspectiva histórica e filosófico-teológica de Paul Tillich**

Esse capítulo apresenta o que na perspectiva de Paul Johannes Oskar Tillich (20/8/1886–22/10/1965) é a tradição na qual está inserido, assim como sua percepção das demandas de seu próprio tempo. Com isso, já se está respeitando o duplo e convergente movimento do método desse teólogo, o “método da correlação”: primeiro há de se ouvir as demandas existenciais, para só depois buscar as respostas teológicas. Duas etapas cumprirão esse objetivo. Primeiramente, será feita uma breve apresentação do contexto histórico e existencial em que a vida e a obra de Paul Tillich estavam inseridas; em seguida, apresentar-se-á a perspectiva que ele tinha da herança teológica recebida e de suas limitações em responder às demandas de seu tempo.

Nesse sentido, são dois os objetivos principais desse capítulo: encontrar as motivações pessoais de Tillich e a sua perspectiva histórico-filosófico-teológica. O que torna possível atender ao primeiro objetivo são as várias referências autobiográficas que, carregadas de suas impressões profundas sobre o seu ser-no-mundo, subsidiaram vários estudos que fornecem material suficiente. A exequibilidade do segundo objetivo reside na consignação biográfica de aulas de história do pensamento cristão. Elas fornecem a sua perspectiva da história da teologia e filosofia cristã, em especial do problema teológico fundamental da revelação, bem como da sua própria teologia e filosofia da história. O objetivo, em síntese é a perspectiva histórico-filosófico-teológica de Tillich.

A referida perspectiva será feita objetivando subsidiar os dois capítulos posteriores, respectivamente: o que analisará o problema teológico fundamental da revelação na teologia protestante, e o que em seguida apresentará a solução metodológica de Tillich. Sendo assim, a relação desse capítulo com os demais reside na apresentação do “chão da vida” de onde brota a sua problematização

teológica fundamental da revelação. Ou seja, aqui serão lançadas as bases históricas e existenciais em que serão fundadas tanto fenomenológica, quanto teologicamente, a possibilidade de revelação, em especial a revelação cristã.

## 2.1

### Contexto existencial-histórico

O contexto existencial-histórico que se vai apresentar é um recorte, da vida e da obra de Tillich, direcionado à temática da dissertação. Esse teólogo tem tanto sua biografia quanto bibliografia disponibilizadas em diversas publicações. Até mesmo na *internet* podem ser encontrados *sites* abalizados, como o que sedia a revista *Correlatio*, divulgadora da produção da *Sociedade Paul Tillich do Brasil*.

Paul Tillich nasceu em Starzeddel, um pequeno povoado de Brandeburg. Filho de pais protestantes, teve uma educação conservadora. Cresceu numa sociedade burguesa cujos valores humanistas cristãos estavam adormecidos sob suas formas anti-religiosas.<sup>3</sup> A cronologia da vida de Tillich pode ser apresentada como sumariou Ribeiro, baseado em *Autobiographical Reflections* de Tillich:

1. os primeiros anos da vida (1886-1900); 2. o período que antecedeu a Primeira Guerra Mundial. (1900-1913); 3. a experiência como capelão e os anos pós-guerra (1914-1933); 4. o período vivido nos EUA, a partir de 1933, onde se dedicou sobretudo aos estudos teológicos mais sistemáticos.<sup>4</sup>

Essa cronologia permite que se relacione o contexto vivencial de Paul Tillich com a sua produção, sem perder de vista os fatos marcantes da história mundial. Contudo, a divisão que se seguirá não tem exatamente esse interesse. Embora pressuponha tal cronologia, não se organiza tanto pelo tempo, mas pela temática, tendo em vista dar visibilidade ao que será tratado nos capítulos seguintes. Buscar-se-á ressaltar da biografia do prussiano o que demonstre as raízes de sua ontologia e antropologia correlacionadas no âmbito de sua teologia da revelação.

#### 2.1.1

#### O sono burguês-idealista-romântico

<sup>3</sup> Cf. RIBEIRO, C., Teologia no plural: fragmentos biográficos de Paul Tillich. *Revista Eletrônica Correlatio* n. 3, abril de 2003, p 4. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ms/index.php/COR/issue/archive/view/1798/1783>> Acessado em: 10 jun. 2012. Com respeito ao presente tópico, se reconhece uma grande dívida para com o esforço de síntese biográfica consignada nesse artigo de Cláudio de Oliveira Ribeiro.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 4.

A infância do pequeno Paul se deu em fins do século XIX. Transcorreu em meio à paz e o florescimento da sociedade burguesa, o que significava, ao mesmo tempo, viver em meio a uma “feitura estética” e “desintegração espiritual” que gerava um ânimo revolucionário contra esse período burguês.<sup>5</sup>

Viveu sempre entre forças duais, como a de ter sido criado entre as duas personalidades fortes de seus pais. Tinha apenas 17 anos quando sofreu o impacto da perda da mãe, com quem tinha uma relação intensa. Desde essa época deitaram-se as raízes do interesse de Tillich por *eros*, culpa e ansiedade.<sup>6</sup>

O relacionamento com o pai era tenso e, em certos aspectos, competitivo. O pai, conservador, gostava de filosofia, o que possibilitou várias e longas conversas entre os dois, fomentando em seu espírito o gosto pela *autonomia*. Tal fato já aponta para o surgimento do germen das reflexões sobre o *princípio protestante* que atua contra o sistema de *heteronomia*.<sup>7</sup>

Ribeiro, lendo *On the Boundary: an autobiographical sketch*, chega a afirmar que a experiência familiar destes primeiros anos contribuiu para a descoberta que Tillich fez de que “a verdade se encontra no curso da luta e do destino pessoais e não no imutável além, indicado por Platão”.<sup>8</sup> Não se pode deixar de perceber que já no pequeno Paul, lido pelo mais maduro, se estruturavam as bases de sua ontologia.

Do período infantil fica, por uma lado, a vivência no campo e, por outro, a admiração pela vida urbana com seus círculos intelectuais e movimentos políticos e sociais. Na adolescência, a contemplação do mar forneceria o “elemento imaginativo necessário para a doutrina do Absoluto como fundamento e abismo da verdade dinâmica, e da inclusão do eterno na finitude como essência da religião”.<sup>9</sup>

Paul Tillich estudou filosofia e, sucessivamente, teologia em Berlin, Tübingen e Halle. Foi contemporâneo de Karl Barth (1886-1968) e Rudolf Bultmann (1884-1976). Dedicou suas teses à filosofia religiosa de Schelling

---

<sup>5</sup> Cf. *Ibid.*, p. 4.

<sup>6</sup> Cf. *Ibid.*, p. 6.

<sup>7</sup> Cf. *Ibid.*, p. 6.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 7.

(1775-1854). Esse autor tem sobre ele importante influência no que diz respeito à sua antropologia no bojo da revelação, mais precisamente quanto ao processo de *queda e de salvação*.

Tillich é esteticamente marcado pela *Gothic perfection*, o que de fato viabilizou uma relação com a natureza que distava da científico-analítica ou técnico-controladora. O que prevaleceu nele foi uma atitude estético-meditativa.<sup>10</sup>

Em teologia esteve sob a batuta de Martin Kähler (1835-1912), de quem sofreu a influência concernente à distinção entre o “Cristo histórico” e o “Cristo da crônica histórica”,<sup>11</sup> e, ainda mais importante, pôde perceber pela primeira vez “o poder do princípio protestante”.<sup>12</sup>

Tillich foi ordenado pastor em 1912. Participou voluntariamente da Primeira Guerra Mundial (1914-1918) como capelão. A cruenta guerra, cujos piores efeitos caíam sobre as classes desfavorecidas, acordou o jovem capelão do seu sono burguês. Irrompeu-se aí um turbilhão de questionamentos sobre a sua vida “burguesa e idealista”, assim como a sua própria visão da Igreja.

Já nos primeiros meses de sua atuação como capelão (1914-1918) constatou que era ilusória a imagem de uma unidade alemã, pois sua nação estava dividida em classes sociais. Para as massas, a Igreja era uma aliada dos grupos dominantes.<sup>13</sup>

### **2.1.2 O despertar socialista religioso**

Em 1915, após um ataque noturno, o jovem capelão andava entre as fileiras de moribundos, alguns deles seus amigos íntimos. Naquela noite, ruiu a sua filosofia clássica, o que confessa numa edição da revista *Time* de 1959. Dizia que ali desabara a sua “convicção de que o homem fosse capaz de apossar-se da essência do seu ser, a doutrina da identidade entre essência e existência.” E

<sup>10</sup> Cf. *Ibid.*, p. 8.

<sup>11</sup> Cf. MONDIN, B., *Os grandes teólogos do século vinte*, São Paulo: Shedd Publicações, 2005, p. 105.

<sup>12</sup> TILLICH, P., *A Era Protestante*, São Paulo/São Bernardo do Campo: Ciências da Religião, 1992, p. 15.

<sup>13</sup> Cf. RIBEIRO, C., *Teologia no plural: fragmentos biográficos de Paul Tillich*, p. 7.

ocorria-lhe a lembrança de quando, sentado entre as árvores das florestas francesas...

(...) lia 'Assim falou Zarathustra', de Nietzsche, como faziam muitos outros soldados alemães em contínuo estado de exaltação. Tratava-se da liberação definitiva da heteronomia. O niilismo europeu desfraldava o dito profético de Nietzsche, 'Deus está morto'. Pois bem, o conceito tradicional de Deus estava mesmo morto".<sup>14</sup>

Diante desse momento vivencial era imperioso abandonar aquela concepção de Deus configurada pela teologia do século XIX e fazer com que o cristianismo correspondesse aos problemas contemporâneos. Assim sendo, em 1919, em conferência pública, Tillich declarava que a tarefa do cristianismo seria a de garantir a unidade interior do ser humano vindouro, erigindo uma nova síntese entre a religião e a cultura.<sup>15</sup>

A teologia configurava-se, assim, como ciência normativa pelo fato de ser reveladora de sentido. Ela, enquanto ciência do indivíduo, deveria partir do contexto histórico e cultural, e não ter mais por tarefa analisar o enraizamento da vida concreta do indivíduo em sua comunidade (vida moral). Tendo reconhecido a existência de uma comunidade cultural externa à Igreja, sua tarefa se configura na elaboração de uma teologia da cultura.<sup>16</sup>

Pode-se verificar o grau de engajamento político do intelectual Tillich por sua vinculação ao *Círculo Kairós* (1919-1924) – um grupo que refletia a sociologia, filosofia e teologia do socialismo – e na sua participação em dois periódicos que ajudou a editar: os *Cadernos do Socialismo Religioso* (1920-1927) e os *Novos Cadernos do Socialismo* (1929-1930).

Quanto aos objetivos, o movimento do *socialismo religioso* buscava combinar dois elementos, de um lado, o senso de responsabilidade social para com as massas trabalhadoras; do outro a aceitação da análise sociológica. Quanto aos resultados, esse movimento não logrou o resultado o qual esperava.<sup>17</sup>

A revisão crítica que Tillich fez do utopismo do marxismo fundava-se na doutrina de Lutero, *simul justus et peccator*. Segundo a síntese de Ribeiro:

<sup>14</sup> Cf. PINHEIRO, J., Tillich, Teólogo da cultura. In TILLICH, P., *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009, p. 10. Jorge Pinheiro citou esse texto referindo-se à publicação de entrevista concedida por Tillich à Time magazine, 16/3/1959, vol. LXXIII, nº 11, p. 47 ss.

<sup>15</sup> Cf. TILLICH, P., *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009, p. 14.

<sup>16</sup> Cf. Ibid., p. 15.

<sup>17</sup> Cf. Ibid., p. 15-16.

O pecado, a ânsia de poder e todas as formas e impulsos ambíguos que marcam a situação humana inviabilizariam o estabelecimento do Reino de Deus dentro do domínio da realidade histórica. Não se pode, portanto, alcançar o Reino de Deus dentro do domínio da realidade histórica. Não se pode, portanto, alcançar o Reino dentro do tempo e do espaço.<sup>18</sup>

Tillich procurou responder às questões universais relacionando cultura e fé. Teologicamente, pressupunha que a fé não era necessariamente inaceitável para a cultura contemporânea e tampouco o contrário, ou seja, que a cultura contemporânea fosse necessariamente inaceitável para a fé.

Buscou desenvolver um método adequado a esse empreendimento, num primeiro momento para a intelectualidade socialista (ênfase no socialismo religioso), e num segundo para o ser humano imerso na contemporaneidade (ênfase existencialista).<sup>19</sup>

Lecionou em Berlin, Marburg, Dresden, Leipzig e Frankfurt, até 1933. Teve uma participação importante na fundação da Escola de Frankfurt, onde chegou a orientar tese de docência de Theodor Adorno (1903-1969) e foi o principal responsável por Horkheimer (1895-1973) assumir a cátedra, criada para ele, de Filosofia Social, possibilitando-o a assumir o Instituto de Pesquisas Sociais.<sup>20</sup> No período em que lecionou em Marburgo (1924-1925) defrontou-se mais diretamente com a neo-ortodoxia teológica. Suas críticas podem ser assim sintetizadas: “a) a não-consideração dos problemas culturais pelo pensamento teológico; b) a rejeição completa aos teólogos liberais; e c) a exclusão das ideias sociais e políticas da reflexão teológica.”<sup>21</sup> Constata-se que esse foi o período em que teve maior proximidade e influência de Martin Heidegger (1889-1976) e das filosofias da existência de um modo geral.

Em fevereiro de 1933 Hitler subiu ao poder e, com ele, o patrulhamento ideológico nazista. Não demorou muito para que o pensamento de Tillich se evidenciasse conflitivo com os interesses do *Reich*, o que culminou no seu afastamento da cátedra que ocupava. Com a ajuda de Reinhold Niebuhr (1892-

---

<sup>18</sup> Ibid., p. 12.

<sup>19</sup> Cf. Ibid., p. 17.

<sup>20</sup> Cf. MUELLER, E., Contatos e afinidades de Paul Tillich com a Escola de Frankfurt. In HIGUET, E.; MARASCHIN, J. (ed.), *A forma da religião: leituras de Paul Tillich no Brasil*. São Bernardo do Campo: UMESP, 2006, p. 81.

<sup>21</sup> RIBEIRO, C., Teologia no plural: fragmentos biográficos de Paul Tillich, p. 14.

1971), migrou em novembro do mesmo ano para os EUA. Contava então 47 anos de idade.<sup>22</sup>

De 1933 a 1955, lecionou Teologia Filosófica no Union Theological Seminary e na Columbia University (New York). Exerceu atividade docente também em Harvard e em Chicago, onde coordenou seminários de estudos da religião com Mircea Eliade (1907-1986).<sup>23</sup>

Várias obras do período alemão foram traduzidas sob a supervisão de Tillich que, dominando também a língua inglesa, continuava a ser um escritor profícuo. Sua obra de maior fôlego foi sem dúvida a sua *Teologia Sistemática (Systematic Theology)*.<sup>24</sup>

Em 1951, 1957 e 1963 foram publicados, respectivamente, os três volumes de sua obra magna. Cada uma das cinco partes que compõem o sistema apresentam duas divisões; enquanto a primeira trata da questão humana, a segunda responde teologicamente à primeira.<sup>25</sup>

Tillich articulou criativamente o existencialismo de Heidegger (1889-1976) e Kirkegaard (1813-1855) com o caráter profético, humanista e realista proveniente do marxismo. Estabeleceu assim uma atitude de *sim e não* ante todos os movimentos da história, entendendo o seu processo “na dinâmica e na contradição, frutos da dicotomia entre pessoa humana e o fundamento último dela”.<sup>26</sup>

Tillich não era um intelectual do tipo que se restringia ao gabinete. Homem de seu tempo, foi atuante no cenário político como já se pode depreender até aqui. Isso, no entanto, não se deu em detrimento da tradição cristã na qual entendia estar inserido, pois articulava bem as questões que a contemporaneidade propunha com as respostas que encontrava no tesouro da fé.<sup>27</sup>

O pensamento de Tillich pode ser situado nas fronteiras históricas entre os dois continentes, entre os séculos XIX e XX, e, filosoficamente, entre o

---

<sup>22</sup> Cf. Ibid., p. 16.

<sup>23</sup> Cf. Ibid., p. 20-21.

<sup>24</sup> Cf. TILLICH, P., *A Era Protestante*, p. 11-12.

<sup>25</sup> Cf. TILLICH, P., *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*, São Paulo: ASTE, 2004, p. 20.

<sup>26</sup> RIBEIRO, C., *Teologia no plural: fragmentos biográficos de Paul Tillich*, p. 11-12.

<sup>27</sup> Cf. TILLICH, P., *A Era Protestante*, p. 15.

essencialismo e o existencialismo, assim como sua teologia entre a *substância católica* e o *princípio protestante*. Influenciou várias disciplinas como a teologia, a filosofia, o trabalho pastoral, a psicologia, a sociologia, a educação e as ciências naturais.<sup>28</sup>

### 2.1.3 O despertar existencial

Interessa à presente síntese biográfica acessar, de alguma maneira, a *psiché* de Tillich, aquilo que nele deixe transparecer a origem mais fundamental de suas posições. Qual o seu fundamento existencial? Não se pode de fato penetrar em sua mente, mas pode-se ao menos interpretá-la seguindo atentamente o seu processo hermenêutico, assim como identificar as relações que essa brilhante força intelectual executava, as problematizações que indicava, suas teses expostas e, sobretudo, as correlações que empreendia.

Tillich, na introdução de cunho autobiográfico de *A Era Protestante*, admitia que uma parte expressiva de seus conceitos básicos, tais como “princípio protestante,” “*kairós*”, o “demônico”, a “*Gestalt* da graça”, e o trio, “teonomia, heteronomia e autonomia”<sup>29</sup> haviam sido elaborados por causa de uma nova interpretação da história. O que teria causado essa nova interpretação?

A história tornou-se um problema central para a teologia e filosofia de Tillich. Isso se deu por conta da realidade em que ele estava profundamente inserido. A desconstrução que a guerra provocou, tanto na experiência como capelão, quanto na que vivenciou ao retornar dela, é o que exigiu que esse teólogo abrisse o seu próprio caminho e que nesse configurasse uma nova base hermenêutica.<sup>30</sup>

O termo *kairós*, por exemplo, não é só um vocábulo técnico de sua teologia, ele é fruto da experiência de Tillich ao ser tomado por um zelo profético. O tema do *kairós* ressoou nele enquanto momento no tempo em que o eterno irrompeu na história. Entendeu que essa irrupção do eterno no temporal convocava os seus

<sup>28</sup>Cf. PARRELA, F., Vida e espiritualidade no pensamento de Paul Tillich. *Revista Eletrônica Correlatio*, n. 6, abril de 2004, p.48-70. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ms/index.php/COR/issue/archive/view/1764/1750>> Acesso em: 10 jun. 2012.

<sup>29</sup> Cf. TILlich, P., *A Era Protestante*, p. 18-30.

<sup>30</sup> Cf. *Ibid.*, p. 18.

contemporâneos à consciência histórica no sentido mesmo do *kairós*. Foi justamente esse o momento em que Tillich aliou-se ao socialismo religioso tornando-se o principal teórico do movimento.<sup>31</sup> Podemos ver aí a correlação entre a experiência religiosa e sua consequência ética na própria vida e auto-compreensão de Tillich.

Retoma-se o tema do *socialismo religioso*, agora não mais para ressaltar a sua dimensão política, mas a dimensão religiosa, filosófica, psicológica e existencial. Percebe-se que o evento da primeira guerra e seus desdobramentos são como que a conversão de Tillich a uma nova base existencial; uma nova teologia emergiria sobre bases que não seriam mais as do romantismo do século XIX. Mudava a realidade, mudava o homem e, por conseguinte, mudava a relação entre essas duas dimensões. Surge um novo homem, com uma outra visão dos seus próprios fundamentos, com outro conceito de humano (antropologia) e uma reflexão ontológica profunda que emergira dessa experiência religiosa e estaria na base de toda a sua obra e de maneira inequívoca na estrutura de sua *Teologia Sistemática*, como se verá mais adiante.

A partir do existencial humano é que se levanta a pergunta, ao passo que a resposta cabe buscar-se na religião, ou seja, na tradição mediada pelas Escrituras e pela Igreja. Tal diálogo, entre a filosofia e a tradição teológico-eclesiástica, não é explicitado, é apenas pressuposto, explica Carl E. Braaten, resultando na fama que Tillich levou de teólogo especulativo e de que projetava arbitrariamente suas ideias.<sup>32</sup>

Em *The interpretation of history*, o teólogo professa seu pertencimento à igreja luterana por “nascimento, educação, experiência religiosa e reflexão teológica”.<sup>33</sup> Contudo, vivenciando a experiência da primeira guerra, ele experimentara o colapso de uma cultura que confiara demais no ser humano e no progresso de sua civilização.

A experiência de Tillich na Primeira Guerra não se reduziu a uma particularidade, mas ilustrava a condição histórica humana e apontava para uma nova situação espiritual que se abria para o mundo. O destino pessoal de Tillich

<sup>31</sup> Cf. BRAATEN, C., Paul Tillich e a tradição cristã clássica. In TILLICH, P., *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*, p. 21.

<sup>32</sup> Cf. TILLICH, P., *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*, p. 20.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 19.

coincidia com o destino de milhões de pessoas em toda a Europa. Com a derrota da Alemanha e o fim da monarquia, algo novo emergira das profundezas, da dimensão da profundidade do inconsciente de milhões. O próprio Tillich afirmou que a experiência da guerra abriu nele, e em toda a sua geração, um abismo tal que nunca pôde ser fechado novamente.<sup>34</sup>

Os conceitos de *kairós* e *teonomia* podem ser resultado da leitura que Tillich fez da situação histórica da Alemanha nos anos 20 do século passado. De fato, desses conceitos dependem sua teologia da cultura ou, até mesmo, toda a sua teologia, e estão originalmente ligados ao seu compromisso com o *socialismo religioso*.<sup>35</sup>

## 2.2

### Contexto filosófico-teológico da história do pensamento cristão

Depreende-se das aulas de história da teologia protestante dos séculos XIX e XX, que no contexto em que Tillich vivia, ainda se discutia se o conhecimento de Deus se efetuava pela via natural ou pela via supranatural. Havia ainda uma posição dualista conhecida como *teologia natural*, que consistia numa subestrutura *naturalista* sobreposta por outra estrutura *supranaturalista*. Não se pode compreender a teologia da revelação em Tillich sem se entender essa questão, pois ela vai desembocar no seu método e, conseqüentemente, em sua sistemática teológica.

O primeiro volume da *Teologia Sistemática* de Tillich se divide em uma parte introdutória e mais outras duas partes. A primeira dessas duas partes tem caráter epistemológico, pois trata da relação filosófico-teológica entre “*a razão e a revelação*”. A segunda é de temática ontológica, tanto filosófica quanto teologicamente falando, pois visa a relação entre os termos “ser” (filosófico) e “Deus” (teológico). Essa segunda parte fora alvo de críticas que mereceram a atenção de Tillich, que buscou respondê-las na introdução ao segundo volume, editado seis anos após o primeiro. Nesse novo texto ele intentou apresentar, com nova ênfase e maior clareza, a doutrina atacada.

<sup>34</sup> Cf. PINHEIRO, J., Tillich, Teólogo da cultura, p. 10-11.

<sup>35</sup> Cf. Ibid., p. 21.

Sendo a ideia de “Deus” fundamental e central em teologia, Tillich acolheu positivamente as críticas recebidas e reconheceu que a pedra de tropeço de seu sistema era justamente o uso do termo “Ser” em relação a Deus.

Antes de enfrentar diretamente a questão denominou a sua ideia de “Deus”, que superaria o conflito entre naturalismo e supranaturalismo, de “autotranscendente” ou “extática”. Para tanto, distinguia três maneiras de se interpretar o termo “Deus”; obviamente, cada uma interfere na compreensão de como se dá a relação Deus-mundo.

No presente capítulo intenta-se apresentar o problema em torno da teologia natural, que fora afastada pela teologia protestante liberal. Embora o objetivo seja a perspectiva histórica de Tillich sobre o pensamento cristão, será utilizado também o estudo de Juan Antonio Estrada. Com tal recurso pode-se alcançar o pensamento grego que antecede ao helenismo, já que em a *História do Pensamento Cristão* o prussiano não contemplou esse período. Segundo Tillich, o cristianismo primitivo não foi influenciado tanto pela filosofia clássica, mas pelo pensamento helênico. Embora não fosse interesse dele, pareceu útil investigar o tema até as origens mitológica e filosófica grega da “teologia natural”.

A referida obra de história do pensamento cristão só foi publicada graças ao trabalho estenográfico de Peter H. John e do esforço de edição de Carl E. Braaten em levar ao grande público as aulas proferidas por Tillich em 1953. Infelizmente essa obra não passou pela supervisão do professor-autor, já falecido na ocasião da edição.<sup>36</sup>

### **2.2.1 O problema da teologia natural**

Tillich afirma que a “questão teológica básica é a questão de Deus. Deus é a resposta à questão implícita no ser”. A questão ontológica é “o que é o ser em si?” Essa questão na tradição do ocidente remonta aos gregos. O tema da teologia natural será perseguido a partir de suas origens na mitologia grega, sua elaboração através da racionalização efetuada pela filosofia clássica, sua recepção pelo

---

<sup>36</sup> Cf. BRAATEN, C., Paul Tillich e a tradição cristã clássica, p. 16.

cristianismo primevo, em meio ao confronto com o neoplatonismo, até chegar à formulação de Tomás de Aquino da *teologia natural*.

### 2.2.1.1

#### Raízes gregas da teologia natural

A teologia natural remonta aos gregos, contudo compartilha um fundo mitológico comum a várias culturas antigas. Coube aos gregos efetuar uma crítica filosófica desta mesma tradição. As cosmologias e cosmogonias recolhidas dos materiais mitológicos correlacionam-se com a questão da pergunta pelo significado e a origem da totalidade do ser.<sup>37</sup>

O homem mítico parte da perspectiva de que ele faz parte do cosmo e nesse quadro referencial traça com carvão e grafite a linha de horizonte com a qual esboça as mais belas intuições de sua origem e do sentido da vida.

O homem grego conheceu, além da representação mítico-religiosa, o poder da análise filosófica. O gênio filosófico grego herdou do pensamento mítico a crença num cosmo ordenado, harmônico e eterno. Essa cosmologia integrava tanto o homem quanto a natureza. O olhar filosófico sobre esse cosmo acabaria por indagar sobre o necessário fundamento racional que respondesse por sua origem e estrutura.<sup>38</sup>

A filosofia pressocrática buscou determinar o princípio (*arché*) cosmológico. Tal princípio era concebido por eles como sendo eterno, o que levava à busca por um princípio que pudesse explicar o caráter ordenado e estruturado do cosmo. Tratava-se da busca por um princípio divino “*imanente e relacionado com a matéria original da qual provém o universo*”.<sup>39</sup>

Portanto a questão ontológica é a questão do ser-em-si proveniente do choque causado pela consciência da possibilidade de não-ser. Na primeira formulação o anseio é formulado cosmologicamente, mas o ontológico está lá, a segunda expressão já é ontológica mas teria que esperar algum tempo para ser formulada. A intenção aqui foi demonstrar que a cosmologia pressocrática já

<sup>37</sup> Cf. ESTRADA, J., *Deus nas tradições filosóficas: aporia e problemas da teologia natural*. V.1. São Paulo: Paulus, 2003, p. 27-29. O mito, como define Estrada, é “uma narração exemplar que serve de arquétipo para uma coletividade unindo a dimensão ontológica e a ética.”

<sup>38</sup> Cf. *Ibid.*, p. 30.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 43.

trazia em si uma questão ontológica. Mas não se trata apenas de expor os pressupostos de um cosmo ordenado, harmônico e eterno. Subjacente a essa ordenação cósmica está a ideia da necessidade (*moira*). O que torna o mundo inteligível é a *moira*, pois é justamente daí que provém o princípio de adequação entre mente e realidade. Qualquer ameaça ao princípio da necessidade e se perderá a condição de possibilidade de qualquer adequação entre a mente e a realidade para aqueles filósofos.<sup>40</sup>

Os pensadores jônicos se debruçaram sobre o tema da unidade que subjaz à multiplicidade do real, buscaram encontrar a razão suficiente e necessária de tudo. Lançaram assim as bases da ciência que busca constantes universais e abstratas. Tal tradição participa da questão do problema de Deus apresentada em conexão com o cosmo e afirma que tal cosmovisão funde-se com a *teologia natural*.<sup>41</sup>

Na *alegoria da caverna*, Platão colocou a questão da diferença epistemológica entre o mundo da aparência e o da verdade. A consequência deste dualismo epistemológico e ontológico foi a desvalorização do cosmo e do conhecimento sensorial.<sup>42</sup> Esse filósofo construiu uma metafísica de ideias essenciais e estabeleceu a conexão com o mundo sensível subordinando a “origem” do cosmo a Deus que ordena esse mesmo cosmo. Assim como estabeleceu uma relação hierárquica desde o cosmo até Deus.

A *alma do mundo* é composta pelo demiurgo como mediação entre os dois mundos e é graças a ela que cada alma, enquanto participante da *anima mundi*, ascende do mundo dos “fenômenos” ao das ideias. Até aqui o que se pode reconhecer é que tanto no pensamento mitológico, quanto na filosofia que vai até Platão, o universal precede ao particular e que os conceitos das essências são algo *a priori*.

A pergunta pela origem do ser se transforma, em Aristóteles, numa interrogação sobre o ser dos entes. O estagirita é quem vai radicalizar a transcendência divina e sua separação do mundo sensível. “*Sua doutrina do ser se transforma em teologia*”.

---

<sup>40</sup> Cf. Ibid., p. 56.

<sup>41</sup> Cf. Ibid., p. 57-59.

<sup>42</sup> Cf. Ibid., p. 53.

A “*teologia natural*” proveniente de Platão se transforma em “*teologia filosófica*”, e esta vai articular o nível epistemológico e o ontológico a favor de uma compreensão geral do ser.<sup>43</sup>

O Deus transcendente e infinitamente separado do mundo não pode ser afetado pelo cosmo, tampouco pelo devir histórico. Deus é reduzido à causa primeira com consequências tanto antropológicas quanto cosmológicas. A alma é o que o homem tem de mais divino, cuja atividade mais excelente é a contemplação. Decorre também que a liberdade é subsumida no fatalismo grego, o homem nunca é agente da história. De fato, está tragicamente vinculado a uma necessidade. Será justamente esse pessimismo histórico que vai gerar a necessidade das religiões de salvação, onde o cosmo é reestruturado para dar um sentido à vida humana. No âmbito da cultura ocidental será a tradição judaico-cristã que abrirá novos horizontes de possibilidades e até viabilizará um giro antropológico. Mesmo assim, o peso da “*teologia natural*”, tanto platônica quanto aristotélica, será determinante até mesmo para a tradição judaico-cristã. É justamente a fusão de ambas as correntes que determinará a “*teologia natural clássico-medieval*”.<sup>44</sup>

O teísmo acompanha o pensamento ocidental desde sua forma mitológica, passando pelas filosofias pressocráticas, pelo período clássico de Platão e Aristóteles até desaguar na tradição judaico-cristã dando origem à filosofia cristã.

A teologia natural configurará, até Friedrich Schleiermacher (1768-1834), como que o preâmbulo à teologia da revelação.<sup>45</sup> A partir dele a fenomenologia da religião vai disputar o lugar antes exclusivo da teologia natural. A ortodoxia protestante precisou enfrentar a questão da “influência da infra-estrutura da teologia natural sobre a supra-estrutura da teologia revelada, e vice versa”. O que a filosofia da religião coloca em questão é “até que ponto a porta determina a estrutura da casa ou a casa determina a porta”.<sup>46</sup>

Se com isso se entender que a teologia natural é, por analogia, a “porta” de entrada à teologia da revelação, então seria razoável a conclusão que afirmasse

<sup>43</sup> Cf. *Ibid.*, p. 61.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 65-67.

<sup>45</sup> Cf. TILLICH, P., *Teologia Sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 46.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 309.

que por “casa” devesse se entender a estrutura teológica cristã. Parece ser isso o que Tillich queria apontar.

### 2.2.1.2

#### Recepção cristã da teologia natural

Tillich reconheceu que a filosofia grega minou as antigas tradições mitológicas. Apontou ainda a sofística como a revolução da mentalidade subjetiva para finalmente ressaltar a atividade filosófica grega no ponto em que ela tomou “sobre si a tarefa de criar um mundo espiritual observando objetivamente a realidade conforme lhe era dada, interpretando-a em termos de razão analítica e sintética.”<sup>47</sup>

Sobre Platão, Tillich considerou que o seu legado serviu de preparação ao advento da teologia cristã com a ideia de *transcendência*, no entanto via negativamente o fato desse filósofo grego ter valorizado a *essência* em detrimento da *existência*. A *transcendência* figura como o primeiro dos cinco elementos tratados por Tillich na sua sucinta apreciação da tradição platônica.

O segundo é o tema do *telos* interior da existência humana que se realiza na participação na esfera da realidade espiritual e divina. O terceiro é o da queda da alma da eterna participação no mundo essencial. Atribui a ideia de providência à tradição platônica, o que constitui o quarto elemento. Contudo, pelo que já foi trazido no tem anterior, é o princípio da harmonia que está por trás da ideia de providência.<sup>48</sup>

A atribuição das qualidades de “ordenado, harmônico e eterno” ao cosmos era inerente à cosmologia platônica. O quinto elemento dessa tradição é contribuição de Aristóteles que afirma que o “divino é forma sem matéria, perfeito em si mesmo”.<sup>49</sup>

O neoplatonismo recolheu ideias platônicas, estoicas e aristotélicas nesse sistema que é ao mesmo tempo religioso e filosófico. Nasce do vazio deixado pela dissolução das religiões particulares e do colapso da razão autônoma.<sup>50</sup>

<sup>47</sup> TILLICH, P., *História do pensamento cristão*. São Paulo: ASTE, 1988, p. 26.

<sup>48</sup> Cf. Id., *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*, p. 67.

<sup>49</sup> Cf. Id., *História do pensamento cristão*, p. 28-29.

<sup>50</sup> Cf. Ibid. p. 68-72.

Clemente e Orígenes, ao enfrentarem o desafio do neoplatonismo, acabaram por introduzir seus conceitos para expressarem o cristianismo.<sup>51</sup>

Portanto, podemos recolher do que já foi dito que a teologia natural do século XIX tem seus antecedentes desde as tradições mitológicas, perpassando a filosofia grega até a tradição platônica encontrando aí duas vertentes, a da teologia natural propriamente dita fundada na teoria das formas e a teologia filosófica de Aristóteles. Clemente e Orígenes, no enfrentamento do neoplatonismo, acabaram por recepcionar a tradição platônico-aristotélica em âmbito cristão.

Cabe retornar a Platão para entender melhor a recepção cristã do neoplatonismo. Platão via o mundo material organizado, harmonizado, contingente plasmado por um demiurgo com base nas essências do mundo das formas. A ação do demiurgo na *anima mundi*, na qual as almas individuais participam, é o que dá a continuidade entre o mundo “natural” e o “sobrenatural”. Em Aristóteles ainda há a dualidade natural e sobrenatural. O estagirita, no entanto, está comprometido com o quadro determinado pela necessidade, quando estabelece a conexão entre a teologia e a cosmologia. A teologia filosófica do fundador do Liceu articula os níveis epistemológico e ontológico com a finalidade de compreensão geral do ser.<sup>52</sup>

A recepção cristã da cultura greco-romana faz com que a filosofia cristã se inscreva como uma continuidade dos grandes sistemas clássicos. Isso quer dizer que, embora a fé esteja enraizada nas tradições bíblicas, o marco de reflexão é o do platonismo médio, o do aristotelismo e o das escolas estoicas, no que Estrada confirma Tillich quando esse afirmava que para o estudo da filosofia cristã importa mais o helenismo do que o período clássico.<sup>53</sup>

Estrada aponta para a continuidade e descontinuidade na recepção do pensamento grego pela filosofia cristã. No primeiro caso o “cristianismo se conecta com a tradição parmenídea-platônica-aristotélica que defende a imutabilidade e a impassibilidade de Deus, no marco de uma metafísica da necessidade” num sistema que radicaliza o dualismo entre o mundo do divino e o mundo terreno a partir do postulado da criação *ex nihilo*. No segundo caso o Novo

<sup>51</sup> Ibid., p. 69.

<sup>52</sup> ESTRADA, J., *Deus nas tradições filosóficas: aporia e problemas da teologia natural*, p. 59-61.

<sup>53</sup> Ibid., p. 70.

Testamento, na continuidade do Antigo, apresenta a imagem de um Deus passional, introduz o tema do *Deus encarnado* que “radicaliza a importância do homem e da história, a transcendência e simultaneamente a imanência da divindade”. Contudo a partir do séc. II a ideia de uma impassibilidade de Deus e de sua distância do cosmo e da história se torna uma tendência cada vez maior e tal se deve à influência da filosofia grega.<sup>54</sup>

### 2.2.1.3 Teologia natural no ambiente cristão medieval

Na recepção medieval da filosofia cristã observa-se a síntese tomista entre a “teologia natural de raiz platônica e a teologia filosófica de cunho aristotélico”. De um lado segue uma interpretação da realidade aristotélica, de que não se pode conhecer a essência de Deus por causa da separação radical entre o que é terreno e o que é divino; de outro, inspira-se na teoria platônica da participação. A filosofia cristã, partindo dos fatos e da experiência, infere que os fatos remetem a um princípio que os fundamenta e, questionando sobre as coisas enquanto tais, chega à dedução da “existência de Deus como inerente à existência das próprias coisas”.

Assim se desenvolvem as cinco vias, que tentam mostrar caminhos da razão para Deus mais do que provas da existência no sentido estrito. Nelas conjuga-se o paradigma grego do ser com a hermenêutica cristã do Deus bíblico e com seu postulado da criação, assumindo e sintetizando as diversas correntes filosóficas que haviam debatido estas provas desde a época clássica.<sup>55</sup>

Já quanto à tradição medieval, Estrada recolhe “as provas clássicas da existência de Deus”, o “argumento cosmológico”, o “argumento da causa eficiente”, o “da ordem do cosmo”, que também pode ser chamado de “argumento teleológico”, o “argumento de contingência do mundo” e por fim o argumento dos “graus de perfeição do ser”.<sup>56</sup> Não interessa aqui desenvolver mais o tema das chamadas “provas clássicas da existência de Deus”, pois o que importa para o estudo da metodologia de Tillich é que ele afirmou, quanto a esses argumentos, que esses levam “a análise ontológica a uma conclusão ao revelar que a questão de Deus está implícita na estrutura finita do ser.”<sup>57</sup>

<sup>54</sup> Ibid., p. 72.

<sup>55</sup> Ibid., p. 77.

<sup>56</sup> Ibid., p. 56-58.

<sup>57</sup> A questão das provas ou argumentos da existência de Deus, tanto em seus aspectos positivos quanto negativos, será melhor desenvolvida nos itens 5.3.2 e 5.3.3.

Tillich considera tais argumentos como deflagradores da “pergunta pela revelação” que parte da razão. A *Teologia Sistemática* trata disso na parte voltada para a questão epistemológica denominada “A razão e a revelação”. Nessa parte Tillich expõe a condição de possibilidade da relação entre filosofia e teologia no âmbito da obra sistemática. Todo o sistema de Tillich é conduzido pelo método teológico com o qual poderá correlacionar as perguntas filosoficamente formuladas, às respostas teologicamente postuladas.

### **2.2.2 Ontologia**

Tratar de ontologia é assumir a tarefa primeira da filosofia, a questão do *ser*. Por que o *ser* é o que é e não *não-ser*? A primeira parte da *Teologia Sistemática* se dedica a duas correlações: *a razão e a revelação* e; *o Ser e Deus*. A correlação entre o termo filosófico “ser” e o termo teológico “Deus” é a questão ontológica fundamental da Teologia Sistemática de Paul Tillich.

Nesse primeiro momento será feita a distinção inicial entre os dois pólos: antropologia e ontologia. Só então será possível correlacioná-los no âmbito da teologia da revelação. Nesse tópico se tratará a questão por sua face ontológica, mesmo que consciente de que é impossível não antever a face antropológica, de tal maneira que esse tópico e o seguinte são, com perdão da expressão vulgar, como que “dois lados da mesma moeda”.

A teologia da revelação em Tillich está imediatamente colocada entre duas possibilidades extremas, no que diz respeito a relação entre a teologia e a filosofia. Essas possibilidades extremas referem-se a convergências e divergências no âmbito da correlação entre teologia e filosofia.

Convergência não pode ser entendida como identidade, caso contrário se trataria apenas de dois nomes para um mesmo objeto, e a divergência completa seria a impossibilidade de relação, o que também estaria fora de qualquer análise que tenha por objeto justamente essa relação. Trata-se portanto de como a teologia e a filosofia encaram a questão ontológica, questão esta que na presente investigação é corolária àquela que busca a condição de possibilidade da revelação.

Tillich, na conferência pronunciada ao assumir a cátedra de Teologia Filosófica no Seminário Unido de Nova York (1941), enfatizou a impossibilidade de se...

(...) estabelecer qualquer divisão entre filosofia e teologia, pois sejam quais forem as relações entre Deus, mundo e seres humanos, elas estarão sempre nos limites do ser; além disso, qualquer interpretação do significado e da estrutura do ser, enquanto ser, terá consequências inevitáveis para a interpretação de Deus, seres humanos e mundo em suas inter-relações.<sup>58</sup>

O tema da revelação classifica-se justamente como “interrelação”, refere-se especificamente a que se dá entre Deus e os seres humanos. A ontologia que subjaz a essa revelação abrangerá necessariamente o significado e a estrutura do ser do fenômeno revelatório.

Há uma dualidade implícita no termo *teologia*, como bem apontou Tillich na conferência referida, “onde a sílaba 'teo' indica o *kerygma* no qual Deus se revela, e a sílaba (sic) 'logia', o esforço da razão humana para receber a mensagem”. Dessa maneira, mas sem maiores aprofundamentos, já se antecipa aqui a posição de Tillich. O que interessa agora é que essa “dualidade implícita” se configura como o parâmetro para se buscar as convergências e divergências com relação a outros dois tipos de respostas protestantes mais extremadas.<sup>59</sup>

A investigação da relação entre teologia e filosofia toma por base a própria visão de Tillich sobre as teologias que melhor representavam os dois extremos que ele, fazendo uso de seu método teológico, buscou correlacionar.

Tillich entendia que na história da teologia sempre existiram dois tipos de teologia, o filosófico e o querigmático, este buscava “reproduzir o conteúdo da mensagem cristã de modo organizado e sistemático sem referências filosóficas.” A teologia filosófica, baseada também no *kerygma*, procurava “explicar seu conteúdo buscando a sua relação interna com a filosofia”.

Tillich considera que a tensão entre esses sempre produziu uma “fertilização mútua entre os dois tipos”, fato ao qual ele atribui grande importância. Em sua época, essa tensão poderia ser encontrada na rivalidade entre os seguidores de Ritschl e os barthianos; os primeiros atacando a “teologia especulativa” dos

<sup>58</sup> TILLICH, P., *A Era Protestante*, p. 112.

<sup>59</sup> Cf. *Ibid.*, p. 112.

segundos, ao passo que eram criticados por estes últimos quanto ao uso da “filosofia da religião”, de caráter mais descritivo.<sup>60</sup>

A filosofia da religião, desde Schleiermacher, como que ocupava o lugar da “teologia natural”. Esta constituía “por assim dizer, um preâmbulo à teologia da revelação, desenvolvida em vista desta última e sob seu controle”,<sup>61</sup> ao passo que a filosofia da religião era uma disciplina filosófica independente. Os teólogos modernos precisaram se preocupar com a seguinte questão: “se a verdade filosófica está de fora do círculo teológico, como ela pode determinar o método teológico?”<sup>62</sup>

Para esses teólogos contemporâneos a Tillich, assim como para ele próprio, já não era mais possível aderir à teologia natural pré-crítica. Os extremos aparecem aqui. De um lado posicionam-se os que abraçam a filosofia da religião no lugar da teologia natural, mesmo que, enquanto filosofia, seja uma disciplina estranha à teologia enquanto tal. Do outro lado, encontram-se os que afirmam exclusivamente uma teologia da revelação sem qualquer “preâmbulo”.<sup>63</sup>

Essas duas posições podem ser encontradas nos embates entre as duas escolas teológicas protestantes com as quais Tillich precisou debater. Serão elas os exemplos emblemáticos, talvez um tanto reducionistas, mas que o próprio Tillich tomou como referência, sempre distinguindo claramente os patronos dos seus seguidores e consciente também da diversidade interna dessas escolas. Mas é o que basta para o fim de situar o pensamento do teólogo em estudo.

Resta, então, tratar diretamente das duas escolas representantes daqueles dois extremos, para, em seguida, apontar as convergências e divergências. Dessa maneira, o objetivo desse tópico será alcançado.

Paul Tillich conta que, ao retornar à Alemanha, em 1948, fora atacado simplesmente por utilizar a palavra *religião* em seus escritos e conferências. Tal ocorreu por causa da então difundida posição de Barth sobre o termo “religião” no contexto de seus ataques aos “cristãos nazistas”. O teólogo suíço carregou o significante <religião> de tal maneira que veio a significar a “arrogância humana

<sup>60</sup> Cf. Ibid., p. 112.

<sup>61</sup> Id., *Teologia Sistemática*, p. 46.

<sup>62</sup> Ibid., p. 46.

<sup>63</sup> Cf. Ibid., p. 46.

expressa na tentativa de se chegar a Deus”. Barth, até então, não se dava conta de que qualquer recepção da revelação já configuraria *religião*, ao passo que Tillich assim entendia *religião* tanto em sua forma mais interiorizada quanto na secularizada. Sendo assim, conclui que a religião enquanto forma da revelação sujeita-se à deformação.<sup>64</sup>

Para Tillich, o Barth da primeira fase confundia a revelação com a mensagem cristã, negando o caráter revelatório a tudo que não fosse essa mensagem, e é nesse contexto que se insere a objeção de Barth à teologia natural.<sup>65</sup>

Desde Calvino podia-se ver que o conhecimento do Deus criador poderia se dar pela mediação da natureza, mas que somente a revelação poderia dar a conhecer o Deus redentor revelado na pessoa de Cristo.<sup>66</sup>

A tradição reformada testemunha esses dois modos de conhecimento. De fato, tanto a Confissão de Fé Gálica (1559), quanto a Confissão Belga (1561), testemunham nesse sentido. Da análise dessas confissões McGrath extrai as seguintes conclusões: “1. Existem duas formas de conhecer a Deus: uma por intermédio da natureza, e a outra por intermédio das Escrituras. 2. A segunda forma é mais clara e mais completa que a primeira”.<sup>67</sup>

Na passagem entre os séculos XVII e XVIII, era corrente a metáfora dos “dois livros” originados de uma mesma divindade, com referência aos dois meios de conhecimento. A ideia foi relevante para a manutenção da união entre teologia e devoção cristã no âmbito da tradição reformada que antecederia a Barth. Mesmo diante do peso dessa tradição majoritária, aqui sumariamente exemplificada, a teologia natural foi fortemente objetada por Barth.<sup>68</sup>

A objeção barthiana veio à luz com toda a sua força na famosa controvérsia com Emil Brunner (1889-1966) que, em 1934, defendera que a tarefa de sua geração de teólogos era retornar a uma “autêntica teologia natural”.<sup>69</sup>

---

<sup>64</sup> Id., *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*, p. 243.

<sup>65</sup> Cf. *Ibid.*, p. 243.

<sup>66</sup> Cf. McGRATH, A., *Teologia sistemática, histórica e filosófica: uma introdução à teologia cristã*, São Paulo: Shedd Publicações, 2005, p. 257.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 257-8.

<sup>68</sup> Cf. *Ibid.*, p. 258.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 261.

Barth é claramente influenciado pela proclamação de Kirkegaard da *infinita diferença qualitativa* que separa Deus e o homem.<sup>70</sup> Para o principal nome da neo-ortodoxia, não haveria qualquer *ponto de contato* inerente à natureza do homem que o habilitasse a cooperar com Deus no ato da salvação. O ponto de contato seria dado pelo próprio caráter da revelação, ou seja, pela *Palavra de Deus*, que prescindiria de um fundamento ontológico oriundo, quer de uma teologia natural, quer de uma fenomenologia da religião.

É claro que não se pode ler Barth sem lembrar o contexto de controvérsia em que produziu seus argumentos, e das implicações imediatas trazidas pelo contexto da segunda guerra. Havia o fundado temor de que a tese de Brunner poderia se prestar a fundamentar teologicamente que Adolf Hitler (1889-1945) se tornasse um “protótipo de Deus”. Brunner estava alicerçado na tradição de Martinho Lutero (143-1546). Segundo essa tradição haveria uma ordem na criação que incluiria a família, o estado e a igreja. Considerando que o estado naquele momento era dominado pelos nazistas, Barth proclamou o seu veemente “Não”.<sup>71</sup>

É importante ressaltar que o conceito barthiano de *Palavra de Deus* abarca toda a dimensão ontológica da revelação. O conceito de alteridade de Deus está no fundamento da objeção de Barth à teologia natural, tanto do tipo brunneriano quanto católico. Para o teólogo suíço é por conta dessa alteridade que o Criador se distingue de toda “outra realidade”, e que apenas ele “existe para si”.<sup>72</sup>

Essa era a posição barthiana contra a teologia natural, mas nisso ele converge em relação à teologia liberal. Mas tal se dava por seus próprios fundamentos. Ritschl, classificado como teólogo liberal, protesta contra a intromissão da teologia natural no desenvolvimento da doutrina cristã no que se refere a Deus. Wolfhart Pannenberg afirma que, no polêmico escrito *Theologie und Metaphysik* (1881), Ritschl se defendia da acusação de ter concentrado em sua exposição da doutrina cristã a relação entre religião e moral. Ritschl retrucou apontando que o fundamento do conceito de Deus, pressuposto por seus

<sup>70</sup> Cf. MONDIN, B., *Os grandes teólogos do século vinte*, p. 28.

<sup>71</sup> Cf. McGRATH, A., *Teologia sistemática, histórica e filosófica: uma introdução à teologia cristã*, p. 261.

<sup>72</sup> Cf. *Ibid.*, p. 63.

detratores, era “uma intromissão impertinente da metafísica na religião da revelação”.<sup>73</sup>

Para Ritschl, a ideia de uma revelação natural de Deus foi o veículo pelo qual a metafísica se insinuou na teologia cristã. Não atentava ele, como destacou Pannenberg, que a pergunta por Deus fora de importância vital para que a fé cristã encontrasse expressão entre os gentios. Ele chega a responsabilizar Melancton de ter, no ambiente protestante, dado continuidade à mistura de elementos cristãos e metafísicos.<sup>74</sup>

A convergência entre a neo-ortodoxia e a teologia liberal, entre Barth e Ritschl, quanto ao tema da teologia natural é referente ao mais fundamental de suas teologias da revelação. De fato, a teologia natural se funda no princípio de não contradição, ao passo que a teologia de Barth e de Ritschl se baseiam na fé.

A teologia natural, rejeitada totalmente por Barth, não vai dar lugar em sua dogmática a uma filosofia da religião, que, desde fora da teologia, fosse colocada como o preâmbulo a uma teologia da revelação. Se, de um lado, convergem a assim chamada teologia liberal e Barth, e até mesmo Tillich, no que concerne à crítica filosófica e teológica à teologia natural, de outro Barth divergiria do liberalismo teológico. Este, desde Schleiermacher, se afastara da teologia natural, mas passara a deixar figurar uma filosofia geral da religião à guisa de “preâmbulo” à teologia da revelação. Nisso divergem a neo-ortodoxia e o liberalismo teológico. Tillich aceita tanto a crítica à teologia natural, quanto a barthiana, quando esta se contrapõe ao uso de uma filosofia geral da religião no lugar mais fundamental da teologia sistemática.<sup>75</sup>

Aqui se insere o método da correlação de Tillich, o qual permite que o uso da filosofia da religião não exorbite o seu campo, mantendo a teologia a salvo da interferência de “corpo estranho” ao seu currículo, sem tampouco desconsiderar a importância dos problemas concernentes de tal disciplina filosófica.<sup>76</sup>

---

<sup>73</sup> Cf. PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática*. v. 1. Santo André; São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2009, p. 148 ss.

<sup>74</sup> Cf. *Ibid.*, p. 148 ss.

<sup>75</sup> Cf. TILLICH, P., *Teologia Sistemática*, p. 46-47.

<sup>76</sup> Cf. *Ibid.*, p. 46-47.

No contexto da teologia natural se inserem os “argumentos tradicionais a favor da existência de Deus”. Para Tillich, a tarefa da teologia a respeito de tais argumentos é dupla:

(...) desenvolver a pergunta por Deus que eles expressam e expor a impotência destes “argumentos”, sua incapacidade de responder à questão de Deus. Estes argumentos levam a análise ontológica a uma conclusão ao revelar que a questão de Deus está implícita na estrutura finita do ser. Ao desempenhar esta função eles aceitam parcialmente (e parcialmente também rejeitam) a teologia natural tradicional e induzem a razão à pergunta pela revelação.<sup>77</sup>

Ao apontar tanto a independência quanto a interdependência entre as perguntas existenciais bem como suas respectivas respostas teológicas, ou seja, quando tratou da interdependência entre filosofia e teologia no seu método da correlação, Tillich reconheceu o homem “imerso nos conflitos existenciais” como a fonte das perguntas, mas não como a fonte das respostas, daí a independência. Sendo assim, “não se pode derivar a automanifestação divina de uma análise da condição humana.”<sup>78</sup>

Mas, se de um lado são independentes, de outro as perguntas filosóficas (humanas) podem ser correlacionadas com as respostas filosóficas (revelação divina), por conta daqueles aspectos em que são interdependentes. Tillich lembra bem que esse problema sempre esteve presente na teologia clássica, tanto católica quanto protestante - e, de fato, era disso que se tratava “quando se falava da influência da infraestrutura da teologia natural sobre a supraestrutura da teologia revelada, e vice-versa”.<sup>79</sup>

Em suma, a teologia liberal não aceita a teologia natural da maneira clássica, de modo que Brunner constrói um tipo de teologia natural reduzida. Barth e Tillich não aceitaram a teologia natural nos termos clássicos, nem a de tipo brunneriano. A teologia liberal fez uso de uma “filosofia geral da religião” como *preâmbulo*, atraindo, para os que assim procederam, a justificada acusação de inserirem um elemento estranho à teologia.

No entendimento de Tillich, Barth não resolvera a questão ontológica, muito pelo contrário, tentara inutilmente se elidir dela. À posição da neo-ortodoxia de que o *ser* seria um conceito imaginado pelo homem sem nenhuma relação com a

<sup>77</sup> Ibid., p. 218.

<sup>78</sup> Ibid., p. 308.

<sup>79</sup> Ibid., p. 308-309.

revelação, Tillich respondeu que “a teologia é o Logos da Revelação, é a palavra racional sobre aquilo que se manifesta na Revelação. Ora, a palavra racional é encontrada em qualquer teologia, mesmo na dos antimetafísicos”.<sup>80</sup>

Com esse pensamento, Tillich não cai no problema do uso de uma filosofia que fosse estranha à teologia, ele se utiliza do método da correlação, coloca cada qual em seu lugar. A filosofia, partindo do existencial, leva adiante a pergunta sobre o enigma da existência humana. Mas cessa aí o papel da filosofia: as respostas serão formuladas pela teologia com base na revelação.

A condição de possibilidade da revelação é, de um lado, a “existência” do ser que se revela, ou seja a possibilidade de sua atualização na história humana; e, de outro, a capacidade do homem de reconhecer tal revelação em seu devir. Esse é o “outro lado da moeda” que também precisa ser enxergado.

### 2.2.3 Antropologia

Se for considerada válida a afirmação de Heidegger de que a ontologia só é possível como fenomenologia,<sup>81</sup> já se terá previamente aceito o “giro copernicano” que coloca o homem no centro da reflexão filosófica, uma vez que é à subjetividade humana que se manifesta todo e qualquer fenômeno.

Tillich não está longe de Heidegger quando afirma que:

(...) já que a doutrina do ser humano (isto é, sua liberdade, sua finitude, sua alienação existencial, sua criatividade histórica) constitui o principal acesso para a ontologia e o ponto de referência mais importante para a teologia, [dessa maneira] nem a ontologia nem a teologia são realmente possíveis.<sup>82</sup>

A própria teologia natural, que é de difícil aceitação na modernidade, encontra sua ressurreição, em nível antropológico, através do método da correlação. Porém, não mais como resposta à questão sobre Deus, mas como elaboração dessa questão, ou, como próprio Tillich diz, “a teologia natural se torna então a elaboração da pergunta por Deus e deixa de ser a resposta a esta questão”.<sup>83</sup>

<sup>80</sup> MONDIN, B., *Os grandes teólogos do século vinte*, p. 122-123.

<sup>81</sup> GOTO, T., *O Fenômeno religioso: a fenomenologia em Paul Tillich*, São Paulo: Paulus, 2004. p. 45.

<sup>82</sup> TILLICH, P., *Teologia Sistemática*, p. 177.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 214.

A condição de possibilidade da revelação, sob o seu aspecto antropológico, centraliza-se na capacidade humana do conhecimento. A outra questão que se impõe é se tal capacidade é a mesma, ou não, tanto para a revelação, quanto para todo e qualquer outro objeto cognoscível.

O conhecimento da revelação tanto pode ser entendido como denotando cognição, quanto comunhão. O conhecimento cognitivo diz respeito ao que se pode conhecer objetivamente do conteúdo revelado, enquanto a comunhão é intersubjetiva, entre os sujeitos, embora qualitativamente diferentes, visto que o sujeito da revelação é Deus, ao passo que o homem configura-se como consciência convocada.<sup>84</sup>

Cabe agora apontar as antropologias teológicas do ambiente intelectual, principalmente protestante, em meio ao qual Tillich viveu. O protestantismo ilustrado posicionou-se alternadamente de um a outro extremo: de um maximalismo a um minimalismo antropológico. Contudo, será mantido o recorte feito, ou seja, cotejar apenas a teologia liberal com a neo-ortodoxia.

Para responder à pergunta sobre o estado da questão antropológica, ao tempo da produção da sistemática de Tillich, é necessário ir um pouco atrás no tempo e partir dos reformadores, aqui limitados aos principais ícones, Lutero e João Calvino (1509-1564), para só então se entender as posições da neo-ortodoxia e do liberalismo.<sup>85</sup>

A tese central da antropologia de Lutero pode ser expressa em sua já consagrada fórmula latina: *simul justus et peccator*, que afirma que o homem cristão é simultaneamente justo e pecador. A fórmula assim entendida dá margem a se compreender que tanto há uma natureza comum a todos os homens, que é a natureza pecadora, quanto a que se acrescentaria pela graça, que seria a natureza justificada.

Tal perspectiva antropológica seria análoga à cristologia do Concílio de Calcedônia (451), referente à dupla natureza de Cristo, totalmente homem,

---

<sup>84</sup> Cf. MARTIN VELASCO, J., *A experiência cristã de Deus*, São Paulo: Paulinas, 2001, p. 44. Aqui Martin Velasco apresenta uma citação de Lacoste que afirmava que a fé “é o reconhecimento de que eu sou objeto de parte de Deus: aí eu já não sou consciência intencional, e sim consciência convocada”.

<sup>85</sup> Cf. ROSA, M., *Antropologia filosófica: uma perspectiva cristã*. Rio de Janeiro: Juerp, 1996, p. 263.

totalmente Deus. Seguindo essa analogia, o homem seria totalmente pecador e digno da ira divina, enquanto que, alcançado pela graça divina em Cristo, seria cem por cento justo (justificado). Vê-se aí a exclusão da teologia natural ao passo que também aponta para o entendimento subjacente de que a graça seria completamente extrínseca.

Contudo, não se pode inferir uma elaborada teologia desse princípio reformado luterano como sendo o pensamento do próprio reformador. A ortodoxia é mais teológica e filosófica em suas elaborações, o que permitiria tal debate; o que não acontece com Lutero, que era homem de ação, um espírito profético poderoso, um profícuo polemizador. De qualquer maneira, Lutero não é o objeto da presente pesquisa. Fica, no entanto, destacado o princípio *simul justus et peccator*, pela sua influência sobre o desenvolvimento da teologia luterana, em especial sobre o contexto de Tillich.

Outro reformador que merece atenção quanto à sua antropologia teológica é Calvino. Esse reformador deveria ser lido considerando como o seu pensamento foi sendo reformulado ao longo de sua vida pelas necessidades imediatas, tanto de ordem religiosa quanto política. Mas, aqui, o critério será quanto aos seus efeitos sobre a teologia posterior, e, mais especificamente, à contemporaneidade teológica de Tillich.

A antropologia de Calvino é basicamente dicotômica. Contudo, seu dualismo não seria no mesmo sentido platônico ou maniqueísta. Para Calvino, o corpo não é a essência do pecado, ou seja, a matéria não é intrinsecamente má. Mas a falibilidade humana se daria por conta do pecado.<sup>86</sup>

Não se deve tirar daí a conclusão de um otimismo calvinista quanto ao corpo, pois, para esse reformador, o homem encontra-se em estado total de depravação, de acordo com os capítulos 1º a 3º do Livro II das *Institutas*. Sendo assim, a vontade humana está pervertida pelo pecado Original.<sup>87</sup>

Note-se que daí pode-se depreender que o pecado é como que uma superestrutura sobre a natureza humana criada, uma superestrutura proveniente da queda. Em suma, a carne não é má por si mesma, mas é amaldiçoada pelo pecado.

---

<sup>86</sup> Cf. *Ibid.*, p. 264.

<sup>87</sup> Cf. *Ibid.*, p. 264 ss.

No pensamento de Calvino, para que a ideia de soberania absoluta de Deus pudesse ser protegida, a Queda era fruto de uma destinação de Deus, o que significa que o homem, antes do pecado, já não era livre. De um lado, afirma a responsabilidade de Adão; por outro, a inevitabilidade da Queda.<sup>88</sup>

Em suma, enquanto para Lutero o homem é pecador, ao passo que o homem cristão é simultaneamente pecador e justo, em Calvino o homem é responsabilizável, mas destinado à Queda. Sua natureza criada não é necessariamente má, mas o pecado escraviza esse homem e o submete.

Battista Mondin formulou uma classificação inspirada na definição do Concílio de Calcedônia. Esta excluiu as duas teses que se opunham exageradamente com respeito aos aspectos humano e divino de Cristo. Em sua obra *Antropologia Teológica*, agrupou alguns teólogos, segundo as suas tendências, como minimalistas, moderados ou maximalistas. Os maximalistas são os que tendem a exagerar a consistência ontológica do homem; os minimalistas tendem a diminuí-la, e os moderados querem conter a consistência ontológica do homem dentro de um limite mais justificável.<sup>89</sup> Mondin relaciona, entre os minimalistas, Barth, Brunner, Bultmann, Tillich, Bonhoeffer, Robinson, Cox, Moltmann, González Ruiz e Kasper; entre os moderados se contam Parente, Maritain, Guardini e Niehbuhr. Os maximalistas são representados por Teilhard Chardin, Rahner, De Lubac e Pannenberg. Essa classificação de Mondin será retomada na análise ontológica-antropológica.<sup>90</sup>

A teologia liberal é representada aqui pelos ritschlianos que, seguindo a filosofia crítica de Immanuel Kant (1724-1804), caminharam pela aceitação da finitude humana. Segundo essa forma de protestantismo, não se busca elevar-se ao divino, mas, ao contrário, manter-se nos limites da finitude. Posicionaram-se contra o princípio de identidade entre o divino e o humano.

Para os seguidores de Ritschl, fundados na crítica da razão prática de Kant, o divino só se manifestaria no imperativo moral e em mais nenhum outro lugar. O ritschlianismo consiste então num abandono da ontologia em favor da moral. A

---

<sup>88</sup> Cf. Ibid., p. 265.

<sup>89</sup> Cf. MONDIN, B., *Antropologia teológica: história, problemas, perspectivas*. São Paulo, Paulinas, 1986, p. 143-187.

<sup>90</sup> Cf. Ibid., p. 188 ss.

consequência antropológica referente à teologia da revelação é a de que, segundo a perspicácia de Tillich, “a mensagem de Jesus, descrita em termos históricos, tem a finalidade de libertar a personalidade das pressões da natureza tanto fora como dentro do homem. A salvação é a vitória do espírito ou da mente sobre a natureza.”<sup>91</sup>

Fica patente o otimismo antropológico dessa corrente, porém nega a ontologia. Se concentrava em atribuir “juízos de valor”,<sup>92</sup> em detrimento de juízos ontológicos, sob a alegação de que todas as coisas acabavam no sujeito que faz tais juízos – tentando, por esse artifício, se elidir da questão ontológica.

Da perspectiva antropológica liberal pode-se destacar a sua exaltação nos êxitos humanos e confiança no poder da razão.<sup>93</sup> Diferentemente, Karl Barth, denunciava, imediatamente após a Primeira Guerra Mundial, todas as tentativas racionalistas para emudecer a palavra de Deus. Posicionara-se contra um cientificismo triunfalista e ingênuo. Para Barth, todo o conhecimento vem de Deus.<sup>94</sup>

Figura-se que a antropologia do teólogo de Basiléia caracteriza o homem como sendo essencialmente um decaído da unidade originária com Deus. Sendo assim, ele não pode, por suas próprias forças, alcançar o divino. O homem, para Barth, está em oposição a Deus, situação que só pode ser superada pela unidade restabelecida pelo sacrifício de Cristo. Em *Kirchliche Dogmatik* Barth declara sua desconfiança...

(...) num poder cognitivo e numa correção imanente, em nós ou em nossa palavra. Sabemos, aliás, que essa pode ter tal poder. Mas confiamos na verdadeira revelação divina e, portanto, também nas palavras de Deus. Por causa da revelação divina o homem e a sua palavra não podem ser abandonados a uma impiedade fundamental”.<sup>95</sup>

Mas a antropologia barthiana não se configura totalmente pessimista. No interior do enorme edifício de sua dogmática, Barth também afirma que o poder do pecado é...

<sup>91</sup> TILLICH, P., *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*, p. 223.

<sup>92</sup> Cf. *Ibid.*, p. 224.

<sup>93</sup> Cf. MONDIN, B., *Antropologia teológica: história, problemas, perspectivas*, p. 145.

<sup>94</sup> Cf. *Ibid.*, p. 145.

<sup>95</sup> BARTH, K., apud MONDIN, B., *Antropologia teológica: história, problemas, perspectivas*, p. 145.

(...) grande mas não ilimitado. Pode frustrar, devastar muitas coisas, mas não o ser humano como tal. Não se pode retroceder o agir de Deus nem tampouco a sua obra, aquilo que Deus realizou. O pecado não cria. Não pode substituir a criatura de Deus por outra realização. Não pode, por conseguinte anular o pacto...Há uma forma fundamental na humanidade que corresponde e é análoga à determinação divina do homem, e nessa correspondência e analogia defrontamo-nos com algo de contínuo e permanente, com a misteriosa determinação de sua espécie enquanto criatura, e que, mesmo no homem pecador, não desapareceu nem se alterou, mas apenas tornou-se incognoscível.<sup>96</sup>

O que leva à pergunta se, com isso, se quer dizer que a posição barthiana contrária a teologia natural se funda não na falta de analogia entre o criador e a criatura, mas apenas na sua incognoscibilidade. É o que parece.

De qualquer maneira, Barth vai ser criticado por Brunner justamente por não oferecer uma base ontológica à revelação, mas, como já se afirmou aqui em outro momento, a revelação tem *status* ontológico para Barth - o que, incipientemente, com confessada carência de aprofundamento, se ousa indicar que tal resistência ontológica de Barth é eminentemente fruto de uma profunda desconfiança na capacidade cognoscente do homem pecador.

Não é a ontologia em si que é negada. A questão aqui é de capacidade cognoscitiva, uma vez que trata-se de uma epistemologia fundada num pessimismo antropológico que só pode ser minimizada pelos efeitos da revelação, da Palavra de Deus.

Mas não é Barth o objeto desse trabalho, e o que se disse até aqui cumpre o objetivo de demarcar a teologia protestante na qual a antropologia de Tillich vai se situar. Tampouco será no presente capítulo que se irá expor a antropologia de Tillich mas a intenção foi de, apenas, apresentar a situação contextual desse teólogo, que, na opinião de Mondin, é um minimalista antropológico ao lado de Barth e de Brunner. As razões do assim entendido minimalismo antropológico de Tillich é, antes de tudo, de ordem filosófica, e não tanto teológica. O conceito ontológico de Tillich é construído antropocentricamente, e aqui está a marca da ontologia como fenomenologia, numa clara influência heideggeriana. Sobre isso se tratará no último capítulo.

Os conceitos ontológicos fundamentais do prussiano são articulados em quatro níveis, o que de fato pode-se confirmar na *Teologia Sistemática*. São eles: a) a estrutura ontológica fundamental; b) os elementos que constituem a estrutura

---

<sup>96</sup> Ibid., p. 146-147.

ontológica; c) as características do ser, condições de existência; d) as categorias do ser e do conhecer.<sup>97</sup>

A estrutura ontológica é a correlação eu-mundo. É o método da correlação que vai fornecer a Tillich a base para justificar, tanto ontologicamente quanto antropologicamente, a condição de possibilidade da revelação. Como ela possibilita isso? Como o método se articula com sua ontologia e antropologia? São questões que fazem caminhar da periferia em direção ao centro da presente pesquisa.

A tarefa desse tópico foi apontar as continuidades e discontinuidades de Tillich com relação ao liberalismo e à neo-ortodoxia. Destacou-se que, tanto em Barth quanto em Tillich, encontra-se o compromisso com o princípio luterano *simul justus et peccator*. De diferente fica evidente que Tillich não quis se elidir da questão ontológica, como o fizeram tanto o ritschlianismo, quanto Barth. Tampouco ele caminha pela via da metafísica clássica.

A antropologia tillichiana correlaciona finito-infinito, liberdade-destino, para se ficar só por aqui. Para a escola de Ritschl, o finito é o limite da cognoscibilidade humana, para Barth o homem pecador também é, *per si*, incapaz, ao menos até que a *Palavra de Deus* crie ontologicamente tal condição.

Segundo Mondin, “Tillich sustentou com justeza que a graça comporta necessariamente uma dimensão ontológica”; contudo, Modin pondera que ao manter-se fiel ao princípio luterano *simul justus et peccator*, não conseguira.

(...) corresponder à linguagem ontológica uma verdadeira e própria dimensão ontológica que atinja o homem e o transforme interiormente: a dimensão ontológica da nova criatura permanece extrínseca ao homem. Este se torna justo e restaurado apenas por justaposição.<sup>98</sup>

Tillich, contrastando com Barth, concebe a possibilidade de relação entre Deus e o mundo, e entre Deus e o homem, no que concerne à teologia natural, tanto na dimensão ontológica, quanto antropológica. A crítica de Tillich é contra o próprio conceito de supranatural, pelo fato de que este induz ao entendimento de que Deus está fora, acima e além deste mundo, como um ser ao lado de outros, uma parte da realidade.<sup>99</sup>

<sup>97</sup> Cf. TILLICH, P., *Teologia Sistemática*, p. 174.

<sup>98</sup> Cf. MONDIN, B., *Antropologia teológica: história, problemas, perspectivas*, p. 290.

<sup>99</sup> Cf. *Ibid.*, p. 286.

É aqui que, normalmente, Tillich é mal entendido e tachado de panteísta ou panenteísta. Ora, se a teologia tradicional faz a diferenciação natural/supranatural, o faz com a intenção de salvaguardar a total alteridade divina. No entanto, acaba tratando-o como um ser (ente) ao lado de outros seres (entes). Chamando Deus (ser-em-si) de “fundamento do ser”, Tillich está enfatizando a verdadeira diferença qualitativa que a distinção natural/supranatural acaba, contraditoriamente à sua intenção, desfazendo.

Na modernidade, o homem ocupa uma centralidade tal que qualquer teologia que queira cumprir seu papel mediador, no sentido de atualizar a mensagem cristã, terá que levar a sério essa centralidade. A teologia de Tillich precisou enfrentar esse desafio de forma totalmente criativa. Não só o dualismo teve de ser superado, mas a própria noção de dualidade entre natural e supranatural.

### **Síntese**

Tillich foi um homem que viveu entre fronteiras. Desde a infância, esteve em situações limite, tanto em relação às personalidades dos pais quanto na experiência de ansiedade da finitude humana. Na política, esteve entre o socialismo e o cristianismo. Filosoficamente, não se pode classificá-lo como puramente existencialista, pois também esteve na fronteira entre essência e existência. Sua obra teológica por força de seu método é sempre dual quanto ao objeto, há um só tempo *antropológica/ontológica* ou *filosófica/teológica*.

A sua vida indica que a raiz de seu método é histórica, autobiográfica até. Uma vez que a autocompreensão de seu lugar na história, e sendo esse lugar estruturalmente fronteiro, o colocou diante do dilema entre a fé cristã (então vivida segundo uma filosofia idealista e romântica) e os desafios e clamores de uma sociedade que se mostrava palco de uma luta entre classes.

Na primeira parte desse trabalho se apresentou um recorte da vida e obra do autor, buscando apontar elementos que interessassem ao tema da presente pesquisa. Em seguida, tratou-se do ambiente teológico em torno da questão da revelação, com ênfase no aspecto teológico fundamental das questões em torno do tema da teologia natural.

Tillich, ao correlacionar o conceito filosófico de “ser”, com a ideia teológica de “Deus”, atraiu as críticas da neo-ortodoxia cujo justificado temor era que a correlação operada por Tillich significasse que o ser humano poderia chegar ao conhecimento de Deus por seus próprios esforços. Tal não era outra coisa que a já conhecida rejeição barthiana a qualquer tipo de *teologia natural*, fosse ela do tipo católico ou brunneriano.

A *teologia natural* foi recebida pelo cristianismo como herança legada pela cultura grega. Partiu-se da visão mítica de um cosmo ordenado, eterno e harmônico, para ver a questão das origens tornar-se objeto de especulação filosófica dos pressocráticos. Neles, o problema da existência de Deus se apresentou ainda em conexão com o cosmo, mas, em Platão, a ideia de transcendência, assim como a ênfase na essência em detrimento da existência, estabeleceu uma visão dualista, com a cosmologia de um lado e a ontologia de outro. Com Aristóteles, a teologia natural platônica se transformou em teologia filosófica, que articulava os níveis epistemológico e ontológico na intenção de compreender o ser.

O helenismo foi quem fez chegar a teologia natural grega aos cristãos. A recepção cristã desta fez com que a filosofia cristã se inscrevesse como uma continuidade dos grandes sistemas clássicos, embora a fé estivesse sempre enraizada nas tradições bíblicas.

Em que pese toda a tradição bíblica que culmina no Deus encarnado, que valoriza o ser humano e a história, vai se sobrepondo a noção de origem parmenídea-platônica-aristotélica, da imutabilidade e da impassibilidade de Deus, no marco de uma metafísica da necessidade. A partir do segundo século da era cristã, a ideia de impassibilidade de Deus, e de sua distância do cosmo e da história, se torna uma tendência cada vez maior.

A teologia natural platônica e a teologia filosófica de cunho aristotélico estão presentes na síntese tomista. Com o aquinense, uma poderosa síntese entre o postulado bíblico da criação e a teologia platônica e aristotélica se efetua. Para Tillich, a validade desse exercício está na “pergunta pela revelação” que daí emerge. Pode-se ver a aceitação desse teólogo quanto a esse aspecto da teologia natural clássica. Sua rejeição, no entanto, reside na incapacidade da filosofia,

mesmo a cristã, de responder à questão. Nasce daí a necessidade de se formular um método adequado, em que se correlacionasse a válida pergunta levantada filosoficamente, com a resposta oriunda da revelação.

Para tanto, falta ainda a compreensão de como tal método superaria a teologia natural clássica ante a questão da possibilidade do conhecimento de Deus se dar de forma natural ou supranatural. O estado em que a questão se encontrava, no interior da teologia protestante que referenciava Tillich, é imprescindível para o entendimento da necessidade que movera esse teólogo à construção de seu método. O próximo capítulo apresentará os resultados da pesquisa histórica e teológica da questão, assim como os fundamentos da superação metodológica pretendida por Tillich.

Abordou-se, também, os temas ontológicos e antropológicos referentes à situação vivencial histórica de Tillich. Sua ontologia nasceu no bojo de seu labor enquanto socialista religioso. Seus trabalhos, nesse sentido, se deram durante a sua fase europeia. Nos Estados Unidos, o pêndulo temático apontou para questões existenciais, mas o político estava lá, o mergulho apenas se aprofundara. Assim como na fase de temática política, o existencial já se encontrava subjacente.

A questão central foi exposta – *Qual a condição de possibilidade, tanto ontológica quanto antropológica, da revelação?* Mas não foi a tarefa desse capítulo responder essa questão. Tal questão está proposta à *Teologia Sistemática* de Tillich. Nesse tópico, a pergunta estava condicionada à busca do ambiente teológico de Tillich com o qual ele precisaria dialogar diretamente.

Dois caminhos foram abertos e precisam ser trilhados separadamente, pois um diz respeito ao método teológico e o outro às condições de possibilidade, tanto ontológica quanto antropológica para que a revelação ocorra, ou seja, para que a mensagem divina seja recebida pela razão humana.

O caminho metodológico levará à retomada do tema ontológico-antropológico no capítulo conclusivo. O capítulo que se segue visa dar conta da superação metodológica da questão da via de conhecimento de Deus (naturalismo/supranaturalismo) pretendida por Tillich com o seu método.

### 3

## Conhecimento natural ou supranatural na teologia protestante?

Ao buscar-se a melhor maneira de se pesquisar a questão da teologia natural na história da teologia protestante, se fez um grande achado. Um tesouro de inestimável valor foi a consignação por escrito das aulas que Paul Tillich ministrara na Escola de Teologia da Universidade de Chicago, durante a primavera do ano acadêmico de 1962-1963. Nelas, ele pontuou os fatos necessários ao entendimento do assunto, com a vantagem de mostrar com que clareza o autor estudado percebia o problema. Essas aulas deram origem ao livro que, em português, recebeu o nome de *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. Dessa obra serão destacados os pontos relevantes ao tema da presente pesquisa.

### 3.1

#### A subjetividade na teologia protestante

A teologia de Tillich surgiu em uma situação dinâmica, em meio a tensões entre algumas das formas de protestantismo. Ele ressaltou três dessas formas, e suas respectivas origens. A primeira forma apresentada foi a *ortodoxia protestante*, a segunda, o *pietismo* (e a sua forma americana, *avivalismo*) e, a terceira, o *iluminismo*.

O pietismo critica a ortodoxia protestante, enquanto que o iluminismo, por sua vez, ataca a ambos. A crítica que a ortodoxia recebeu do pietismo se fundava na redescoberta que este fizera da subjetividade inerente aos reformadores. A ortodoxia protestante é mais objetiva, e, por objetividade, Tillich quer dizer a representação doutrinária em si, sem referência ao indivíduo que a aceita ou

rejeita. O pietismo, por sua vez, se caracteriza pela subjetividade da experiência na relação pessoal com Deus.<sup>100</sup>

O advento do iluminismo, segundo Tillich, surge com a colaboração da educação religiosa protestante. Enquanto na teologia católica a pessoa é salva na dinâmica da *fides implicita*, os reformados ensinavam que os cristãos precisariam passar pela experiência da graça na fé, isto é, cada indivíduo deveria ser capaz de confessar os próprios pecados, experimentar o arrependimento e se tornar certo de sua salvação em Cristo. Tal exigência redundava na necessidade de que todas as pessoas tivessem o mesmo conhecimento básico das doutrinas fundamentais da fé cristã. Para alcançar a todos, tal conhecimento precisou ser simplificado, sendo necessário ensinar o que todos pudessem entender. Isso fez com que as doutrinas se tornassem necessariamente mais razoáveis para que fossem entendidas. Essa razoabilização teria levado cada vez mais a uma racionalização. A crítica do pietismo à ortodoxia se dava no âmbito da posição da subjetividade ante a objetividade, tendo o pietismo dado ênfase à primeira.<sup>101</sup>

Uma das teses de Tillich que aparecem no livro, originado das aulas daquela feliz primavera, foi a de que “o misticismo produziu o racionalismo”. A aparente contradição se dissolve quando se percebe que o “racionalismo se alimenta do princípio da identidade fundamentalmente místico, que é o princípio da presença da estrutura da verdade nas profundezas da mente humana”.<sup>102</sup>

Tillich afirma que o esquema sujeito-objeto era decisivo para Voltaire, assim como para outros representantes do iluminismo, e que estes percebiam a “consciência da justiça na estrutura natural do ser humano”.<sup>103</sup> E que era em nome dessa justiça, assim entendida, que lutavam contra as deformações da sociedade.

O racionalismo nasceu da experiência mística da luz interior ou da verdade interior dos seres humanos. Na ortodoxia, a verdade vinha de fora, tratava-se da teologia da Palavra de Deus com seu poder de se colocar à frente e em posição de julgamento – e isso de tal maneira que se aceitavam com naturalidade as experiências reveladoras dos profetas e dos apóstolos. Essa luz interior seria, em

<sup>100</sup> Cf. TILLICH, P., *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*, p. 48.

<sup>101</sup> Cf. *Ibid.*, p. 50-51.

<sup>102</sup> BRAATEN, C., Paul Tillich e a tradição cristã clássica. In TILLICH, P., *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*, p. 32.

<sup>103</sup> TILLICH, P., *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*, p. 73.

termos modernos, a experiência existencial, de acordo com Tillich. Com respeito ao tema da autoridade, a diferença entre a teologia da Palavra, que vem de fora (heteronomia), e a teologia da experiência (autonomia), é a grande distinção entre as duas formas de protestantismo, respectivamente: Ortodoxia Protestante e Pietismo. De fato, a ideia de uma *luz interior* é o que há em comum entre o racionalismo e o pietismo.<sup>104</sup>

Tillich aponta ainda que os grupos protestantes místicos e seus líderes foram também líderes do iluminismo. Trata-se de um ponto muito importante para o tema da revelação, segundo essa perspectiva, é essa *luz interior* que todos trazem dentro de si, por pertencerem igualmente a Deus, que possibilita a recepção da Palavra divina quando proferida para elas.<sup>105</sup>

Quando trata do iluminismo, Tillich não tem por objetivo os grandes pensadores do século XVIII, mas aborda Kant no que diz respeito à sua definição de iluminismo. Segundo Tillich, para o pensador de Königsberg o iluminismo era a superação “humana do estado de imaturidade criado pelo próprio homem”.<sup>106</sup> Dito de outra maneira, o iluminismo é o estado de esclarecimento (*Aufklaerung*) que se caracteriza pela saída do homem de sua menoridade, menoridade entendida como a imaturidade de quem não assume a sua autonomia, vivendo portanto em estado de heteronomia.

### **3.2 A razão na fé protestante**

Tillich, ao buscar esclarecer aos seus alunos o que era o iluminismo e seus problemas, começou traçando a natureza desse movimento cultural através da apresentação do que são os seus “princípios fundamentais”.<sup>107</sup>

Esses princípios são: a afirmação da “autonomia”; a “razão crítica”; o “naturalismo” (este em detrimento do supranaturalismo); e, por fim, o conceito de “harmonia”, que no cristianismo é análogo à ideia de “providência”.<sup>108</sup>

<sup>104</sup> Cf. Ibid., p. 53.

<sup>105</sup> Cf. Ibid., p. 55.

<sup>106</sup> Ibid., p. 56.

<sup>107</sup> Cf. Ibid., p. 56.

<sup>108</sup> Cf. Ibid., p.67.

*Autonomia*, etimologicamente, quer dizer “ser lei para si próprio”, o que quer dizer que a razão não se encontra fora da humanidade. A *heteronomia* é a obediência à lei exterior, portanto a razão se encontraria fora da humanidade, cabendo ao ser humano ser submisso. No entanto, tal condição de submissão heterônoma seria “ir contra a vontade de nossa própria bondade criada e acabaríamos nos submetendo a algo que não mais seria a pura razão dentro de nós”,<sup>109</sup> segundo a leitura que Tillich faz de Kant.

O prussiano distingue quatro conceitos de *razão*, são elas: a *razão universal*; a *razão crítica* (ou revolucionária); a *razão intuitiva* (ou fenomenológica); e por fim a *razão técnica*. A razão universal é o conceito de razão derivado do *logos*, que para os gregos era a forma universal das coisas criadas. O referido conceito aparece e reaparece na teologia cristã constantemente, como no Quarto Evangelho, onde se lê: “Todas as coisas foram feitas por meio dele (o *logos*)” (Jo 1, 3). A razão crítica pressupõe o *logos*, é o tipo que predominou no século XVIII. Longe de querer dizer o que na modernidade se entende como razão analítica, ela era apaixonada, revolucionária; a razão crítica “superou os preconceitos da ordem feudal e a submissão heterônoma das pessoas ao Estado e à Igreja”. A razão intuitiva, por sua vez, busca significados ao passo que a razão técnica retira o seu poder da “sua capacidade de analisar a realidade e daí fazer instrumentos”.<sup>110</sup>

Até então já se mencionou dois dos quatro princípios fundamentais do iluminismo, segundo Tillich, a autonomia e a razão crítica. O terceiro princípio é o *naturalismo*. O prussiano faz a distinção entre “dois conceitos radicais de natureza”: o material e o formal; o primeiro dizendo respeito às coisas da natureza excluindo-se o homem, e o formal referindo-se aos seres humanos. No século XVIII espalhou-se um conflito entre naturalismo e supranaturalismo. Hegel (1770-1831) e Schleiermacher buscaram transcender teologicamente tanto o natural quanto o supranatural. Eis que de fato o conceito de supranatural, ou seja, de que há uma esfera superior à esfera humana, cria um problema, que Tillich percebe: se “Deus interfere no natural que ele mesmo criou, não se acabaria na

---

<sup>109</sup> Ibid., p. 56-57.

<sup>110</sup> Ibid., p. 61-64.

ideia de uma ruptura demônica na própria natureza divina”? A teologia tem que lidar com essa questão.<sup>111</sup>

O quarto princípio fundamental é o da harmonia. Esse princípio é o “apesar de”, pressuposto na teoria de Adam Smith (1723-1790) quando ele defende que, *apesar dos* interesses dos agentes econômicos serem egoístas, ainda assim a ordem econômica resultaria no bem comum. Na mesma linha funciona a ideia de que, regidos pela razão, todos chegariam a um consenso no interior da democracia. Esses são exemplos oferecidos por Tillich para demonstrar a penetração do princípio da harmonia na cultura. O mesmo pode ser visto também em Gottfried von Leibniz (1646-1716) que, ao buscar resolver o problema cartesiano da separação entre a *res extensa* e a *res cogitans*, desenvolveu a ideia das mônadas, ou seja, que cada ser humano individual estaria fechado em si mesmo, contudo poderiam se comunicar por meio dessa harmonia pré-estabelecida. Cada mônada traria dentro de si um *microcosmo*. Materializando o universo segundo graus diversos de clareza as mônadas poderiam chegar ao grau mais elevado. Potencialmente, toda mônada tem tudo o que precisa, cabendo a cada uma delas desenvolver tal potencialidade. Tillich afirma que essa ideia de Leibniz é a “formulação metafísica do conceito de harmonia”.

Não se pode deixar de destacar também o romantismo, pois o próprio Tillich cresceu em meio ao idealismo romântico, e sua formação doutoral é sobre o romântico Schelling. O fato é que, da leitura que Johann Fichte (1762-1814) fez de Kant, surgiram as raízes do romantismo, cujos elementos constitutivos trazidos à luz por Tillich são: a relação “infinito e finito”; “os elementos estéticos e emocionais do romantismo”; “a volta ao passado e valorização da tradição”; “a busca de unidade e de autoridade”.<sup>112</sup>

O primeiro elemento constitutivo do romantismo remonta a Nicolau de Cusa (1401-1464), ou melhor, ao seu princípio da *coincidentia oppositorum* (coincidência dos opostos) – a coincidência do finito e do infinito, em que este se faz presente em todas as coisas finitas, assim como o finito está no infinito potencialmente. Ora, Giordano Bruno (1548-1600) foi morto pela inquisição

<sup>111</sup> Ibid., p. 66.

<sup>112</sup> Ibid., p. 104-105.

justamente por esposar um naturalismo que acabava por desafiar todo o sistema da autoridade que se “baseava no princípio do distanciamento, da não-participação, no princípio da autoridade, da mediação entre Deus e homem.” Ou seja, a interioridade mística de Nicolau de Cusa não era aceita.<sup>113</sup>

Mas, chegando ao período do romantismo, temos Johann von Goethe (1749-1832), que, após um breve período clássico, vem a ser o meio através do qual o romantismo irrompeu. Com o romantismo desfaz-se o equilíbrio entre o infinito e o finito.

O segundo elemento constitutivo é o estético e emocional. No iluminismo o racionalismo relegou a emoção à mera subjetividade ou sentimentalismo. O romantismo, por sua vez, e em contraposição ao iluminismo, não era sentimental. Se o infinito se faz presente nas coisas finitas, é pela intuição que se percebe o fenômeno. A filosofia romântica substitui a religião pela intuição estética, essa, ao ver de Tillich, enquanto intuição participante, leva a arte a sério achando, que ela é revelatória. A volta ao passado e valorização da tradição é uma nova atitude para com a história que tem por fundamento a ideia da presença do infinito no finito.<sup>114</sup>

Por fim, a busca de unidade e de autoridade se nutre de uma cisão do Estado como forma toda abrangedora da cultura, da qual a autoridade é apenas um de seus aspectos. Com isso em mente pode-se retornar romanticamente à ideia de cidade-estado grega, em que a religião se mantinha ao lado do político.<sup>115</sup>

Chega-se então a Schleiermacher, para quem a religião era um *sentimento*, termo que gerou más interpretações. Diante da ruptura entre sujeito e objeto, característica do deísmo e da obediência moral do tipo kantiana – que levava a uma diferenciação entre Deus e a humanidade – ele buscou uma saída pelo princípio da identidade. Tillich faz uma ressalva: por Schleiermacher ter nomeado a experiência de identidade como *sentimento*, erradamente se entendeu que ele se referia à emoção subjetiva, quando, com esse termo ele referia-se ao “impacto produzido pelo universo sobre nós nas profundezas de nosso ser, capaz de transcender sujeito e objeto”.<sup>116</sup>

<sup>113</sup> Cf. Ibid., p. 102-103.

<sup>114</sup> Cf. Ibid., p. 106.

<sup>115</sup> Cf. Ibid., p. 109.

<sup>116</sup> Ibid., p. 118.

Hegel criticaria tanto a Kant (iluminismo), quanto a Schleiermacher (romantismo), reconduzindo a religião ao domínio da razão. Após a Primeira Guerra o grito profético de Nietzsche (1844-1900), de que “Deus está morto”, fez eco. O protestantismo, não só pela filosofia mas também pela história, chegou à supressão total da teologia.<sup>117</sup>

O teólogo liberal Albrecht Ritschl procurou levar o protestantismo para um sentido histórico-crítico mais profundo cuja intenção era colocar “a genuína concepção do Evangelho a salvo de toda forma de catolicismo e de toda forma de misticismo tanto pietista como romântico”.<sup>118</sup>

Karl Barth denunciou vigorosamente todas as tentativas de amordaçar a *Palavra de Deus* com a razão. Ele afirmava, contra todo o triunfalismo racionalista, que o verdadeiro conhecimento provém de Deus, o *Totalmente Outro*. O próprio Tillich, ao lado de nomes como Brunner, Bultmann, Niebuhr e outros, aderiu inicialmente ao que foi chamado de Neo-ortodoxia, Teologia da crise, ou Teologia dialética.<sup>119</sup>

Tudo o que foi trazido até aqui convergiu para um ponto de sumo interesse ao estudo da teologia da revelação, o que fica mais claro com o auxílio de Mondin, segundo o qual tendo Barth feito o “retorno” aos fundadores do protestantismo, a nova questão que se impunha era a de dar uma nova expressão para a mensagem desses fundadores.

Esse é o ponto em que Tillich e os outros se afastam de Barth. O que estava evidente é que tal mensagem não poderia ser eficaz se não fosse traduzida para o homem do século XX.

### 3.3

#### A questão da teologia natural no protestantismo

Chega-se então ao momento fulcral em que a questão da posição da filosofia, em relação à teologia, retorna à superfície, dando origem a vários movimentos que fracionam a teologia protestante. Como afirma Battista Mondin:

<sup>117</sup> Cf. MONDIN, B., *Os grandes teólogos do século vinte*, p. 25-26.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>119</sup> Cf. *Ibid.*, p. 30.

“a linguagem com que se dá expressão à Revelação é sempre uma linguagem filosófica. E assim eclodiu novamente o problema da teologia natural”.<sup>120</sup>

Como já foi anteriormente apresentado, a teologia natural foi rejeitada totalmente por Barth, que ancorou fortemente a sua teologia na tradição clássica, o que não impediu que ele aceitasse plenamente a crítica à teologia natural conforme foi elaborada por Kant, como afirma Tillich.<sup>121</sup>

As duas correntes teológicas protestantes principais, com as quais Tillich se envolveu de uma maneira ou de outra, foram a teologia liberal, por um lado, e a neo-ortodoxia, por outro. As posições que cada uma dessas correntes tomou, com relação à teologia natural, se relacionam com o problema teológico que Tillich intentou superar com o seu método.

Barth repelia categoricamente a teologia natural, de forma mais direta quanto às relações entre filosofia e teologia. O teólogo suíço se levantava contra o protestantismo liberal, contra a submissão da teologia a uma filosofia particular, no caso o idealismo alemão.<sup>122</sup> Para ele os critérios que devem regular as relações entre filosofia e teologia se fundam no princípio da *infinita diferença qualitativa*. Portanto as teologias liberal e católica erram, aos olhos do teólogo de Basiléia.

Esse tema está intimamente ligado a questão da revelação, pois o conflito entre filosofia e religião não é pertinente apenas à diversidade de objeto (natural – o da filosofia; supranatural – o da teologia), mas também relativo à diferença quanto ao princípio cognoscitivo (razão para a filosofia e fé para a teologia), ainda mais pela incompatibilidade efetiva, pelo fato do conteúdo divino ter assumido forma humana. De fato, já se pode notar aí uma contradição entre forma e conteúdo, como percebeu Battista Mondin ao considerar que:

Antes da Revelação, não temos nenhum pressentimento de tal estado de coisas. Só nos tornamos conscientes da contradição no instante da Revelação, quando Deus nos faz ver que nossa existência, em todas as suas estruturas e dimensões, está em contradição com ele. A contradição é superada pela Encarnação de Deus na carne humana e em tudo aquilo que pertence ao homem: linguagem, categorias mentais, conceitos científicos, etc.<sup>123</sup>

Na continuação da encarnação iniciada por Deus, o teólogo deveria se pautar pelo princípio de que a Palavra de Deus, pela sua *infinita diferença*

<sup>120</sup> Ibid., p. 30.

<sup>121</sup> Cf. TILLICH, P., *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*, p. 90.

<sup>122</sup> Cf. MONDIN, B., *Os grandes teólogos do século vinte*, p. 51.

<sup>123</sup> Ibid., p. 51.

*qualitativa*, não poderia ser submetida aos pressupostos humanos, mas sim o contrário.<sup>124</sup>

A solução metodológica implica diretamente nas relações entre filosofia e revelação. Tradicionalmente são usados os métodos da analogia do ser e da dialética, o método da *analogia entis* pelos católicos e do método dialético pelos protestantes.

Barth, rompendo com o método positivo do liberalismo, caminha pelo método dialético, até que considera a possibilidade de um equilíbrio através da analogia da fé (*analogia fidei*). Para o teólogo de Basiléia, ao se partir da verdadeira revelação de Deus, os participantes da revelação são impulsionados à “analogia”,<sup>125</sup> que é o critério da linguagem teológica.

A *analogia entis* é repelida por Barth, em virtude da *infinita diferença qualitativa* “que separa Deus de suas criaturas e, igualmente do conhecimento e da linguagem humanas”. Segundo esse teólogo, na lição de Mondin, a revelação é o “acontecimento através do qual Deus visitou o seu povo, fez-se um de nós, escondendo sua glória em nossa miséria”. A automanifestação de Deus assume três formas: *a revelação, a Bíblia e a pregação*.<sup>126</sup>

O que cabe ressaltar de todo esse percurso é que Tillich não estabeleceria seu método teológico como *analogia entis* e que, nesse ponto, não estaria sozinho. De fato, na teologia protestante, tanto a corrente liberal quanto a neo-ortodoxa seguiram nesse sentido. Afastaram-se, por assim dizer, da teologia natural.

O teólogo prussiano tampouco poderia utilizar o método dialético à moda da teologia liberal, no que se refere à utilização que esta fazia da filosofia da religião como preâmbulo à teologia da revelação. Muito menos poderia elidir-se à questão ontológica como o fez Barth. A novidade de Tillich consiste na superação da própria questão entre naturalismo e supranaturalismo; aí reside a originalidade do seu método teológico, e, conseqüentemente, de seu sistema. O próximo passo será buscar entender como Tillich defendeu a sua pretensão de superar, através de método próprio, o já longínquo debate naturalismo/supranaturalismo.<sup>127</sup>

<sup>124</sup> Cf. *Ibid.*, p. 52.

<sup>125</sup> Cf. *Ibid.*, p. 57.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>127</sup> Paralelo ao esforço de Tillich no campo protestante, a teologia católica com Henri de Lubac (1896-1991) demonstrou historicamente que o conceito de “natureza pura” não era tão antigo

### 3.4

#### “Para além do naturalismo e do supranaturalismo”

O título desse tópico é uma citação de um dos subtítulos presentes na introdução ao segundo volume da *Teologia Sistemática*. Com essa expressão, Tillich intentava responder algumas críticas feitas, principalmente por barthianos, à doutrina sobre Deus apresentada no primeiro volume da sua obra magna.

Tillich acreditava estar dando mais clareza utilizando-se dos termos “autotranscendente” e “extática” no bojo de sua superação metodológica dos métodos que lidavam com a polêmica naturalismo/supranaturalismo. O presente capítulo homônimo remete ao mesmo problema, para apontar a superação pretendida por Tillich com o seu *método da correlação*. Para tanto, serão particularmente apresentadas as formas de relação Deus-mundo com a qual cada método estava comprometido, seus pontos positivos e negativos, para, então, aplicando-se os mesmos critérios, apresentar a novidade metodológica de Tillich.<sup>128</sup>

Na introdução ao primeiro volume da *Teologia Sistemática*, Tillich apresentou os fundamentos do *método da correlação*, afirmou que havia três métodos inadequados de se relacionar os conteúdos da fé cristã com a existência espiritual<sup>129</sup>. Ele retomou o tema na introdução ao segundo volume, mas expressou-se de outra maneira. Focando o “objeto” teológico por excelência, distinguiu três formas de se interpretar o significado do vocábulo “Deus”. A cada uma das três ele fez corresponder uma das diferentes concepções da relação Deus-mundo, a saber: o *supranaturalismo*, o *naturalismo* e a *teologia natural*.<sup>130</sup>

#### 3.4.1

##### Supranaturalismo

quanto se pensava. O reforço conceitual de Karl Rahner (1904-1984) contribuiu para que a posição do jesuíta francês fosse se impondo apesar da posição negativa tomada pelo magistério eclesiástico na *Encíclica Humani Generis* (1950). Cf. MIRANDA, M., *A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 49-50. Ressalte-se que Tillich, em 1953, referindo-se ao ataque contra o existencialismo realizado pela *Encíclica Humani Generis*, afirma que por causa dela “existencialistas franceses – como Lubac e outros – tiveram que deixar de ensinar porque eram existencialistas, filosoficamente, embora respondessem às questões em termos religiosos.” Cf. TILLICH, P., *História do pensamento cristão*, p. 225.

<sup>128</sup> Cf. TILLICH, P., *Teologia Sistemática*, p. 300-311.

<sup>129</sup> Cf. *Ibid.*, p.78-79.

<sup>130</sup> Cf. *Ibid.*, p. 300-311.

Para o supranaturalismo, segundo o prussiano, a mensagem cristã chega à situação humana como um corpo estranho caído sobre ela. Tal mensagem consistiria de uma soma de verdades procedentes de um mundo estranho, necessitando, assim, criar uma nova situação para que fosse recebida, pois, de outra maneira, não seria capaz de ser mediadora. Faltaria assim a condição de possibilidade para uma relação Deus-mundo.

Tillich aponta para o docetismo-monofisita, com sua valoração da Bíblia como um livro de oráculos supranaturais, ao passo que ignorava a receptividade humana. Tal heresia foi apresentada por ele como um exemplo de doutrina que esboçara um tipo de supranaturalismo.<sup>131</sup>

#### **3.4.1.1 Relação Deus-mundo**

A forma de se interpretar “Deus”, que corresponde ao supranaturalismo, entendeu Tillich, é a que:

(...) separa Deus como um ser, o ser supremo, dos demais seres, ao lado e acima dos quais ele tem sua existência. Segundo esta interpretação, ele trouxe o universo ao ser num determinado momento (há uns 5 mil ou 5 bilhões de anos), governa-o segundo um plano, dirige-o a um fim, interfere em seus processos ordinários para superar a resistência e cumprir seu propósito, e o conduzirá à consumação numa catástrofe final. Nessa moldura podemos inserir a totalidade do drama divino-humano. Sem dúvida, trata-se de uma forma primitiva de supranaturalismo, mas ela é mais decisiva para a vida religiosa e sua expressão simbólica do que todas as elaborações teologicamente mais refinadas desta posição.<sup>132</sup>

Pode-se depreender que a relação Deus-mundo no supranaturalismo, assim apresentado, compreende o *ser* de Deus contado acima e ao lado de outros seres, situa-o, espacialmente, em outra realidade paralela ao plano da realidade humana e do mundo criado.

#### **3.4.1.2 Pontos positivos**

A perspectiva supranaturalista é empunhada por quem visa, segundo certo ponto de vista, garantir à santidade divina, a sua total “outridade”, a sua *infinita diferença qualitativa* ou ao *totalmente outro* como diria Kierkegaard.

<sup>131</sup> Cf. Ibid., p. 78-79.

<sup>132</sup> Ibid., p. 301-302.

Barth é um supranaturalista para quem o método da *analogia entis* era inviável. Tal inviabilidade não era por conta da analogia em si, pois ele mesmo lançará mão da analogia, mas como *analogia fidei*. O ponto que, a partir da perspectiva barthiana, não se podia aceitar, era a admissão de que houvesse qualquer possibilidade de analogia entre o ser de Deus e o ser do mundo criado, a ênfase que dada foi à total alteridade divina.

De fato, nenhuma teologia cristã poderia descuidar da diferença fundamental entre criador e criatura, entre o ser que é por si mesmo e os seres que não são por si mesmos. A atenção que os supranaturalistas dão a esse ponto é sem dúvida zelosa, e reside aí o seu maior mérito. Sem dúvida, tal bandeira ressurgiria com força toda vez que a santidade divina, no seu sentido bíblico de “Santo, Santo, Santo” ou “Santíssimo”, fosse ameaçada.

Mas será que tal intento encontra o resultado almejado?

### **3.4.1.3 Pontos negativos**

Tillich considera que o argumento mais importante contra a forma supranaturalista de conceber o ser de Deus situa-se no ponto em que “transforma a infinitude de Deus numa finitude que é meramente uma extensão das categorias da finitude”. Partindo dessa assertiva, se ousa aqui interpretar Tillich. Parece que ele quer apontar que, justamente na tentativa de salvaguardar a santidade divina, o supranaturalismo acabaria por profaná-la. Pelo menos, é o que parece quando o prussiano afirma que tal se dá:

(...) através da atribuição a Deus de uma substância individual. Contra esse tipo de supranaturalismo são válidos os argumentos do naturalismo e, como tais, representam a verdadeira preocupação da religião: a infinitude do infinito e a inviolabilidade das estruturas criadas do finito. A teologia deve aceitar a crítica anti-supranatural do naturalismo.<sup>133</sup>

De fato, o supranaturalismo falha pela incapacidade de dar conta da condição de possibilidade da relação Deus-mundo, ao colocar a mensagem cristã como sendo “uma soma de verdades reveladas que caíram sobre a situação humana”<sup>134</sup>. Considerado assim, está longe de se referir à promessa que o

<sup>133</sup> Ibid., p. 302.

<sup>134</sup> Ibid., p. 78.

cristianismo vê cumprida na revelação em Jesus como o *Emanuel*, o *Deus-conosco*. A divindade no supranaturalismo é distante da situação humana.

### 3.4.2 Naturalismo

O método naturalista é caracterizado por Tillich como aquele que “deriva a mensagem cristã do estado natural do ser humano”. Os pressupostos teológicos do naturalismo estão enraizados em um “*a priori* místico”, ou seja, uma “consciência de algo que transcende a separação entre sujeito e objeto”.<sup>135</sup> A teologia liberal nos séculos XIX e XX identificava “o estado essencial do ser humano com o estado existencial”.<sup>136</sup>

#### 3.4.2.1 Relação Deus-mundo

A interpretação do termo “Deus” que subjaz ao naturalismo identifica “Deus com o universo, com sua essência ou com poderes especiais dentro dele”. Com isso, não se quer dizer uma identificação de Deus com a totalidade das coisas, ressalta Tillich, pois tal seria panteísmo. O que se quer dizer é que “Deus é símbolo da unidade, da harmonia e do poder de ser”.<sup>137</sup>

É preciso, como Tillich, distinguir entre o naturalismo moderno e o que era expresso por Spinoza com a expressão *sive natura*. Não se tratava da identificação da natureza com Deus, mas do divino com a *natura naturans*. Dizia respeito à “natureza criativa, ao fundamento criativo de todos os objetos naturais”.

Com aqueles filósofos da modernidade que “entendem a natureza em termos de materialismo e mecani[cis]mo”<sup>138</sup> há um afastamento das formas religiosas do tipo de naturalismo exemplificado por Spinoza, ou por Scotus Erígena.

#### 3.4.2.2 Pontos positivos

---

<sup>135</sup> Ibid., p. 27.

<sup>136</sup> Ibid., p. 78.

<sup>137</sup> Ibid., p. 302.

<sup>138</sup> Ibid., p. 302.

O naturalismo, ao empreender uma crítica ao tipo de supranaturalismo que transforma a infinitude divina numa finitude configurada meramente como extensão das categorias da finitude, ao preocupar-se com “a infinitude do infinito e a inviolabilidade das estruturas criadas do finito”,<sup>139</sup> efetua uma crítica antissupranaturalista que a teologia, segundo Tillich, deve acolher.

### **3.4.2.3 Pontos negativos**

Há um tipo de naturalismo que chega a negar a “distância infinita entre a totalidade das coisas finitas e seu fundamento infinito”. Mas quando o termo “Deus” é identificado com o termo “universo” ocorre o que pode ser denominado de panteísmo. Para Tillich isso evidencia o fracasso do naturalismo em compreender a distância que separa infinitamente o ser humano, em sua finitude, do sagrado em suas diversas manifestações. Dessa maneira esse teólogo põe em destaque que a maneira essa “distância infinita” é um elemento decisivo na experiência do sagrado.<sup>140</sup>

### **3.4.3 Teologia natural**

Tillich, ao tratar da teologia natural, vai chamar o seu método de “dualista”. Explica que este método já pressupõe a consciência do “abismo infinito entre o espírito humano e o espírito de Deus”.<sup>141</sup> No entanto tem a deficiência de se construir em dois andares. O andar de baixo corresponderia ao naturalismo e o de cima ao supranaturalismo.

#### **3.4.3.1 Relação Deus-mundo**

A *teologia natural*, ao ver de Tillich, é dualista por “construir uma estrutura supranaturalista em cima de uma subestrutura natural”. Para esse teólogo, este método pressupõe que haja uma relação positiva entre os pólos humano e divino,

---

<sup>139</sup> Ibid., p. 302-303.

<sup>140</sup> Ibid., p. 303.

<sup>141</sup> Ibid., p. 79.

e que tal relacionalidade seja possível “apesar de” haver um abismo infinito entre o espírito humano e o de Deus.<sup>142</sup>

A presente pesquisa já assinalou de onde vem tal positividade: ela funda-se nesse “apesar de” indicativo do princípio de “harmonia”, um dos princípios fundamentais do iluminismo já tratados acima.<sup>143</sup> Tal princípio já está presente na cultura ocidental desde a cosmologia mítica grega. Essa é a *Bifröst* que as chamadas “provas” ou “argumentos da existência de Deus” querem trilhar, sem se darem conta do olhar sempre atento de *Heimdall*. Não é dado ao ser humano o poder de atravessar essa ponte pelos próprios esforços.<sup>144</sup>

### 3.4.3.2 Pontos positivos

Tillich considera que esse método é mais “consciente” do abismo infinito que se interpõe entre os espíritos humano e divino. Defende, ainda, que os “argumentos da existência de Deus” são positivos, se considerados a partir de sua análise da “finitude humana e a pergunta implícita nela”<sup>145</sup>, ou seja, é válida pela pertinência das questões que levanta.

Depreende-se daí que tal “pergunta implícita” na finitude é derivada da consciência que o humano toma de sua própria contingência, o que leva à pergunta de sua origem fora de si mesmo. Não só isso: para se ter consciência de *finitude* é necessário que se tenha a ideia opostamente correlata de *infinitude*. Em termos teológicos, essa é a pergunta por Deus.

Para Tillich, tal pergunta é possível pelo fato de conter em si uma consciência de Deus. Em outras palavras, a possibilidade da pergunta se dá pelo fato dela trazer implicitamente a consciência de Deus; mas cessa aí a sua validade, pelas razões que serão expostas no ponto seguinte.<sup>146</sup>

Existencialmente, é válida essa pergunta que o humano faz pelo infinito ao qual se sente pertencente, mas do qual está efetivamente separado. A questão tem

<sup>142</sup> Ibid., p. 79.

<sup>143</sup> Cf. item 3.2.

<sup>144</sup> *Bifröst* é a ponte guardada por *Heimdall*, de cujos olhos nada escapa, é o arco-íris que na mitologia nórdica liga o mundo divino, *Asgard*, ao mundo dos mortais, *Midgard*.

<sup>145</sup> TILLICH, P., *Teologia Sistemática*, p. 79.

<sup>146</sup> Cf. Ibid., p. 214.

duas direções: uma segue para o finito e a outra para o infinito, pois, a partir dessa consciência de sua finitude, o ser humano se faz consciente de sua infinitude potencial.<sup>147</sup>

### 3.4.3.3 Pontos negativos

A fraqueza da teologia natural, que Tillich ressalta, é a de tentar expressar aquela relação “abismal” apresentando um corpo de verdades teológicas que poderiam ser alcançadas pelo esforço humano.<sup>148</sup> Tillich insiste que se “derivarmos Deus a partir do mundo, ele não pode ser aquilo que transcende infinitamente o mundo”.<sup>149</sup>

Já foi demonstrado que Tillich considera válida a pergunta por Deus implícita na finitude humana. Essa consciência de Deus precede à questão, mas ele ressalta que ela não é resultado do argumento, mas sim sua pressuposição. Tillich não usa o termo “tautologia”, mas é o que se pode depreender de sua recorrente expressão, *derivar as respostas da pergunta*.<sup>150</sup> Ao derivar as respostas da pergunta, os “argumentos” não passam de argumentos tautológicos – e é assim que o dualismo se evidencia como construção de uma estrutura supranaturalista que já está pressuposta nas perguntas que partiriam, em tese, da subestrutura natural.

Tillich rejeitou cada um dos três métodos: o supranaturalismo, o naturalismo e o dualismo da teologia natural. Aproximou-se dessa última na atenção ao problema do abismo mas assumiu de forma diferente sua tarefa teológica. Isso ficou bem claro na sua conclusão sobre a questão da validade dos “argumentos da existência de Deus”:

A tarefa da teologia em relação aos argumentos tradicionais a favor da existência de Deus é dupla: desenvolver a pergunta por Deus que eles expressam e expor a impotência destes “argumentos”, sua incapacidade de responder à questão de Deus. Estes argumentos levam a análise ontológica a uma conclusão ao revelar que a questão de Deus está implícita na estrutura finita do ser. Ao desempenhar essa função, eles aceitam parcialmente (e

<sup>147</sup> Cf. *Ibid.*, p. 214.

<sup>148</sup> Cf. *Ibid.*, p. 79.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>150</sup> Cf. *Ibid.*, p. 214.

parcialmente também rejeitam) a teologia natural tradicional e induzem a razão à pergunta pela revelação.<sup>151</sup>

Resta ver como esse teólogo pretendia resolver essa questão no bojo de sua *Teologia Sistemática*.

#### 3.4.4

#### Superação metodológica: método da correlação

Diante da impossibilidade de Tillich em seguir os caminhos metodológicos, seja o naturalista, o supranaturalista, ou o dualista (teologia natural), surgiu a necessidade de que ele encontrasse o seu próprio caminho.

Partindo de uma análise dialética da relação “Deus-Mundo”, mas fugindo da tentação de uma síntese aos moldes hegelianos, estabeleceu as bases de seu *método da correlação*. A dialética hegeliana não é adequada para o problema epistemológico da revelação por objetivar uma síntese entre os os termos da relação. Tal não ocorre na correlação, onde os dois elementos permanecem distintos e em tensão. De fato, não se pode fazer uma síntese entre dois elementos qualitativamente diferentes, como o são “Deus” e “Mundo”.

Expressões de grande importância para a *Teologia Sistemática* aparecem no bojo do desenvolvimento das bases em que se assenta o método. Destacam-se as expressões tillichianas como: “preocupação última”, “círculo teológico” e “fundamento do ser”.

##### 3.4.4.1

##### Relação Deus-mundo

A relação Deus-mundo, pressuposta pelo *método da correlação*, se dá de uma forma dinâmica que Tillich denomina de “preocupação última”. Essa expressão é a tradução, na quinta edição da *Teologia Sistemática*, da expressão *ultimate concern*, que também pode ser lida como *preocupação fundamental*. Trata-se de um dos termos-chaves da sua teologia-filosófica, ou fundamental. Cabe agora buscar o sentido desse termo no contexto do primeiro volume da obra magna desse teólogo-filósofo.

---

<sup>151</sup> Ibid., p. 218.

O contexto do primeiro volume é o da correlação entre a *razão* e a *revelação* e entre *ser* e *Deus*. Basta, para os fins aos quais se destina esse tópico, buscar o sentido do termo “preocupação última” no âmbito temático da correlação revelação/razão, ou seja, entre a revelação que se dá à razão e esta enquanto alvo da revelação.

Tillich apresenta a “preocupação última” como critério para reconhecer se o teólogo está dentro do “círculo teológico”. Ou seja, no caso do teólogo cristão, tal princípio serviria para verificar se esse pode ser adjetivado como cristão, ou nas palavras do prussiano “o critério para determinar se [o teólogo] está dentro dele [= do círculo teológico] é a aceitação da mensagem cristã como sua preocupação última [ou fundamental]”.<sup>152</sup>

Depreende-se então que a *preocupação última* no teólogo cristão tem conteúdo definido e que se configura também como critério demarcatório ou delimitador. Esse conteúdo é a mensagem cristã recebida, não como conteúdo intelectual, mas como participação de quem está dentro do *círculo teológico*. O teólogo é um ser situado e a sua preocupação essencial se dá a partir de um referencial existencial.

Tillich mesmo explica o uso do termo *preocupação última*:

“Preocupação última é a tradução abstrata do grande mandamento: 'o Senhor, nosso Deus, é o único Senhor. Amarás, pois, o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma, de todo o teu entendimento e de toda a tua força'. A preocupação religiosa é última. Ela despoja todas as outras preocupações de uma significação última. Ela as transforma em preliminares.”<sup>153</sup>

Ao que conclui afirmando que tal preocupação é incondicional, que “independe de qualquer condição de caráter, desejo ou circunstância.” O próprio termo “preocupação” é confessadamente utilizado por Tillich para apontar “para o caráter 'existencial' da experiência religiosa”.<sup>154</sup>

Tillich apresenta dois critérios formais da teologia. O primeiro critério formal é assim enunciado: “O objeto da teologia é aquilo que nos preocupa de forma última. Só são teológicas aquelas proposições que tratam de seu objeto na medida em que ele pode se tornar questão de preocupação última para nós.”<sup>155</sup>

<sup>152</sup> Ibid., p. 28.

<sup>153</sup> Ibid., p. 29.

<sup>154</sup> Ibid., p. 29.

<sup>155</sup> Ibid., p. 30.

O segundo critério deriva da análise do conceito *preocupação última*: “Nossa preocupação última é aquilo que determina nosso ser ou não-ser. Só são teológicas aquelas afirmações que tratam de seu objeto na medida em que este possa se tornar para nós uma questão de ser ou não-ser”.<sup>156</sup>

Quando tratou da norma da teologia sistemática, afirmou que a norma material em seu sistema era o “Novo Ser em Jesus como o Cristo” e, combinando essa norma com o princípio crítico de toda teologia, formulou que “(...) o Novo Ser em Jesus como o Cristo enquanto nossa preocupação última (...) é o critério para a utilização de todas as fontes da teologia sistemática.”<sup>157</sup>

O termo “preocupação última” em Tillich é fundamental no contexto de sua teologia sobre a revelação. A revelação é o *Logos* divino, é o Cristo, e qualquer *outra* revelação só é válida em situação de dependência com a revelação original, que é Cristo. A revelação se apresenta à razão humana, e, já está implícita na *preocupação última*.<sup>158</sup>

A *preocupação última* é também apresentada no contexto da correlação revelação/razão quando Tillich afirma que a “revelação é a manifestação da profundidade da razão e do fundamento do ser. Ela aponta para o mistério da existência e para nossa preocupação última”.<sup>159</sup>

Ao tratar do mistério da revelação refere-se a “mistério” como aquilo que o é essencialmente, ou seja, algo que não pode deixar de ser mistério – como acontece no caso de um segredo que, ao ser revelado, perde justamente o caráter de segredo. O que é essencialmente mistério, por mais que isto soe paradoxal, permanece mistério *na revelação*.<sup>160</sup> Nesse contexto, Tillich afirma que o lado positivo – o efetivamente revelado no mistério, incluindo-se aí o negativo que permanece velado –, manifesta-se na revelação efetiva como “poder de ser, vencendo o não-ser. Aparece como nossa preocupação última e se expressa em símbolos e mitos que apontam para a profundidade na razão e seu mistério.”<sup>161</sup> O

<sup>156</sup> Ibid., p. 31.

<sup>157</sup> Ibid., p. 64-65.

<sup>158</sup> Cf. Ibid., p. 138 e 144.

<sup>159</sup> Ibid., p. 130.

<sup>160</sup> Cf. Ibid., p. 121.

<sup>161</sup> BROWN, M., apud EMILIO, G. Ser-em-si e símbolo: a forma e a dinâmica da Teologia Sistemática de Paul Tillich, In *Revista Eletrônica Correlatio*, n. 17, junho de 2010, p. 172. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/208>>

mistério que se revela na revelação é a *preocupação última*, e tal revelação é destinada a um sujeito em uma situação concreta de preocupação.

Importa ainda destacar o caráter dinâmico da definição da expressão “preocupação última” em Tillich, pois ele busca fundar o seu sistema sobre o tema do problema da existência de Deus, questão que é proposta a partir da condição humana.

Assume-se aqui uma leitura em que estará sempre implícita tanto a forma quanto a dinâmica ao se pensar a estrutura do sistema teológico e filosófico de Tillich. Pois, tanto a dinâmica, quanto a forma, são partes de uma estrutura em que a teologia, para Tillich, se configura como “aquela que responde simbolicamente à questão levantada na finitude do ser, de modo que as questões últimas podem ser levantadas e respondidas por qualquer pessoa ou grupo que expressa suas preocupações últimas a partir de símbolos”.<sup>162</sup>

Parece que Tillich foge de identificar o conteúdo da “preocupação última” com o termo “Deus”, pois este é um símbolo que acaba colocando Deus como um ente ao lado de outros entes. Foge também do antropomorfismo, conquanto não aceita a redução da ideia de Deus como menos que *pessoa*.

De fato, para Tillich, a compreensão de Deus exige uma experiência com o incondicionado, ou seja, Deus “está para além do termo Deus e de todo o teísmo”.<sup>163</sup> Deus é um símbolo, e, enquanto tal, aponta para além, para o incondicionado: qualquer tentativa de apropriação do símbolo, qualquer tentativa de defini-lo como conceito e se estará deixando o campo da linguagem simbólica, para a linguagem lógica. Nesse momento aconteceria a idolatria, ou a demonização, como diria Tillich. A expressão “preocupação última” visa evitar esse problema, e dessa maneira precisa ser lida, ou se correrá o risco de de julgar o sistema de Tillich por critérios estranhos à sua sistematização.

O que se pretende aqui, e vale também para todo o presente trabalho, é compreender esse teólogo-filósofo pelos seus próprios fundamentos. Essa é uma

8> Acesso em: 29 jun. 2012.

<sup>162</sup> EMILIO, G. *Ser-em-si e símbolo: a forma e a dinâmica da Teologia Sistemática de Paul Tillich*, p. 174.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 176.

delimitação que não pode ser desprezada na busca do entendimento do que consiste o *método da correlação*.

A dificuldade de se delinear esse método advém da complexidade do próprio “objeto” de estudo, pois, como Tillich mesmo afirma, “a descrição de um método é a descrição de um aspecto decisivo do objeto ao qual se aplica”.<sup>164</sup> Sendo assim, ao explicar as três formas de se compreender o termo “correlação”, que define o referido método, estará se expondo a condição de possibilidade da relação Deus-mundo que transparece pela própria natureza do método. Para Tillich, não se trataria de colocar o *carro na frente do boi*, pois, para ele, o método da teologia sistemática “deriva de um conhecimento prévio do sistema que se vai construir sobre esse método”.<sup>165</sup>

Os três sentidos, ou três formas, aplicáveis ao termo correlação são: 1) a correspondência entre diferentes séries de dados; 2) a interdependência lógica entre conceitos; e 3) a interdependência real de coisas ou eventos em conjuntos estruturais. À primeira das três formas ele dedicou a Parte 1, Seção 1 de sua *Teologia Sistemática*, enquanto a segunda foi tratada na Parte 2, Seção 1 (que não interessa diretamente ao presente tópico). A terceira é justamente a que levantou os protestos de Barth por causa da sua prevenção contra qualquer discurso que sugerisse algum tipo de relação divino-humana que não respeitasse o caráter abismal de Deus.<sup>166</sup>

#### **3.4.4.2 Pontos positivos**

No estado atual da presente exposição já se sabe que, para Tillich, a teologia natural reconhece, mas não consegue superar o abismo infinito que o hífen representa na palavra composta Deus-homem (Deus∞homem). Essa superação parece ser a *menina-dos-olhos* de Tillich, o pressuposto de seu método e a condição de possibilidade do próprio labor teológico.

A teologia sistemática, afirma o teólogo-filósofo, sempre usou o método da correlação, mesmo que nem sempre tenha se dado conta disso. Para ele esse

<sup>164</sup> TILLICH, P., *Teologia Sistemática*, p. 74.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>166</sup> Cf. *Ibid.*, p. 74-75.

método “explica os conteúdos da fé cristã através de perguntas existenciais e de respostas teológicas em interdependência mútua”.<sup>167</sup> Muito embora o método não se reduza ao simplório movimento de perguntas e respostas, pois a “interdependência” é o fator para o qual se deve voltar a atenção.

Para esse teólogo alemão, seu método resolve o enigma histórico e sistemático em que se debateram, pró e contra, grandes teólogos. A superação consiste na redução da teologia naturalista <sup>168</sup>a uma análise da existência, ao passo que a teologia supranaturalista ficaria restrita às “respostas dadas às perguntas implícitas na existência”.

Para se entender o método da correlação é essencial que, por essa “correlação”, que especifica o método, se entenda a “interdependência de dois fatores independentes”, o que carece de mais explicação. No nível da pergunta há independência por conta da impossibilidade de se “derivar a resposta da pergunta ou a pergunta da resposta”. O supranaturalismo está certo quando afirma a incapacidade humana de alcançar a Deus pelos próprios esforços. A pergunta que o ser humano formula é o próprio ser humano, mas daí não se pode derivar a resposta. O homem não é a fonte da revelação. “Não se pode derivar a automanifestação divina de uma análise da condição humana”, afirma Tillich. A interdependência pode ser vista pela acertada afirmação naturalista na insistência do caráter humano da pergunta existencial. Tillich entende que, para o naturalismo, o ser humano, embora alienado, não está totalmente separado de Deus. Mas, até aqui, a teologia natural já havia chegado; o problema era o da já mencionada sobreposição dos níveis humano e divino.<sup>169</sup>

Tillich afirma que a solução está no interior do “círculo teológico”, que de fato é concebido por ele como uma elipse com dois centros. Tillich afirma que o teólogo enquanto tal está comprometido com “uma expressão concreta da

<sup>167</sup> Ibid., p. 75.

<sup>168</sup>Cf. Ibid., p. 79. Nessa página Tillich afirma que “O método da correlação resolve este enigma histórico e sistemático, reduzindo a teologia natural a uma análise da existência e reduzindo a teologia supranaturalista a respostas dadas às perguntas implícitas na existência.” O uso da expressão “teologia natural” em oposição à teologia supranaturalista pode gerar confusão, pois ora refere-se ao “naturalismo”, ora ao dualismo (naturalismo/supranaturalismo), situação que na *Teologia Sistemática* se resolve pelo contexto imediato. No caso da presente exposição preferiu-se fazer a distinção terminológica entre “naturalismo” e “teologia natural”.

<sup>169</sup> Cf. Ibid., p. 308-309.

preocupação última”, o que, em termos teológicos, pode ser expresso como “uma experiência revelatória”. O existencial humano é um dos centros. O segundo centro da “elipse teológica” é a resposta teológica.<sup>170</sup>

O perdão é a resposta da revelação à condição alienada do ser humano. Esse perdão consiste na aceitação incondicional que o ser humano recebe de Deus. O teólogo, partindo da situação existencial em que se encontra, ao formular as respostas da revelação, deve lutar para alcançá-la. Há a necessidade, portanto, de estar o teólogo participando da situação humana de onde originou-se a pergunta que espera pela resposta da revelação.<sup>171</sup>

Tillich toma o cuidado de salvaguardar ambos os pólos. As respostas não podem derivar das perguntas, tampouco pode-se dar o inverso. A experiência revelatória é independente das perguntas. Do exame desses argumentos de Tillich pode-se depreender que, quando alguns proto-cristãos, imersos em uma situação diversa da que se vive hoje – ansiando por um messias, mas igualmente em estado de alienação a – conheceram um certo nazareno, e experimentaram nele a revelação do Cristo, a resposta da revelação recebida naquela situação é válida em todos os tempos, pois responde aos anseios oriundos do estado de alienação próprio da humanidade.

A pergunta existencial se configurará de maneiras diferentes, mas a resposta essencial será a mesma. No entanto, essa só será inteligível e, portanto, capaz de responder, se for expressa nos termos em que foi formulada a questão. Isso implica que a linguagem dos proto-cristãos precisará constantemente ser “traduzida”, digo, atualizada. A linguagem precisará experimentar a morte para que a mensagem venha a ressuscitar em tantas novas linguagens quantas for formulada a questão fundamental.

Já se pode afirmar que o método da correlação é naturalista, mas do tipo “extático”. O naturalismo de Tillich se constrói então como uma possibilidade de diálogo com as ciências naturais por não ser dualista, por “acentuar simultânea e dialeticamente a transcendência e a imanência divinas e humanas, uma teologia que responde com criatividade aos estímulos do pensamento presente”.<sup>172</sup>

<sup>170</sup> Cf. *Ibid.*, p. 310.

<sup>171</sup> Cf. *Ibid.*, p. 310.

<sup>172</sup> CRUZ, E., A concepção de “naturalismo extático” em Paul Tillich. In *Revista Eletrônica*

Retomando-se a distinção entre natureza material e formal, segundo a qual há uma oposição e uma continuidade entre natureza e humanidade, pode-se concluir que o ser humano *não* está fora da natureza quando entendida em seu sentido formal. Mas, por outro lado, o ser humano está separado *sim* da natureza em seu sentido material.

Para Tillich, ao passo que a natureza é um processo com uma vitalidade própria, e que a humanidade participa desse processo vital, o ser humano é capaz de questionar a si mesmo e ao seu ambiente. Tal capacidade de questionamento, quando levada a efeito, coloca demandas do ser humano sobre si e sobre este ambiente, o que rompe a unidade do homem com a natureza (entenda-se aí a “natureza” tanto ambiental quanto a do ser humano).<sup>173</sup>

Entendidos os limites do termo natureza, cabe explicitar o termo “extático” em Tillich. Através desse termo, ele quer indicar “a experiência do sagrado, experiência que transcende a experiência comum sem anulá-la”.<sup>174</sup>

Mas esse termo deve ser entendido dentro da explicação que Tillich faz do sentido do termo “Deus”. Diferente das concepções desse termo pelo supranaturalismo e pelo naturalismo. “Deus” é, para o uso do método da correlação, necessariamente entendido como fundamento do ser, que “transcende infinitamente aquilo de que é fundamento”. Isso implica que, nas palavras de Tillich:

[Deus] está contra o mundo, na medida em que o mundo está contra ele, e está a favor do mundo, possibilitando assim que o mundo esteja a favor dele. Esta liberdade mútua de um em relação ao outro e de um para o outro é a única razão significativa pela qual se pode empregar o prefixo “supra” em “supranaturalismo”. Só neste sentido podemos qualificar de “transcendente” a relação de Deus com o mundo. Dizer que Deus é transcendente neste sentido não significa que se deva estabelecer um “supermundo” de objetos divinos. Significa que, em si mesmo, o mundo finito aponta para além de si mesmo. Em outras palavras, que o mundo é autotranscendente.<sup>175</sup>

Ressalte-se a fecundidade da ideia de um mundo autotranscendente advogada por Tillich. Ela foi utilizada pelo cientista Dobzhansky. Há também

---

*Correlatio*, n. 1, abril de 2002, p. 54. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revista-s-ms/index.php/COR/issue/archive/view/1826/1810>> Acesso em: 10 jun. 2012.

<sup>173</sup> Cf. *Ibid.*, p. 56.

<sup>174</sup> TILLICH, P., *Teologia Sistemática*, p. 303.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 303.

uma tendência nesse mesmo sentido, como “auto-poiesis” e “auto-organização”, por outros cientistas.<sup>176</sup>

### 3.4.4.3 Pontos negativos

Em artigo para revista *Correlatio*, Eduardo Cruz, apresenta a seguinte conclusão:

Tillich, ao mesmo tempo que destacava a liberdade do mundo, com muito mais força resgatava a liberdade divina. Ainda que apontem para a criatividade dos processos naturais, para o devir e para o imprevisível, estes esquemas nos parecem por demais reflexivos e enfáticos na realimentação para de fato preservar a liberdade. Sugerindo um natural ensimesmado e narcisístico, tais abordagens não parecem resistir ao furor da alteridade tão bem enfatizada pela tradição judaico-cristã. (...) <sup>177</sup>

Cruz está certo e Tillich errado? Parece que Tillich, mesmo reformulando a exposição de seu método, não consegue afastar os seus críticos. Mas o fato é que ele parecia estar bem ciente disso quando afirmou que o método não estava a salvo de distorções. Não se trata de uma distorção de seus críticos, mas de quem viesse a utilizá-lo, ou seja, Tillich reconhecia que método algum estaria livre de distorções. Sendo assim, Cruz não está totalmente equivocado em sua impressão.

No entanto, o articulista parece não ter levado em conta o “Deus acima de Deus” do qual Tillich fala, pois o Deus que a tradição cristã aponta como imerso na história humana não é o “fundamento do ser”. O “fundamento do ser” é Deus em seu mistério profundo, que implica também o não-revelado na revelação. O “Deus acima de Deus” está mais para o Uno dos místicos. Este é o “Deus” que não se desvela na revelação, mas se *re-vela*, volta de novo a velar-se, uma e outra vez. Tillich não está fazendo teologia dogmática (ou querigmática), mas fundamental (ou apologética). A teologia apologética quer responder qual a razão, qual a estrutura racional, da fé (na qual se crê), mas apenas isso. No entanto, haverá sempre a necessidade de coragem para se dar o passo que a fé (com a qual se crê) exige.

A teologia de Tillich parece pedir que seja superada para ser entendida, não encerra uma última palavra, mas volta a tratar os mesmos temas com novos jogos linguísticos.

<sup>176</sup> Cf. CRUZ, E., A concepção de “naturalismo extático” em Paul Tillich, p. 67.

<sup>177</sup> Ibid., p. 68.

Talvez, a chave esteja no que Eduardo Gross percebeu e apontou, escrevendo para outra edição da mesma revista *Correlatio*:

Aqui se percebe bem a herança mística que Tillich assume ao elaborar o método da correlação. Ele sempre reconhece esta herança, se referindo especialmente a Agostinho, ao franciscanismo medieval e a Schelling como antecessores. Evidentemente, não se trata de procurar em Tillich um entusiasta de experiências místicas. Ele se refere à perspectiva mística num sentido epistemológico. Mas a questão é que o princípio epistemológico pressupõe um trabalho teológico de exame de uma correlação que é pressuposta como constitutiva da própria realidade. Assim também a epistemologia mística de que Tillich se confessa herdeiro pressupõe a mútua participação ontológica entre a esfera do mundo humano e a do divino.<sup>178</sup>

O termo “correlação”, quando entendido com relação à “preocupação última/fundamental do ser humano”, diz respeito a “aquilo com que ele está última/fundamentalmente preocupado”. Gross então percebe que:

Em um primeiro momento se pode distinguir (...) as tradicionais noções de fides qua creditur e fides quae creditur, a fê psicológica, subjetiva, distinta do objeto de fê. E, evidentemente, esta distinção, e seu pressuposto metafísico estão (...) presentes. Entretanto, esta formulação não pode se reduzir a uma reedição das expressões tradicionais. A preocupação enquanto estado subjetivo, não pode ser dissociada de modo algum do seu objeto. Ela não existiria, se a situação não fosse tal que a preocupação enquanto realidade que a inspira não existisse. Nesse sentido, a preocupação é a forma de estar no mundo, condição determinante da existência. Sua realidade subjetiva é uma percepção de uma situação que envolve a relação entre sujeito e objeto. Não se trata, pois, meramente de uma relação entre sujeito e objeto, mas de uma mesma preocupação que se distingue em um aspecto subjetivo e outro objetivo. É também impossível dizer que se trate simplesmente da mesma coisa, à medida que uma é a apreensão desta preocupação, outra é o seu fundamento.<sup>179</sup>

Gross defende um entendimento do método da correlação para além do que, ao seu ver, seria um reducionismo. Ele está correto: o método da correlação não pode ser visto simplesmente como um mero relacionar de perguntas filosóficas a respostas teológicas; no entanto, esse sentido mais abrangente do método de Tillich será tratado oportunamente no capítulo seguinte.

Recolhendo-se do que foi apresentado nesse nesse tópico, a questão do método é epistemológica e, como tal, pressupõe uma ontologia e uma antropologia. A grande questão ontológico-antropológica da condição de possibilidade de uma relação Deus-mundo, com o fulcro de fundamentar a teologia da revelação, é justamente o que será enfrentado no próximo capítulo.

<sup>178</sup> GROSS, E., Método da correlação e hermenêutica. In *Revista Eletrônica Correlatio*, n. 16, dezembro de 2009, p. 62. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ms/index.php/COR/issue/archive/1585/1615>> Acesso em: 10 jun. 2012.

<sup>179</sup> Ibid., p. 65.

Quanto à superação pretendida pelo método da correlação, restou que o método se evidencia como fundado numa tese subjacente, segundo a qual o infinito deixou a sua marca no finito. Essa marca se encontra na mais humana das questões que Tillich chama de *preocupação última*. Tal preocupação parte do ser humano; portanto, é uma questão de interesse da antropologia. No entanto, o último/fundamental para o qual aponta pertence ao campo da ontologia.

A *preocupação última* é a condição da revelação. O que caracteriza o teólogo é poder racionalizar sobre o conteúdo da revelação recebida por ele como sua preocupação última, como preocupação compartilhada no interior de um círculo teológico.

Ao próximo capítulo caberá investigar as condições de possibilidade da revelação na correlação entre o antropológico e o ontológico, o que será possível pela compreensão ampliada do que é todo o método de Tillich. Todo o esforço realizado até aqui está prestes a encontrar a sua recompensa no próximo passo.

## Síntese

Não é possível compreender a teologia protestante sem situá-la em seu contexto. Sua interação com o catolicismo romano, com o iluminismo; tampouco se pode ficar sem entender o “giro copernicano” de Kant, o papel de Fichte e do romantismo, assim como da importância da grande síntese hegeliana.

Tillich vai entender que o racionalismo germinou do misticismo pietista que, por sua vez, surgira como recuperação da subjetividade inerente aos reformadores, ofuscada pela tendência objetivante da ortodoxia protestante.

Na experiência mística da *luz interior*, o que em termos modernos Tillich chamaria de *experiência existencial*, é que se funda a crença na possibilidade para a recepção da palavra divina por parte dos homens.

O iluminismo é um movimento cultural que se distingue por seus fundamentos; são eles: a *autonomia*, a *razão crítica*, o *naturalismo* e a *harmonia*. A autonomia se justifica pela crença numa razão interior, razão essa que Tillich distingue como razão crítica. A *harmonia* garante a possibilidade da razão crítica

fazer juízos possíveis em relação ao mundo; ao menos, é o que se depreende da formulação metafísica do conceito de harmonia efetuado por Leibniz.

Tillich faz uma importante distinção entre os “dois conceitos radicais de natureza”: o conceito material diz respeito à natureza sem consciência de si, o que inclui o ambiente e o biológico humano; e o formal é o que inclui o ser humano enquanto ser que questiona sobre si e sobre o ambiente gerando uma cisão (sujeito-objeto) fundada numa estrutura eu-mundo). Grosso modo, em sentido formal a natureza coloca-se em contraposição ao ser humano, enquanto em sentido material a natureza inclui o ser humano como parte. Tal distinção é importante para o correto entendimento da visão de Tillich com relação à questão naturalismo/supranaturalismo.

A questão referida se relaciona com o racionalismo pelo fato de que a posição tomada com relação à capacidade da razão humana em conhecer a Deus é que vai determinar em que pólo da questão naturalismo/supranaturalismo se encontra. No caso do racionalismo, este se encontra do lado do naturalismo formal.

Mas as aulas de Tillich são para iluminar a questão, pois uma vez que se entenda o problema naturalismo/supranaturalismo, se poderá ver como Tillich supera a questão com o seu *método da correlação*. Esse é um método teológico apologético, ou fundamental, através do qual ele quer prestar contas das “razões da fé” à “razão”.

Dentre as respostas à questão da condição de possibilidade da revelação, três respostas são conhecidas na história da teologia cristã. São elas: a resposta naturalista; a supranaturalista; e a dualista da teologia natural. Tillich inscreve o seu método como superação da questão natural/supranatural não vencida pelo dualismo da teologia natural, por esta fazer derivar a resposta da pergunta. O método de Tillich visa superar isso fazendo a distinção entre perguntas levantadas existencialmente correlacionando-as às respostas derivadas da revelação.

A ponte que liga os dois mundos é o ponto crítico. Para tanto, a ponte pode ser vista no próprio significado de “correlação” aplicável ao método. “Correlação” é entendida como “a interdependência real de coisas ou eventos em conjuntos estruturais”.

Nesse momento, Tillich aponta para a sua teoria hermenêutica: ele fala de um círculo teológico elíptico com dois centros. O existencial humano é um dos centros, e o outro é a resposta teológica fundada na revelação. Ele faz todas ressalvas quanto ao risco de confusão entre os centros, mas defende tanto a independência quanto a interdependência entre os dois pólos, ele trabalha com a figura do oxímoro.

A questão aí deixa de ser metodológica e aponta para dois campos que se relacionam no tema da revelação: a antropologia e a ontologia – ao passo que a questão de método é sobretudo um questão epistemológica. Tillich mostra a influência da epistemologia mística ao falar do ser de Deus em termos de “autotranscendência e êxtase”.

Nesse ponto a pesquisa começa a esbarrar nos seus limites, a questão da relação entre ontologia, antropologia e epistemologia, e o aprofundamento na ontologia de Tillich – para se entender como ao longo do segundo volume de sua *Teologia Sistemática* ele aplicou os conceitos de “autotranscendência” e “êxtase” e como esses termos tornariam mais clara a correlação e entre os termos “Deus” e “Ser”.

Buscou-se na história de Tillich a razão de ser do seu método. Encontrou-se um jovem pastor cujo choque existencial provocado pela guerra o fez perceber a fragilidade da teologia que aprendera. Intentou ele atender a demanda de homens e mulheres de seu tempo, desenvolvendo um método teológico que superasse os métodos naturalistas e supranaturalistas.

O ex-capelão militar, em meio à vivência da morte de “Deus”, assumiu, com grande coragem existencial, a responsabilidade de construir o seu próprio sistema teológico. Outras novas teologias estavam sendo elaboradas, mas permaneciam respondendo a perguntas que não eram feitas pelo homem moderno. Por outro lado, novas filosofias levantavam as questões de sua época, mas não eram capazes de respondê-las. A douta cultura europeia não aceitava as verdades da revelação, enquanto que a religião não aceitava as questões propostas pela cultura. Paul Tillich jamais aceitou essa *situação*.

A teologia liberal e a neortodoxia eram dois lados da teologia protestante na Alemanha; a primeira, naturalista, a segunda, supranaturalista. Tillich não se

encontrou em nenhuma delas, porém, percebeu a falha das duas. Com seu método buscou superar esse problema, de maneira que não caísse no dualismo da teologia natural, fosse ela do tipo católica ou brunneriana.

No presente capítulo, após se analisar o caminho que a teologia natural percorreu desde suas origens gregas, estudou-se a recepção cristã e a re-elaboração dessa teologia. Assim instruída, a pesquisa pôde ler criticamente a proposta do método da correlação como superação do embate metodológico e da concepção do ser de Deus inclusa na questão do naturalismo/supranaturalismo.

O método só faz sentido quando se percebe a ontologia e antropologia na qual está fundado. O Deus que se revela embora seja transcendente, é também imanente, e sua imanência no mundo se efetua por uma “autotranscendência”. Aqui reside o perigo de se entender Tillich como panteísta. A epistemologia de Tillich advém do misticismo cristão, e a partir desse entendimento deve ser lido. O Deus Uno do misticismo parece ser a origem do “Deus além de Deus” de Tillich; trata-se, então, de um teísmo transcendente. O conhecimento desse Deus é “extático”, nunca estático. Esse é o pressuposto ontológico e epistemológico. O pressuposto antropológico, que daí deriva, é que a consciência humana da sua finitude já aponta para a ideia do infinito.

A *preocupação última* desnuda a “autotranscendência” e o “êxtase” divino no humano. Eis aí o Emanuel, o *Deus-conosco*: Deus se revelou em carne. A *preocupação última* em Tillich já reflete o *método da correlação* pois, fugindo do uso do termo “Deus”, lança o olhar para o infinito desde o finito, parte da *preocupação última* ou *fundamental*, enfatizando a dinâmica implícita na existência finita humana que se dá conta de sua participação na essência infinita. O terreno escorrega para os limites de um pensamento metafísico, pois Deus, enquanto “Deus acima de Deus”, está lá – o símbolo “Deus” o revela, mas sem desvelá-lo.

O método da correlação é proposto por Tillich para escapar do dualismo natural/supranatural. A correlação faz com que se vejam oxímoros onde outros métodos fariam ver paradoxos irreconciliáveis ou sobrepostos. Embora a dualidade seja percebida, há o pressuposto de uma unidade essencial que pode

fazer parecer que Tillich é um monista. Tal questão será dirimida no capítulo seguinte ao se tratar do sentido de transcendência no pensamento tillichiano.

Um elemento primordial para a compreensão do labor teológico reside na limitação que Tillich apresenta para se classificar alguém como teólogo cristão. Para ser considerado “teólogo cristão” é necessário ser pertencente a um *círculo teológico* cujo critério de pertencimento é considerar a mensagem cristã como sua questão de *preocupação última*.

O próximo passo precisa ir além do limite do campo epistemológico para enfrentar a implicação do *método da correlação* na antropologia e ontologia que delimitam a teologia da revelação em Tillich. Esse passo será dado no capítulo seguinte.

Qual a ontologia de Tillich? Qual a sua antropologia? Como ambas se correlacionam no âmbito de sua *Teologia Sistemática*? Qual a condição de possibilidade da revelação? Como o “Deus” da revelação bíblica pode se correlacionar com a noção de “Ser” da filosofia? São essas as questões que precisam ser enfrentadas.

#### 4. Dimensões ontológica e antropológica da teologia da revelação em Tillich

Nesse capítulo serão analisadas as dimensões ontológica e antropológica da revelação em Tillich. Inevitavelmente, surgirão questões tanto epistemológica, quanto metodológicas, que precisarão ser explicitadas, pois o método do prussiano não é compreendido apenas por sua explicação na introdução da *Teologia Sistemática*. O fundamento metodológico já foi lançado no capítulo precedente, mas, aqui, ele será aprofundado.

O tema da revelação explicita bem o método, pois o problema já tratado, do naturalismo/supranaturalismo concerne ao meio em que se dá a revelação, se pela via natural ou supranatural, ou se referente a uma revelação geral e outra especial.

Abstrair ontologia e antropologia subjacentes à teologia da revelação, em Tillich, é um desafio que vale a pena pelo exercício em si. O método, em seu sentido mais estrito, ou seja, quando entendido como o correlacionar de dois elementos em uma díade polar, exige, primeiramente, a distinção desses pólos. Tal revelará a paradoxal independência e interdependência entre os elementos.

Para tratar a questão epistemológica, da condição de possibilidade da revelação em seus aspectos ontológico e antropológico, o primeiro passo será compreender o contexto em que tal questão será analisada, ou seja, o contexto da teologia da revelação na *Teologia Sistemática*.

Todo o esforço por se encontrar e justificar a condição de possibilidade da revelação seria inútil se não ficasse clara a intenção de Tillich ao construir a sua obra de teologia fundamental, ou, como ele preferia dizer, sua teologia apologética. A finalidade dela é que sirva de instrumento para a integração do ser humano, entre a sua “condição humana” e “divina”, para se utilizar a linguagem

de púlpito do pregador Tillich. Para tanto, será útil conhecer a aplicação pastoral através da leitura de seus sermões.

#### 4.1.

#### **Significado geral de revelação e de “revelação cristã” na *Teologia Sistemática***

Seguindo as linhas do método da correlação, Tillich apresenta sua conceituação de “revelação” na *Teologia Sistemática*. Para tanto, fez uso da fenomenologia crítica, por considerá-la “o método mais adequado para fornecer uma descrição normativa dos significados espirituais”. A revelação é “uma manifestação especial e extraordinária que remove o véu de algo que está oculto de forma especial e extraordinária”.<sup>180</sup>

Aqui já se mostra a importância do capítulo precedente da presente dissertação. Fica fácil ver que o método da correlação está aí para resolver, na visão de Tillich, a questão da procedência do conhecimento de Deus, se natural ou supranatural. Não seria supranatural, pois não “acrescenta algo diretamente à totalidade de nosso conhecimento comum”, nada se acrescenta ao “conhecimento sobre a estrutura sujeito-objeto” da realidade. Natural também não é, pois trata-se de uma questão de experiência no âmbito da realidade estrutural sujeito-objeto, ou seja, é existencial e não ontológico.<sup>181</sup>

Por isso mesmo a revelação pode ser estudada no âmbito da fenomenologia crítica. O método da correlação é o que permite que se relacione as análises fenomenológicas ao conteúdo da revelação, sendo possível, assim, a plena realização de uma teologia apologética, ou fundamental, com uma querigmática ou dogmática. De fato, assim procedendo, a *Teologia Sistemática* de Tillich configura-se como uma rara exceção entre as teologias modernas, que distanciaram a teologia querigmática da teologia apologética.<sup>182</sup>

Ao explicitar dogmaticamente o seu entendimento de “revelação cristã”, Tillich já se situa no campo da resposta cristã à pergunta existencial humana pelo seu fundamento último. Para ele, a revelação “é a manifestação daquilo que nos

<sup>180</sup> TILLICH, P., *Teologia Sistemática*, p. 121.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>182</sup> BRAATEN, C., In BRAATEN, C. e JENSON, R., *Dogmática Cristã*, vl. 1, São Leopoldo: Sinodal, 1987, p. 34.

diz respeito de forma última”, e, completa, que o “mistério revelado é nossa preocupação última, porque é o fundamento de nosso ser”. Isso será sempre uma questão de preocupação última “para alguém numa situação de preocupação”.<sup>183</sup>

#### **4.1.1. Significado fenomenológico de “revelação” na Teologia Sistemática**

Para Tillich, a revelação é “a manifestação do mistério do ser para a função cognitiva da razão humana”.<sup>184</sup> Tal declaração aponta para o caráter fenomenológico (manifestação de... para...), para o ontológico (ser), assim como para o epistemológico-antropológico (para a função cognitiva da razão humana). Todos esses aspectos serão tratados ao longo do presente capítulo, distintamente ou em relação um com os outros.

O “círculo teológico”, no qual Tillich circunscreve a área da teologia, já está presente no âmbito da recepção da revelação:

O conhecimento da revelação é um conhecimento sobre a revelação que nos é feita do mistério do ser, não uma informação sobre a natureza dos seres e suas relações mútuas. Portanto, o conhecimento da revelação só pode ser recebido na situação de revelação e só pode ser comunicado – em contraste com o conhecimento comum – àqueles que participam desta situação.<sup>185</sup>

Os que participam dessa “situação de revelação” são os que estão dentro do que Tillich denomina de “círculo teológico”.

As linhas conceituais de revelação já foram apresentadas, tanto no que diz respeito ao conteúdo, em que se destacam os caracteres de *especialidade* e *extraordinariedade* diante do conhecimento comum, quanto à relevância do caráter de *ultimidade*. O que importa ressaltar, como exigência do conceito, é que, para ser revelação, tem que dizer respeito àquilo que interessa ao ser humano de forma última. Com a posse dessas duas linhas conceituais da revelação, tanto de conteúdo quanto de relevância, já se pode seguir para o conceito de “revelação cristã”.

#### **4.1.2. Revelação cristã para a Teologia Sistemática**

<sup>183</sup> TILLICH, P., *Teologia Sistemática*, p. 122.

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 141.

O conceito de revelação cristã está relacionado, em seus fundamentos, com a ontologia e a antropologia de Tillich. O seu conceito parte do homem, e não de Deus. Isso torna o seu conceito implicado nas mesmas críticas que seu método e ontologia estão. Para apresentar o conceito tillichiano de revelação cristã, será necessário enfrentar a crítica em sua base ontológica e metodológica.

O conceito de revelação cristã, na visão sintética de Tillich, centraliza-se no que ele chama de “revelação efetiva e final”. Ele afirma que, “do ponto de vista do círculo teológico, a revelação efetiva é necessariamente a revelação final”. Tal afirmação parte do experiencial para o conhecimento ontológico, em que “a pessoa tomada por uma experiência revelatória crê que esta é a verdade com respeito ao mistério do ser e sua relação com ele”.<sup>186</sup>

Aqui já se vê nitidamente o ponto em que esse teólogo é normalmente alvo de críticas: a alegação de que ele subordina o superior ao inferior, pois estaria colocando Deus em relação de necessidade com a criação. Tillich, ciente das críticas, afirmou que não se trata de necessidade; embora a correlação seja uma realidade, o é pela vontade do próprio Deus.

Mondin é um dos que acompanham essa opinião. Considera que o método da correlação “compromete radicalmente a transcendência de Deus, a sobrenaturalidade da fé (...) em suma, mortifica o pólo superior, vinculando-o indissolúvelmente ao inferior”.<sup>187</sup> Tal crítica parece não considerar a inversão existencial que se dá pelo fenômeno da *kenosis* divina em Cristo e da inversão que se dá no Reino de Deus, em que o maior é quem serve. Mondin parece não ter compreendido que a ontologia de Tillich não é comparável à ontologia de Tomás de Aquino, quando faz a contraposição entre as duas. A ontologia de Tillich é fenomenológica. Sendo assim, não é possível que afirme o comprometimento de Deus como causa material do mundo. O ponto de partida da construção ontológica é o fenômeno da existência humana, se fosse para tratar dentro dos tipos aristotélicos de causa, seria mais razoável falar de Deus como causa formal, pois a fenomenologia só poderia chegar até aí.<sup>188</sup>

---

<sup>186</sup> Ibid., p. 143.

<sup>187</sup> MONDIN, B., *Os grandes teólogos do século vinte*, p. 129-130.

<sup>188</sup> Cf. Ibid., p. 129-130.

A fenomenologia, como ontologia, parece estar implicitamente validada como via de abordagem de sua teologia apologética, pelo fato de Deus mesmo ter se movimentado em direção à existência humana na encarnação do *Logos*. Não é Tillich quem submete Deus aos homens, mas o próprio *Logos* divino de Deus que, em sua *kenosis*, se “submete” à forma de existência humana. Sendo assim, tal ataque a esse ponto do pensamento de Tillich é falho, por enxergar como ontológica a inversão que se dá apenas no campo existencial. Não se pode ler Tillich prescindindo, tanto dos limites, quanto das expansões, que derivam de seu método correlacional. Não se pode criticá-lo nem de um ponto absolutamente naturalista, nem de um supranaturalista. O ponto de vista metodológico é o correlacional.<sup>189</sup>

A perspectiva é a da experiência humana, de onde surgem as questões. A sua preocupação é apologética e não dogmática. O objetivo é falar de Deus para quem o nome Deus não faz sentido algum:

No último capítulo de meu livro *A coragem de ser* (1952), falei sobre o Deus acima do Deus do teísmo. Minhas palavras foram equivocadamente interpretadas como uma afirmação dogmática de caráter panteísta ou místico. Antes de tudo, não se trata de uma afirmação dogmática, mas apologética, que leva a sério a dúvida experimentada por muita gente. (...) A fonte de que emana essa afirmação de um sentido em meio à ausência de sentido, de uma certeza dentro da dúvida, não está no deus do teísmo tradicional, mas no “Deus acima de Deus”, no poder de ser que atua através das pessoas que não têm um nome para designá-lo, nem mesmo o nome Deus.<sup>190</sup>

Não se poderia deixar esse assunto pendente, pois invalidaria todo o esforço de Tillich na construção de seu sistema. Esse teólogo não é panteísta, nem seu sistema; pelo contrário, ele foge justamente de tratar Deus como um ente ao lado dos outros; ele tende a fugir do risco de uma idolatria teísta ao busca salvaguardar a verdadeira e completa transcendência de Deus, o “Deus acima de Deus”. Só na encarnação há a *kenosis* divina, realizada a partir da liberdade infinita de Deus.

Deixando de lado a necessária digressão, cabe voltar ao tema da revelação cristã. A tese teológica central de Tillich é que a revelação cristã efetiva e final é “Jesus como o Cristo”:

O cristianismo reivindica estar baseado na revelação em Jesus como o Cristo como sendo a revelação final. Esta reivindicação estabelece a igreja cristã, e onde ela estiver ausente, o cristianismo deixou de existir – pelo menos de um modo manifesto, embora nem sempre de

<sup>189</sup> Os fundamentos do método da correlação, no âmbito do problema do naturalismo-supranaturalismo, já foram suficientemente tratados no capítulo 3 da presente dissertação.

<sup>190</sup> TILLICH, P., *Teologia Sistemática*, p. 307-308.

um modo latente (veja Parte 4, Seção II [da *Teologia Sistemática*]). A palavra “final” na expressão “revelação final” significa mais do que *último*. O cristianismo muitas vezes afirmou, e deveria afirmá-lo sempre, que existe uma revelação contínua na história da igreja. Neste sentido, a revelação final não é última. Só se *última* significa a última revelação *genuína*, revelação final pode ser interpretada como a última revelação. Não pode haver revelação na história da igreja cujo ponto de referência não seja Jesus como o Cristo. Se buscarmos ou aceitarmos outro ponto de referência, a Igreja cristã terá deixado seu fundamento. Mas revelação final significa mais do que a última revelação genuína. Significa a revelação decisiva, culminante, inexcedível. E esta é a base da teologia cristã.<sup>191</sup>

Considerando-se que não pode haver outra referência de revelação a não ser “Jesus como o Cristo”, o que dizer dos profetas e das Escrituras que o antecederam? E quanto aos apóstolos e Escrituras que o sucederam? Para responder a essas perguntas, implícitas à afirmação de exclusividade da revelação em “Jesus como o Cristo”, serão necessários os conceitos correlacionados de revelação preparatória e receptora, assim como a relação entre revelação original e dependente.

Tillich, fiel ao seu método, fundamenta as respostas na revelação e afirma que não poderia se avaliar a reivindicação cristã da revelação em “Jesus como o Cristo” por critérios estranhos à própria revelação. Mas a descoberta de tais critérios só pode ser feita pela teologia de dentro da “situação revelatória”.<sup>192</sup>

O prussiano apresenta duas respostas fundamentais ao caráter de revelação final, portanto universal, da revelação em “Jesus como o Cristo”. A primeira afirma que “uma revelação é final se tem o poder de negar a si mesma sem perder a si mesma”. Acrescenta, ainda, que tal se dá em Jesus que se torna “completamente transparente ao mistério que revela”, por “poder abandonar-se a si mesmo completamente”. Esse auto-abandono só se tornou possível pelo fato dele “possuir-se a si mesmo completamente”. Pois “só pode possuir-se (portanto abandonar a si completamente)” pelo fato de que “está unido ao fundamento de seu ser e sentido sem separação nem ruptura alguma”.<sup>193</sup>

Tillich conclui que, na “descrição de Jesus como o Cristo, temos a imagem de um ser humano que possui essas qualidades; este ser humano, portanto, pode ser chamado o meio da revelação final”. Com isso ele ressaltava o existencial humano, que em Jesus manifestou o *Logos* divino.<sup>194</sup>

<sup>191</sup> Ibid., p. 144.

<sup>192</sup> Cf. Ibid., p. 144.

<sup>193</sup> Ibid., p. 144-145.

<sup>194</sup> Ibid., p. 145.

Relembrando o apóstolo Paulo, o teólogo teuto-americano chama a atenção para a libertação da autoridade de tudo o que é finito, realizada naquele meio de revelação que foi a cruz. Nela, “os poderes demoníacos idólatras que regem o mundo e distorcem a religião” foram vencidos. Ou seja, o que é finito não tem autoridade diante da revelação de Jesus como o Cristo. Os poderes demoníaco-idólatras que pervertem a revelação são vencidos pelo sacrifício de Jesus. De fato, ele não assumiu um messianismo desse tipo, pelo contrário, o destruiu na cruz.<sup>195</sup>

Ainda no âmbito da distinção entre o finito e o infinito, Tillich lembra que Jesus despojou-se da igualdade com o Pai como posse pessoal (Fp. 2). Jesus enfatizou, segundo o quarto evangelho, que de si mesmo não tinha nada, mas que recebera tudo do Pai. Tillich encerra com uma expressão digna de nota. Afirma que a característica decisiva de “Jesus como o Cristo” é “a contínua entrega do Jesus que é Jesus ao Jesus que é o Cristo.”<sup>196</sup> Arremata com a afirmação de que o cristianismo não é final e nem universal, mas que aquilo do qual é testemunha, sim, é final e universal.

A revelação final, segundo Tillich, divide a história da revelação em dois períodos; um de preparação e outro de recepção.<sup>197</sup> Essa fase preparatória da revelação final é tríplice, pois é efetuada por (1) conservação, (2) crítica e (3) antecipação. O período de recepção é pontuado na história da encarnação do *Logos*, da revelação de “Jesus como o Cristo” e na recepção da Igreja dessa revelação. Essa não é recebida estaticamente, mas se configura como uma recepção dinâmica; não comporta novas revelações, mas revelações dependentes da principal, que se dá em “Jesus como o Cristo”.<sup>198</sup>

Como a revelação se dá na história? O infinito irrompe na finitude. A revelação é ontologicamente incondicionada, mas se dá na história que é condicionada. Essa situação quando analisada pelo método da correlação é compreendida na dinâmica relacional entre a revelação preparatória e a receptora, assim como, entre a revelação original e a dependente.

---

<sup>195</sup> Ibid., p. 145.

<sup>196</sup> Ibid., p.145-146.

<sup>197</sup> Cf. Ibid., p. 149.

<sup>198</sup> Cf. Ibid., p. 150.

Tillich divide a história da revelação em preparatória e receptora, tomando por evento central a revelação da encarnação do *Logos*. A igreja cristã é compreendida como a receptora dessa revelação, recepção que se dá no início da igreja. Do ponto de vista cristão, as religiões e culturas fora da igreja estão compreendidas no que esse teólogo chama de “estágio de preparação”.<sup>199</sup>

Mas a própria igreja cristã pode apresentar grupos e indivíduos que ainda se encontrem nesse estágio de preparação. São aqueles que “jamais receberam a mensagem da revelação final em seu sentido e poder”. A própria igreja cristã corre sempre perigo de voltar ao estágio preparatório. No entanto, a igreja cristã está fundada na revelação final e se espera que esteja sempre num “processo de recepção, interpretação e atualização”.<sup>200</sup>

Mas se a revelação que funda a igreja é final<sup>201</sup>, como Tillich pode falar de um processo e de uma atualização? Ele acrescenta então a distinção entre “revelação original” e “revelação dependente”. A “revelação original”, como já foi apresentada, é o evento da encarnação do Logos, da revelação de Jesus como o Cristo. Contudo, os processos de contínua recepção, interpretação e atualização constituem-se como a “revelação dependente”. Trata-se de uma revelação dependente daquela que é a “revelação original”. Desta feita, a “revelação final” é constituída tanto da revelação original quanto da dependente. O que garante isso é a presença do Espírito divino na igreja. A “revelação dependente” recebe seu poder e sentido da “revelação original”. Tal revelação dependente se repete de geração em geração.<sup>202</sup>

A teologia da revelação incorre na aceitação do “risco da fé” ao afirmar que a revelação não cessa. A revelação original está concluída, “embora possa continuar indefinidamente ali onde ainda não se reconheceu o centro da história

<sup>199</sup> No campo católico latino-americano desenvolveu-se raciocínio semelhante, talvez até inspirado em Tillich. A obra de J. L. SEGUNDO e J. P. SANCHIS, que ilustra isso, se utiliza do método “ver-julgar-agir” que tem em comum com o método da correlação o ponto de partida na situação existencial. Cf. SEGUNDO, J. L. e SANCHIS, J. P., *As etapas pré-cristãs da descoberta de Deus: uma chave para a análise do cristianismo (latino americano)*. Vozes, Petrópolis, 1968.

<sup>200</sup> TILLICH, P., *Teologia Sistemática*, p. 154.

<sup>201</sup> O sentido de final aqui é teleológico, final como *telos*.

<sup>202</sup> Cf. TILLICH, P., *Teologia Sistemática*, p. 154.

da revelação”. Mas, mesmo onde essa revelação já foi aceita, o processo revelatório continua até o fim da história.<sup>203</sup>

A revelação do mistério do ser é “Jesus como o Cristo”. Essa é a revelação final. Na história que revela Jesus como o Cristo, opera-se o rasgar do véu que torna o Filho plenamente “transparente”, possibilitando contemplar-se, através dele, o Pai. A presente afirmação já suscita implicitamente a pergunta pelo fundamento ontológico dessa revelação.

#### **4.2. Ontologia da teologia da revelação**

Ontologia, na teologia da revelação parte do que é próprio da ontologia, que é o “choque metafísico”, ou “choque ontológico”. Isso provém do “estigma” da finitude. Esse choque é aquele “que se apodera da mente quando se encontra com a ameaça do não-ser”.<sup>204</sup> Em termos mais teológicos, Tillich aponta para a expressão de São João da Cruz, a “noite escura da alma”, e para a experiência profética que fez Isaías declarar “eu estou perdido”.<sup>205</sup>

Sem o “eu 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.<sup>206</sup>

Embora o choque se dê na existência humana, não é esse o lugar de tratar do aspecto antropológico. Portanto, é mister que a atenção esteja voltada para o aspecto ontológico, deixando o “choque” e suas implicações antropológicas para a seção apropriada.

O mistério experienciado por razão do “choque ontológico”, da “noite escura da alma”, aparece como a “preocupação última”, como “poder de 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”.<sup>207</sup>

<sup>203</sup> Cf. Ibid., p. 154.

<sup>204</sup> Ibid., p. 123.

<sup>205</sup> “A ontologia pode ser compreendida como as condições que fundam nossa experiência mais profunda (e suas categorias) e que, previamente, condicionam todas as nossas experiências particulares, inclusive nossa experiência da revelação e da fé.” JOSGRILBERG, R. Ser e Deus: como Deus é recebido, por revelação, em nossa experiência? *Estudos da Religião*, n. 10. São Bernardo do Campo – SP, IME, julho, 1995, p. 57.

<sup>206</sup> TILLICH, P., *Teologia Sistemática*, p. 123.

<sup>207</sup> Ibid., p. 123.

Antes de enfrentar a questão diretamente, se faz necessário estabelecer uma definição de ontologia a partir do exame da *Teologia Sistemática*.

#### 4.2.1.

#### **Definições: ontologia ou fenomenologia em Tillich?**

Para Heidegger a “ontologia só é possível como fenomenologia”. Tommy Akira Goto afirma que Tillich, em “A coragem de ser” (1952), analisara a angústia com critérios semelhantes aos da ontologia fenomenológica de Heidegger, segundo o qual esta ontologia seria a única possibilidade de encontrar o sentido originário do ser.<sup>208</sup>

Tillich não só conhecia a fenomenologia filosófica de Edmund Husserl (1859-1938) e de Heidegger, como aceitou a proposta da fenomenologia filosófica e aplicou-a em sua teologia, embora esta aplicação tenha se efetivado apenas como parte de seus recursos metodológicos.<sup>209</sup> De fato, ele se utilizou do método fenomenológico como método auxiliar ao da correlação. Sendo assim, a fenomenologia precede a correlação, realizando a análise ontológica. À fenomenologia cabe a análise ontológica, ao passo que ao método da correlação, em sentido estrito, cabe a análise teológica.<sup>210</sup>

A semelhança entre a ontologia fenomenológica de Heidegger e a ontologia de Tillich pode ser vista em três pontos:

1) a primazia do retorno ao originário (sentido originário do ser); 2) a estruturação de categorias ontológicas (categorias existenciárias e não metafísicas); e 3) o fato de a análise ontológica só ser possível como descritiva (pela experiência).<sup>211</sup>

A ontologia de Tillich não é de cunho “metafísico”, mas uma ontologia aos moldes heideggerianos. Ou seja, ontologia como fenomenologia, uma fenomenologia de caráter hermenêutico. Ele já pressupunha uma fenomenologia-hermenêutica quando aplicava o seu método da correlação<sup>212</sup>:

Em Tillich, a teologia é apologética, é uma reinterpretação da revelação cristã no contexto da fenomenologia da existência. Assim, como o filósofo Heidegger, o teólogo Tillich é um fenomenólogo. O método de Heidegger, exposto no parágrafo 7 de *Ser e tempo*, é uma fenomenologia hermenêutica, uma fenomenologia do ser-possível da finitude. O método da

<sup>208</sup> Cf. GOTO, T. *O fenômeno religioso: a fenomenologia em Paul Tillich*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 158.

<sup>209</sup> Cf. *Ibid.*, p. 156.

<sup>210</sup> Cf. *Ibid.*, p. 156.

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>212</sup> Cf. *Ibid.*, p.110.

correlação entre a existência elaborada pela filosofia e a resposta da revelação elaborada pela teologia. A filosofia pergunta, a teologia responde.<sup>213</sup>

Depreende-se daí, que o método da correlação não prescinde do método fenomenológico. O método da *Teologia Sistemática* não se restringe ao método da correlação, entendida no sentido estrito ao esquema “pergunta-resposta”. Tampouco pode ser compreendida como a mera correlação entre dois pólos de uma díade. O método, de forma mais abrangente, correlaciona teologia e ontologia no sistema de Tillich. De fato, “o método de Tillich – a correlação, o círculo teológico, a fenomenologia crítica, a análise – é solidário na relação da teologia com a ontologia”.<sup>214</sup> Isso se dá pelo fato do método não poder prescindir de seu fundamento ontológico.

Tillich se utiliza da fenomenologia na análise da “situação existencial”, para, em seguida, fazer uso propriamente do método da correlação, em sentido estrito. Mas, para tanto, não faz uso da “fenomenologia pura”, como aparece em Husserl. Esta se mostrou insuficiente “para abranger o fenômeno da revelação, por ignorar o elemento particular e existencial da recepção do fenômeno revelatório”.<sup>215</sup> Assim sendo, a proposta do teólogo teuto-americano é de “incluir dentro da fenomenologia o elemento existencial-crítico, além do elemento já constituinte intuitivo-descritivo”.<sup>216</sup>

Parece que esse elemento “existencial-crítico” aponta para o que Tillich denominou como “círculo teológico”. Nesse caso, pode-se interpretar que esse seria o “elemento particular”; o elemento existencial, por sua vez, seria o estado de “preocupação última”.

A “preocupação última” precisa ser entendida sempre dentro dos limites dos dois critérios formais da teologia. O primeiro ressalta que a “preocupação” aponta para o caráter existencial da experiência religiosa, e o segundo aponta para o conteúdo da preocupação última, ou seja:

<sup>213</sup> BRAGA, E. A diferença ontológica em Heidegger e Tillich: a ambiguidade radical da existência como fio condutor do pensamento na filosofia de Martin Heidegger e na teologia de Paul Tillich. 1978 (tese de mestrado: UFRJ), apud GOTO, T., *O fenômeno religioso: a fenomenologia em Paul Tillich*, p.110.

<sup>214</sup> JOSGRILBERG, R. Ser e Deus: como Deus é recebido, por revelação, em nossa experiência? In *Estudos da Religião*, n. 10. São Bernardo do Campo – SP, IME, julho, 1995, p. 55.

<sup>215</sup> GOTO, T., *O fenômeno religioso: a fenomenologia em Paul Tillich*, p. 128.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 128.

Se devemos dizer algo mais sobre a natureza de nossa preocupação última, temos que derivá-lo de uma análise do conceito de “preocupação última”. *Nossa preocupação última é aquilo que determina nosso ser ou não-ser. Só são teológicas aquelas afirmações que tratam do seu objeto na medida em que este possa se tornar para nós uma questão de ser ou não-ser.* Este é o segundo critério formal da teologia.<sup>217</sup>

Em síntese, a revelação é uma manifestação especial e extraordinária<sup>218</sup>, daquilo que diz respeito de forma última<sup>219</sup>, direcionada a alguém numa situação concreta de preocupação<sup>220</sup>, apresentando sempre um evento subjetivo e um evento objetivo em estrita interdependência.<sup>221</sup> A preocupação última é, em linguagem fenomenológica, a “intencionalidade” com a qual o sujeito “objetiva” seu objeto em dada situação referencial. Essa é a condição epistemológica, é disso que se vai tratar agora. A “preocupação última”, entendida segundo os dois critérios formais, é a condição que surge do “choque ontológico” e torna possível a cognoscibilidade efetiva da revelação.

#### 4.2.2.

#### “A razão e a revelação” – o estatuto epistemológico

O primeiro volume da *Teologia Sistemática*, Parte 1, quer dar conta da correlação entre razão e revelação. Tillich parte da “razão” para relacioná-la com a “revelação”. Razão é um substantivo que na *Teologia Sistemática* recebe muitos adjetivos: “crítica”<sup>222</sup>; “do ser”<sup>223</sup>; “existencial”<sup>224</sup>; “extática”<sup>225</sup>; “objetiva”<sup>226</sup>; “ontológica”<sup>227</sup>; “redimida”<sup>228</sup>; “subjetiva”<sup>229</sup>; “técnica”<sup>230</sup>; e até possui “profundidade”<sup>231</sup>. Interessa aqui a distinção que ele faz entre “razão ontológica” e “razão técnica”.

<sup>217</sup> Cf. TILLICH, P., *Teologia Sistemática*, p. 31.

<sup>218</sup> Cf. *Ibid.*, p. 121.

<sup>219</sup> Cf. *Ibid.*, p. 123.

<sup>220</sup> Cf. *Ibid.*, p. 123.

<sup>221</sup> Cf. *Ibid.*, p. 124.

<sup>222</sup> Cf. *Ibid.*, p. 87.

<sup>223</sup> Cf. *Ibid.*, p. 126.

<sup>224</sup> Cf. *Ibid.*, p. 157 e 164.

<sup>225</sup> Cf. *Ibid.*, p. 68.

<sup>226</sup> Cf. *Ibid.*, p. 89, 91 e 181.

<sup>227</sup> Cf. *Ibid.*, p. 86-89.

<sup>228</sup> Cf. *Ibid.*, p. 164.

<sup>229</sup> Cf. *Ibid.*, p. 89 e 91.

<sup>230</sup> Cf. *Ibid.*, p. 68, 86-88, 99, 110, 163 e 382.

<sup>231</sup> Cf. *Ibid.*, p. 92-94, 98, 123, 151, 153, 158 e 160.

A razão técnica é a redução do conceito clássico de razão à mera capacidade de “raciocinar”. Mas Tillich considera que a “negação da razão no sentido clássico é anti-humana, porque é antidivina”.<sup>232</sup>

O conceito clássico de razão é o que predomina de Parmênides a Hegel, o conceito técnico sempre esteve presente mas “tornou-se predominante desde o colapso do idealismo alemão clássico e com o surgimento do empirismo inglês”.<sup>233</sup> Tillich, acompanhando nesse ponto a Max Horkheimer em “The Eclipse of Reason”, concebe esse conceito nos seguintes termos:

A razão clássica é *Logos*, seja ela entendida de forma mais intuitiva ou mais crítica. Sua natureza cognitiva é um elemento entre outros, pois ela é cognitiva e estética, teórica e prática, distanciada e apaixonada, subjetiva e objetiva.<sup>234</sup>

Revelação e razão relacionam-se em nível epistemológico no contexto teológico da revelação. Tal relação fica explicitamente assumida quando a *Teologia Sistemática* trata do conhecimento da revelação. Quando se afirma que a “revelação é a manifestação do mistério do ser para a função cognitiva da razão humana”,<sup>235</sup> isso não quer dizer que a revelação circunscreva-se apenas a essa função da razão entendida como *Logos*. Pois o conhecimento da revelação se dá a uma razão situada:

O conhecimento da revelação é um conhecimento sobre a revelação que nos é feita no mistério do ser, não uma informação sobre a natureza dos seres e suas relações mútuas. Portanto, o conhecimento da revelação só pode ser recebido na situação de revelação e só pode ser comunicado – em contraste com o conhecimento comum – àqueles que participam desta situação.<sup>236</sup>

A revelação é recebida dentro do “círculo teológico”. No âmbito epistemológico cabe ainda recolher um dado delimitador para uma conceituação mínima de revelação em Tillich. Para ele o conhecimento da revelação não entra em conflito com o conhecimento comum e que tanto uma dimensão, quanto a outra, devem ser julgadas por seus próprios critérios implícitos.<sup>237</sup>

O conhecimento da revelação é “analógico ou simbólico”. Tillich admite que, por analógico, refere-se à doutrina clássica da *analogia entis*, pois sem “essa

<sup>232</sup> Ibid., p. 86.

<sup>233</sup> Ibid., p. 86.

<sup>234</sup> Cf. Ibid., p. 141.

<sup>235</sup> Ibid., p. 140.

<sup>236</sup> Cf. Ibid., p. 141.

<sup>237</sup> Cf. Ibid., p. 142.

analogia nada poderia ser dito sobre Deus”. Ressalva, porém, que por *analogia entis*, não está admitindo “um método de descobrir a verdade sobre Deus, mas a forma como todo conhecimento da revelação deve ser expresso”.<sup>238</sup>

Agora a questão da ontologia que subjaz à teologia da revelação já pode ser enfrentada.

#### 4.2.3. Ontologia na teologia da revelação

Já foi dito que, para Heidegger, a “ontologia só é possível como fenomenologia”, mas há ainda outro aforisma heideggeriano pertinente. Para o filósofo da Floresta Negra “a teologia não é possível sem a filosofia”. O mesmo se deu em Tillich que “mesmo definindo a teologia como uma disciplina com identidade própria, não eliminou a investigação filosófica de suas preocupações”.<sup>239</sup>

Na *Teologia Sistemática* a “questão teológica básica é a questão de Deus. Deus é a resposta à questão implícita no ser.”<sup>240</sup> Não sendo mais possível a ontologia pela via filosófica da metafísica tradicional, ele teria se utilizado da análise ontológica do tipo heideggeriano.<sup>241</sup> Para Tillich:

A filosofia levanta a questão do ser como ser. Ela investiga o caráter de tudo o que é, na medida em que é. Esta é sua tarefa básica, e a resposta que formula e determina a análise de todas as formas especiais do ser. Isto é, a “filosofia primeira” ou, se ainda pudéssemos usar esse termo, a “metafísica”. Mas como as conotações do termo “metafísica” tornam seu uso ambíguo, é preferível usar o termo “ontologia”.<sup>242</sup>

Para Tillich a teologia sistemática não pode entrar na discussão ontológica enquanto tal, mas deve considerar os conceitos centrais desde um ponto de vista teológico. A síntese do esquema ontológico apresenta quatro desses conceitos. Tais conceitos são apresentados segundo seus níveis ontológico básico, elementar, característico e categorial:

Podemos distinguir quatro níveis de conceitos ontológicos: (1) a estrutura ontológica básica, que é a condição implícita da questão ontológica; (2) os elementos que constituem a

<sup>238</sup> Cf. *Ibid.*, p. 143.

<sup>239</sup> GOTO, T., *O fenômeno religioso: a fenomenologia em Paul Tillich*, p. 130.

<sup>240</sup> TILLICH, P., *Teologia Sistemática*, p. 173.

<sup>241</sup> GOTO, T., *O fenômeno religioso: a fenomenologia em Paul Tillich.*, p. 131.

<sup>242</sup> TILLICH, P., *Teologia Sistemática*, p. 173.

estrutura ontológica; (3) as características do ser, que são as condições de existência; e (4) as categorias do ser e do conhecimento.<sup>243</sup>

O que transcende todos esses níveis é a pergunta por seu fundamento. As categorias são apenas as formas pelas quais a mente percebe e configura a realidade. A pergunta ontológica central é o “ser-em-si mesmo”:

Todos os conceitos que implicam a pergunta por Deus são de fundo ontológico: o Ser, o Ser-em-si (being-itself), Fundamento do Ser (ground of being) e preocupação última (ultimate concern) e mesmo “Deus”. Todos estes conceitos nascem e recebem conteúdo a partir da experiência ontológica.<sup>244</sup>

Para que esta ontologia fique protegida contra o perigo de submeter o sujeito ao objeto, ou vice-versa, precisará partir de um estrutura correlacional “eu-mundo do ser” e da “estrutura sujeito-objeto da razão”.<sup>245</sup>

A influência da fenomenologia, enquanto método, e do existencialismo enquanto filosofia, já está bem transparente. A tese fundamental comum a todos os existencialistas é que “no homem a existência precede a essência”. O existencialismo acentua a existência em detrimento da essência e esse é o traço que o distancia da concepção clássica, segundo a qual o “existir” é idêntico ao “ser”. No existencialismo, “ser” e “existir” não são o mesmo.<sup>246</sup> Portanto, a essência do homem, para o existencialismo, passa pelas decisões que esse toma, passa pelo que ele desejou tornar-se. O ser humano não é predeterminado, ele é livre. Emerge, então, o grito pela autonomia.

Tillich recolhe essa questão e a enfrenta com o trinômio “heteronomia, autonomia, teonomia”. A *Teologia Sistemática* se circunscreve no que a terminologia de Tillich, na conferência berlinense de 1919, já chamava de “teologia do ataque”, em oposição a uma “teologia da fuga”. A sua obra magna enfrentou “organicamente aquele feixe de problemas que afligem o homem em sua situação concreta e exigem uma resposta”.<sup>247</sup>

Pode-se ver que a ontologia de Tillich já está pressuposta em seu método da correlação, que superando o dualismo característico tanto do naturalismo quanto do supranaturalismo, vai fugir também do dualismo entre sujeito e objeto. Tal

<sup>243</sup> Ibid., p. 174. Os quatro níveis serão aprofundados no item 4.4.

<sup>244</sup> Cf. JOSGRILBERG, R. Ser e Deus: como Deus é recebido, por revelação, em nossa experiência?, p. 59.

<sup>245</sup> TILLICH, P., *Teologia Sistemática*, p. 183.

<sup>246</sup> FOULQUIÉ, P., *O existencialismo*, São Paulo; Rio de Janeiro: Difel, 1975, p. 44.

<sup>247</sup> GIBELLINI, R., *A teologia do século XX*, São Paulo: Loyola, 1998, p. 92-93.

problema está presente no que ele classifica como quarto nível, que diz respeito às “categorias do ser e do conhecimento”.

Cabe agora considerar se o método de Tillich, método da correlação *latu sensu*, ou seja, entendido no seu sentido mais abrangente evidenciado por Josgrilberg, pode dar conta do problema que é a própria possibilidade da revelação.<sup>248</sup>

#### 4.2.4.

#### A pergunta pela possibilidade da revelação do mistério

O método da correlação faz com que a questão relativa ao mistério seja levantada a partir do existencial humano. Só então seguirá em busca do significado de revelação na doutrina da “revelação”. Já existe implicitamente à questão do mistério a pergunta pela revelação. A revelação é sempre o desvelar de algo que está velado.

O paradoxo que se apresenta é se havida a revelação, ainda assim permaneceria a qualidade de “mistério”. Um mistério que seja revelável possuiria ainda assim o estatuto ontológico de mistério? Permaneceria mistério mesmo que viesse a perder-se pela revelação? São várias formas de fazer a mesma pergunta.

Tillich descreve a revelação como “uma manifestação especial e extraordinária que remove o véu de algo que está oculto de forma especial e extraordinária”.<sup>249</sup> Esse caráter oculto é normalmente nomeado como “mistério”, que ele faz distinção entre um sentido mais estrito e outro mais amplo.

Tratar de “mistério” em seu sentido mais estrito é o que interessa aqui. O teólogo-filósofo ensina, como um autêntico fenomenólogo da religião, que aquilo que é essencialmente mistério “perderia sua própria natureza se perdesse seu caráter misterioso”.<sup>250</sup>

<sup>248</sup> A posição assumida no presente trabalho é que, por “método da correlação” *latu sensu* se compreenda o que Josgrilberg chamou de “todo o método de Tillich”, ou seja, que abrange “a correlação [*strictu sensu*], o círculo teológico, a fenomenologia crítica, a análise”. O método da correlação *strictu sensu* seria este considerado meramente como um correlacionar de dois elementos polares entre si, ou correlação entre finito e infinito, esse definitivamente não é “todo o método de Tillich”. Cf. JOSGRILBERG, R. Ser e Deus: como Deus é recebido, por revelação, em nossa experiência?, p. 55.

<sup>249</sup> TILLICH, P., *Teologia Sistemática*, p. 121.

<sup>250</sup> *Ibid.*, p. 121.

Vai buscar na etimologia o sentido mais essencial do termo <mistério> como “derivado de *muein*, 'fechar os olhos' ou 'fechar a boca’”.<sup>251</sup>

O falso paradoxo é desnudado por Tillich ao tratar de como se dá a possibilidade da revelação de algo que ainda assim permanece mistério. Ou seja, trata-se da condição de possibilidade da revelação de um mistério que seja essencialmente mistério. Tal é exatamente o paradoxo proposto pela religião e teologia.<sup>252</sup>

Onde quer que se mantenham as duas proposições: que Deus se revelou a si mesmo e que Deus é um mistério infinito para as pessoas a quem ele se revelou, afirma-se implicitamente este paradoxo. Mas este não é um paradoxo real, pois a revelação inclui 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 habitual da experiência. Sabemos algo mais do mistério depois que se manifesta na revelação. 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 os elementos 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, a nosso conhecimento sobre a estrutura sujeito-objeto da realidade.<sup>253</sup>

Fica claro que o método da correlação consegue, tanto manter o mistério enquanto mistério, quanto revelar o conteúdo do mistério, pois na revelação algo mais do mistério é conhecido.

Conclui-se que o problema da revelação é uma problema ontológico, antropológico e epistemológico e portanto enfrentá-lo requer uma solução metodológica apropriada. É o que Tillich fez com seu método da correlação, que surgiu diante da impossibilidade dele aceitar as premissas supranaturalistas e/ou naturalistas. Analisou-se o problema no intuito de responder à pergunta sobre a possibilidade ontológica e antropológica da revelação. Para isso a revelação é estudada como “a manifestação do mistério do ser para a função cognitiva da razão humana”. O que apontou, tanto para o ontológico (ser), quanto para o epistemológico-antropológico (razão humana). Revelação também é vista no sentido mais estrito de revelação cristã. Trata-se daquela que foi recebida pela Igreja, que é a revelação final em “Jesus como o Cristo”.

Considerou-se ainda a dimensão ontológica, buscou-se ao máximo abstrair-se do antropológico, conquanto tal tentativa tenha se revelado extremamente

<sup>251</sup> Cf. *Ibid.*, p. 121.

<sup>252</sup> Cf. *Ibid.*, p. 122.

<sup>253</sup> Cf. *Ibid.*, p. 122.

difícil. O caráter correlacional da *Teologia Sistemática* impede que o existencial seja separado do essencial. Foi possível apenas enfatizar os pontos pertinentes à ontologia e apresentar algumas definições fundamentais. Também se quis resguardar outros pontos para a análise final, onde antropologia e ontologia serão vistos em correlação<sup>254</sup>.

A posição heideggeriana de que a ontologia só tem possibilidade como fenomenologia é vital. Observou-se que a fenomenologia é essencial para a fase da análise existencial, que compõe o método da correlação. Ao passo que a correlação se dá ao identificar que o ontológico surge pelo “choque ontológico”, que corresponde à “noite escura da alma” para os místicos.

Finito e infinito se encontram na existência humana em situação de “preocupação última”. O ser humano em situação de preocupação é o que sofreu o “choque ontológico”.

A conclusão final é que epistemologicamente o conhecimento só é possível pelo fato da razão objetiva estar fundada na estrutura básica ontológica “eu-mundo”, que está na base do fundamento “sujeito-objeto” da razão subjetiva. Mas o fundamento teológico da revelação é que essa só pode ocorrer para quem estiver em situação de “preocupação última”, que aparece como poder de ser que vence o não ser.

#### 4.3.

#### **Antropologia da teologia da revelação na *Teologia Sistemática***

A “preocupação última” (*ultimate concern*), ou preocupação suprema caracteriza o estado ontológico do ser humano. Mas o ser humano essencial e existencial se distinguem:<sup>255</sup>

(...) a existência humana apresenta um caráter de auto-contradição ou de alienação: a primeira trata do ser humano assim como é essencialmente, ou como deveria ser; a segunda trata do ser humano assim como alienou-se de si mesmo na existência, ou como não deveria ser.<sup>256</sup>

Cabe agora tratar da concepção de ser humano na *Teologia Sistemática* e analisar se o ser humano é capaz de conhecer o mistério que se revela. Somente

<sup>254</sup> Cf. item 4.4.

<sup>255</sup> HIGUET, E., O método da Teologia Sistemática de Paul Tillich, a relação da razão e da revelação. *Estudos de Religião*, n. 10. São Bernardo do Campo – SP, IME, julho, 1995, p. 42.

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 47.

após cumprir essa tarefa é que se poderá considerar os pólos ontológicos e antropológicos correlacionados na teologia da revelação.<sup>257</sup> Sendo assim, o próximo passo será identificar quem é o ser humano quanto à sua capacidade, ou incapacidade, competência, ou incompetência, para receber o mistério revelado.

#### 4.3.1.

##### **Concepção de ser humano no contexto da revelação**

O método correlacional visa, primeiramente, auxiliar a razão humana na análise filosófica de sua situação existencial, para em seguida buscar respostas na revelação. No caso da *Teologia Sistemática* a revelação cristã se encontra centrada em “Jesus como o Cristo”.

A revelação do *Logos* “encarnado” já determina que o verdadeiro *ser* do humano, se apresenta como o *Novo Ser* em Cristo. Isso é tema do segundo volume da *Teologia Sistemática*, um aprofundamento nessa relação incorre no extrapolamento da delimitação material do presente trabalho.

No entanto, como bem acentuou Higuét, a respeito da *Teologia Sistemática*, que por causa “do círculo teológico e pelo fato do sistema não ser dedutivo, nenhuma parte é base lógica das outras e cada uma depende de todas.”<sup>258</sup> Essa dependência mútua torna obrigatório que se faça, ao menos, alguma referência a outras partes da sistemática.

A partir da situação existencial humana é que surgem as perguntas cujas respostas serão buscadas na revelação. Perguntas essas que eclodem como ondas provocadas pelo “choque ontológico”. Mas são essas perguntas e respostas que revelarão dialeticamente o ser humano essencial. O existencial aponta para o essencial. Esse choque existencial advém da clássica questão do “porque há o ser, e não o não-ser?” Trata-se da finitude, que já traz em si a pergunta pela infinitude. O ser humano é o único ser que é consciente do seu estado existencial. Por outro lado o ser humano anseia pelo estado de união com o fundamento do seu ser, esse é o homem essencial.<sup>259</sup>

<sup>257</sup> Cf. item 4.4.

<sup>258</sup> HIGUET, E., O método da Teologia Sistemática de Paul Tillich, a relação da razão e da revelação, p. 47.

<sup>259</sup> Cf. TILLICH, P., *Teologia Sistemática*, p. 26.

A pergunta sobre quem é o homem no presente capítulo está limitada à sua relação com a revelação na teologia de Tillich. Para ele a revelação é “a manifestação do mistério do ser para a função cognitiva da razão humana”.<sup>260</sup> Conclui-se então que o ser humano é o *locus* da razão, cuja função cognitiva é o alvo da revelação. Eis aí uma primeira característica do ser humano em relação à revelação, ele é portador de razão, logo é autônomo.

*Autonomia, heteronomia e teonomia* formam uma tríade importante dentro do pensamento de Tillich. Por *autonomia* entenda-se que o homem é lei para si mesmo, enquanto portador da razão universal. Por *heteronomia* compreenda-se que o ser humano, se entendido como incapaz de seguir a lei universal, deverá estar submetido a uma lei superior que lhe é estranha. Por fim, *teonomia* é entendida como a situação em que o homem, embora esteja submetido a uma lei superior, essa não se lhe apresenta como estranha, ela é a lei mais profunda do homem. Ao mesmo tempo que o transcende é a *sua* lei.<sup>261</sup>

As expressões “conhecimento da revelação” e “conhecimento revelado”. Se distinguem em Tillich, que não adota a segunda expressão por esta dar a ele “a impressão de que os conteúdos comuns do conhecimento são comunicados de forma extraordinária, separando assim o conhecimento revelado da situação revelatória”.<sup>262</sup>

Uma segunda característica pode ser depreendida da consideração desse teólogo. Ele compreende o homem como ser “situado”, a revelação se dá a ele numa determinada situação. Daí se pode concluir com Tillich que:

O conhecimento da revelação é um conhecimento sobre a revelação que nos é feita do mistério do ser, não uma informação sobre a natureza dos seres e suas relações mútuas. Portanto, o conhecimento da revelação só pode ser recebido na situação de revelação e só pode ser comunicado – em contraste com o conhecimento comum – àqueles que participam desta situação. Para as pessoas fora desta situação, as mesmas palavras soam de forma diferente.<sup>263</sup>

Mas e o ser humano que não se encontra em “situação de revelação”? Para Tillich o ser humano capaz de receber a revelação não é incondicionalmente capaz, sua capacidade é condicionada à sua situação, se dentro ou fora do círculo.

<sup>260</sup> Ibid., p. 140.

<sup>261</sup> GIBELLINI R., *A teologia do século XX*, p. 90.

<sup>262</sup> TILLICH, P., *Teologia Sistemática*, p. 140.

<sup>263</sup> Cf. Ibid., p. 141.

O ser humano é condicionado, eis aí outra característica. Conseqüentemente a sua autonomia, paradoxalmente, não é incondicional.

Tratando ainda da “realidade da revelação”, Tillich afirma que o “conhecimento da revelação é, direta ou indiretamente, conhecimento de Deus e, portanto, é analógico ou simbólico”. Pode-se ver aí mais uma característica do ser humano, ele é portador de capacidade linguística, de comunicar-se e de relacionar-se com o mundo, com os seus semelhantes, com o Deus que se revela. É capaz de expressar-se sobre o Deus que se revela pela via analógica, simbólica.

Outra característica ainda poderá ser percebida no texto que segue:

Enquanto sentirmos a função condenatória da revelação, seu poder salvífico está efetivo. Nem o pecado nem o desespero, como tais, provam a ausência do poder salvífico. A ausência de poder salvífico se expressa no abandono de uma preocupação última e no tipo de complacência que resiste tanto à experiência abaladora da revelação quanto à experiência transformadora da salvação.<sup>264</sup>

O ser humano, desde a perspectiva da teologia da revelação, é capaz de juízo do estado existencial e moral que advém da mensagem da salvação. Mondin percebe essa questão quando afirma, em texto já citado no capítulo anterior e repetido aqui por comodidade:

Antes da Revelação, não temos nenhum pressentimento de tal estado de coisas. Só nos tornamos conscientes da contradição no instante da Revelação, quando Deus nos faz ver que nossa existência, em todas as suas estruturas e dimensões, está em contradição com ele. A contradição é superada pela Encarnação de Deus na carne humana e em tudo aquilo que pertence ao homem: linguagem, categorias mentais, conceitos científicos, etc.<sup>265</sup>

A revelação de “Jesus como o Cristo” supera o conflito entre autonomia e heteronomia, o ser humano é livre, autônomo para a *Teologia Sistemática*. Mas a revelação desvela a verdadeira natureza da autonomia humana. Trata-se de uma autonomia que se encontra desligada do seu fundamento, da fonte do seu *nómos*. Somente como teonomia, como ocorreu de forma perfeita na revelação, como ocorreu na pessoa de “Jesus como o Cristo” é que há a verdadeira “autonomia”.

O sacrifício de “Jesus como Jesus” ao “Jesus como o Cristo”, é o que confere “uma substância espiritual a todas as formas de criatividade racional. Ela lhes dá a dimensão de profundidade e as une sob símbolos que expressam esta profundidade em ritos e mitos”<sup>266</sup>.

<sup>264</sup> Ibid., p.156.

<sup>265</sup> Cf. MONDIN, B., *Os grandes teólogos do século vinte*, p. 51.

<sup>266</sup> TILLICH, P., *Teologia Sistemática*, p. 157.

Em síntese, a resposta à pergunta de quem é o ser humano em relação à revelação, na *Teologia Sistemática*, é que esse se caracteriza por ser portador de razão teônoma. A totalidade do que compreende o ser humano se encontra dentro da relação “eu-mundo”, ou seja, o ser humano é um ser “situado”. Essa antropologia compreende também a propriedade da linguagem. O homem é capaz de responder ao “choque existencial”, é capaz de juízo de sua condição existencial e moral.

O homem diante do evento revelatório é capaz de responder, pois tem razão, autonomia, linguagem e juízo para tanto. Esse homem em estado de alienação pode ter sua autonomia relativizada por uma existência sob forças heterônomas, ou por uma autonomia alienada, ou seja, uma autonomia desligada do seu fundamento. A verdadeira autonomia é por Tillich chamada de teonomia.

O ser humano encontra-se em situação de dualidade entre o seu ser essencial e seu ser existencial. A “dualidade” não exige uma existência “dualista”. A existência em estado de ambiguidade pode ser integrada pela correlação. Poderia-se dizer que o ser humano integrado é um ser humano correlacionado.

Mas tal afirmação, como vai além de qualquer explicitação de Tillich nesse sentido, necessita de maiores explicações. Se por ser humano integrado se compreende o ser no qual o dualismo está vencido, em que pese a dualidade entre natural e supranatural, o homem integrado então é aquele que não privilegia uma dimensão em relação a outra, mas as integra. Ora, o método da correlação, quando assumido por um indivíduo que correlaciona as dimensões antropológica-ontológica existencial (eu-mundo) com a resposta recebida da revelação, possibilita a superação do dualismo. Ou seja, o método da correlação quando assumido como atitude existencial pode ser o caminho pelo qual o dualismo será superado. É nesse sentido que o autor dessa dissertação afirma que o ser humano correlacionado é, em última instância, um ser humano integrado. Mas ressalve-se que esse é um *insight* a partir da leitura de Tillich, e não uma posição explicitamente proposta por ele, embora inspirada em seu sistema. A própria

noção de homem integrado é mais complexa do que a simplificação feita aqui. Que fique registrado o *insight* para futuros aprofundamentos.<sup>267</sup>

Mas cabe dizer com Tillich que o ser humano que recebe a revelação cristã, não só participa do *Logos* universal com toda a humanidade e Universo, mas participa também do *Logos* concreto,<sup>268</sup> ou seja, do *Logos* que se fez carne. Tal participação se dá pela aceitação da mensagem cristã como sua preocupação última. Este é o ser humano que se encontra situado dentro do “circulo teológico” cristão.<sup>269</sup>

A expressão “preocupação” aponta para o caráter “existencial” da experiência religiosa.<sup>270</sup> Mas essa experiência religiosa existencial é possível? O ser humano tem capacidade cognitiva para receber a mensagem cristã como sua preocupação última? E se não tem por sua própria natureza, ele a receberia de forma especial, por uma “graça extrínseca”?

#### 4.3.2.

#### **A pergunta pela possibilidade de conhecimento da revelação**

Esse é o centro da questão de toda a presente dissertação, aqui será tratada em seus aspecto antropológico. Como Tillich justifica a possibilidade da revelação ser conhecida? Aqui fica o fundamento de qualquer teologia, ou seja de qualquer esforço racional pela entendimento do conteúdo religioso. Se a razão não puder aceitar “as razões da fé”, no que concerne a capacidade ser humano em conhecer a revelação, então não poderá ser possível uma teologia. A religião vai permanecer, mas empurrada para a irracionalidade, e Tillich não aceita essa situação. Cabe lembrar que, para ele, a revelação se destina à função cognitiva da razão humana.

<sup>267</sup> “Os processo de humanização indicado na teologia de Tillich pressupõem a alteridade, a vida em comunhão, a liberdade e autenticidade. Daí, surgirão amadurecimentos pessoais e coletivos, fruto das possibilidade de interação humana e de novas formas de eclesialidade. As perspectivas teológicas apresentadas [ao longo do artigo] indicam, sobretudo uma antropologia mais integrada e, com isso, uma teologia de caráter dialético mais acentuado, o que em muito contribuiria para um aprofundamento teórico da teologia nos dias de hoje.” RIBEIRO, C. O ser humano diante de suas situações-limite: uma reflexão teológica em Paul Tillich. In GARCIA RUBIO, A. (org.) *O humano integrado: abordagens de antropologia teológica*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 67-68.

<sup>268</sup> Cf. TILLICH, P., *Teologia Sistemática*, p. 40.

<sup>269</sup> Cf. *Ibid.*, p. 28.

<sup>270</sup> Cf. *Ibid.*, p. 29.

#### 4.3.2.1 A função cognitiva da razão

A possibilidade do ser humano conhecer da revelação, é a questão que se quer responder. Por um lado é uma questão epistemológica, por outro é antropológica. Respondê-la é apresentar aquilo que faz o ser humano ser capaz, ou incapaz, de receber a revelação, segundo a *Teologia Sistemática*.

Sobre o tema da razão ontológica, que desde Parmênides a Hegel domina a tradição filosófica, já foi anteriormente tratado.<sup>271</sup> Relembrando, razão ontológica pode ser definida como “a estrutura da mente que a capacita a compreender e configurar, ou transformar a realidade.”<sup>272</sup>

Tillich apresenta duas descrições de razão que desfazem uma ambiguidade no uso clássico do termo. São elas a razão objetiva, que é a estrutura racional da realidade, e a razão subjetiva, que é a estrutura racional da mente.<sup>273</sup>

A condição de possibilidade antropológica da revelação não é produto do sistema de Tillich, mas um *a priori* recolhido da tradição filosófica cristã, enquanto herdeira da tradição helênica. Trata-se do *Logos* de Parmênides. Mas não só, há aqui também o acolhimento do argumento cosmológico,<sup>274</sup> não como prova, mas como possibilidade, como razoabilidade. Tal não deve ser considerado um problema em teologia. Não é estranho à teologia o caminhar pelo terreno das possibilidades e não das “certezas”.

Uma das características da antropologia da revelação em Tillich é que o homem é *locus* da razão. O ser humano é criado na mesma estrutura racional do mundo, participa assim da razão objetiva, ele é o lugar da razão subjetiva, ele é capaz de apreender, configurar ou transformar o mundo.

A *Teologia Sistemática* descreve quatro grandes tipos de entendimento, de como se dá a relação entre a razão subjetiva e a objetiva, são elas: 1) o realismo, segundo o qual “a razão subjetiva é um efeito da totalidade”; 2) o idealismo, que

<sup>271</sup> Cf. *Ibid.*, p. 86 e 89.

<sup>272</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>273</sup> Cf. *Ibid.*, p. 89.

<sup>274</sup> Cf. *Ibid.*, p. 216. “A questão de Deus *pode* ser formulada, porque existe um elemento incondicional no próprio ato de formular qualquer questão. A questão de Deus *deve* ser formulada porque a ameaça do não-ser, que o ser humano experimenta como angústia, leva-o à questão do ser que vence o não-ser e da coragem que supera a angústia. Esta é a questão cosmológica de Deus.”

“considera a razão objetiva uma criação da razão subjetiva”; 3) o dualismo ou pluralismo, para os quais “a independência ontológica e a interdependência funcional da razão subjetiva e da razão objetiva” realizam-se em cada uma das razões; 4) o monismo, para o qual há “uma identidade subjacente que expressa a si mesma na estrutura racional da realidade”.<sup>275</sup>

Tillich afirma que a tradição teológica sempre aceitou os pressupostos comuns aos referidos tipos, sempre que usou o conceito de razão. Aponta para esse uso quando se fala “da criação através do *Logos* ou da presença de Deus em todo o real”. Ou quando “chamaram o ser humano de imagem de Deus por causa de sua estrutura racional e o encarregaram da tarefa de apreender e configurar o mundo.”<sup>276</sup>

A possibilidade de conhecer do ser humano se funda no fato de que a razão subjetiva “é a estrutura da mente que a capacita a apreender e configurar a realidade apoiando-se em uma estrutura correspondente da realidade”.<sup>277</sup> Essa estrutura racional da realidade que pode ser apreendida e configurada é a razão objetiva.<sup>278</sup>

Mas até aqui tratou-se da capacidade antropológica de conhecer, a questão principal ainda não foi respondida, cabe saber se a revelação pode ser conhecida. A definição de teologia em Tillich já põe a revelação em relação com a razão, pois é ela o destino da revelação.

#### 4.3.2.2

#### “A função cognitiva da razão e a pergunta pela revelação”

Se a revelação “é a manifestação do fundamento do ser para o conhecimento humano”, a teologia não pode, segundo Tillich, “produzir uma epistemologia própria a partir de si mesma”. Mas deve fazer referência às características da razão cognitiva que sejam “relevantes para o caráter cognitivo da revelação”.<sup>279</sup>

Em particular, a teologia deve dar uma descrição da razão cognitiva sob as condições da existência. Mas uma descrição dos conflitos da cognição existencial pressupõe uma

<sup>275</sup> Ibid., p. 89.

<sup>276</sup> Ibid., p. 89-90.

<sup>277</sup> Ibid., p. 90.

<sup>278</sup> Cf. Ibid., p. 91.

<sup>279</sup> Ibid., p. 107.

compreensão de sua estrutura ontológica, pois é a estrutura polar da razão cognitiva que torna possíveis seus conflitos existenciais e a leva à pergunta pela revelação.<sup>280</sup>

O que fica evidente, em perspectiva ontológica, é que não há uma capacidade especial de cognição da revelação. A mesma estrutura epistemológica que fundamenta a relação cognitiva “eu-mundo” capacita a cognoscibilidade da revelação. No entanto a revelação é um conhecimento “especial e extraordinário”. Essa especialidade e extraordinariedade é teológica, não ontológica, não é um problema de epistemologia.

À teologia compete responder a pergunta pela revelação e também cabe a ela apontar qual a contribuição para a vida humana, qual a relevância do tipo qualitativo de conhecimento que a revelação apresenta para o desenvolvimento do ser humano?

Na *Teologia Sistemática* entende-se o conhecimento como uma forma de união. Ou seja, há uma superação do abismo entre sujeito e objeto, o “sujeito 'apreende' o objeto, adapta-o a si mesmo e, ao mesmo tempo, adapta-se ao objeto. (...) Mas é uma união através da separação.”<sup>281</sup> Para se apreender é necessário que haja um distanciamento do objeto, deve-se estar “à distância”.

Para Tillich a “unidade de distância e união constitui o problema ontológico do conhecimento”. Esse problema é o que levou Platão ao mito da união original da alma com as essências<sup>282</sup>. O ceticismo, por sua vez, não vê a possibilidade da união entre objeto e sujeito. Já o criticismo afastou o objeto como coisa-em-si do âmbito do conhecimento efetivo. O positivismo eliminou a diferença entre sujeito e objeto. O idealismo decretou a identidade entre ambos. Em comum, destacou o teólogo, todas estavam conscientes do problema ontológico do conhecimento.<sup>283</sup>

Tillich buscou apontar para confirmações existenciais da interpretação do conhecimento como unidade entre distância e união, quando destacou a “valorização social do conhecimento em todos os grupos humanos integrados”.<sup>284</sup>

Mas se a base epistemológica para todo conhecimento é a mesma, qual o motivo da não aceitação mútua entre o conhecimento religioso e os demais ramos

<sup>280</sup> Ibid., p. 107.

<sup>281</sup> Ibid., p. 107.

<sup>282</sup> Cf. Ibid., p. 107; Cf. tb. item 2.2.1.

<sup>283</sup> Ibid., p. 107.

<sup>284</sup> Ibid. p. 109.

do conhecimento humano na contemporaneidade? Ou em linguagem tillichiana, qual a razão do conflito entre as ciências racionais voltadas para a preocupação penúltima e a ciência racional voltada para a preocupação última? Tillich então analisa a distinção entre os dois tipos de conhecimento.

#### 4.3.2.3

#### Conhecimento receptivo e conhecimento controlador

De Max Scheler (1874-1928) Tillich retirou uma grande contribuição ao seu pensamento. Trata-se da recepção da expressão “conhecimento controlador” no bojo da reflexão sobre o problema das relações cognitivas. Esse tipo de conhecimento aparece como um exemplo de razão técnica, embora não a esgote.<sup>285</sup>

O “conhecimento controlador” une sujeito e objeto para transformar o objeto em coisa e controlá-lo. Em todo conhecimento há a distinção entre sujeito e objeto, até mesmo no conhecimento de Deus. Mas há implicações éticas, o ser humano “resiste à objetivação, e se sua resistência for quebrada, quebra-se o próprio ser-humano”.<sup>286</sup> Em contraste com o “conhecimento controlador” aparece a figura do “conhecimento receptivo”, sobre o qual afirma Tillich que:

Ele não é nem efetiva nem potencialmente determinado pela relação meios-fins. O conhecimento receptivo toma o objeto em si mesmo, na sua união com o sujeito. Isto inclui o elemento emocional, do qual o conhecimento controlador tenta se distanciar o máximo possível. A emoção é o veículo para receber a cognição. Mas o veículo está longe de converter o próprio conteúdo em emocional. O conteúdo é racional, algo a ser verificado, olhado com prudência crítica. Contudo, nada pode ser recebido cognitivamente sem emoção. Nenhuma união de sujeito e objeto é possível sem participação emocional.<sup>287</sup>

Há um grande alerta na *Teologia Sistemática*, no sentido de que a desumanização cognitiva produziu a desumanização efetiva do ser humano, este alerta ético não pode ser desconsiderado.<sup>288</sup> A relevância do tipo qualitativo de conhecimento exigido como condição da revelação reside no fato de que o tipo de conhecimento receptivo é imprescindível para a construção de uma ciência humanizadora.

<sup>285</sup> Ibid., p. 110.

<sup>286</sup> Cf. Ibid., p. 111.

<sup>287</sup> Ibid., p. 111.

<sup>288</sup> Ibid., p. 112

Tillich aponta para três movimentos que tentaram frear a onda do conhecimento controlador: o *romantismo*, a *filosofia da vida* e o *existencialismo*. Afirmou a incapacidade desses nessa frente de batalha e apontou para a encruzilhada em que se colocam, diante da qual ou capitulam e se rendem à razão técnica ou formulam a pergunta pela revelação. Ele explica que tal pergunta é a alternativa possível pelas razões que se seguem:

A revelação reivindica criar uma união completa com aquilo que se manifesta na revelação. Ela é conhecimento receptivo em sua plenitude. Mas, ao mesmo tempo, pretende satisfazer as exigências do conhecimento controlador, do distanciamento e da análise.<sup>289</sup>

O conflito básico na razão cognitiva é que, de um lado, o conhecimento controlador é seguro, mas não significativo de forma última; por outro lado, o conhecimento receptivo pode ser significativo de forma última, mas não oferece certeza.

A revelação tem a pretensão, de fato reivindica isso, de ser a um só tempo, segura e objeto de preocupação última. Mas, para tanto, tal verdade “inclui e aceita o risco e incerteza de todo ato cognitivo significativo, mas que os transcende ao aceitá-los”.<sup>290</sup>

Ora, a pergunta sobre a capacidade de conhecimento da revelação sob o prisma antropológico não conhece dificuldades diferentes das que já são inerentes ao problema do conhecimento, objeto da epistemologia. A especificidade do objeto e sua cognoscibilidade residem no fato da revelação não estar no campo das preocupações penúltimas, mas da preocupação última. A revelação se coloca como a resposta àquilo que preocupa de forma última, esta é a diferença qualitativa.

É possível o conhecimento da revelação? Sim. Não há, portanto, necessidade de uma graça extrínseca. O homem é quem levanta a questão última, a sua existência e consciência dessa existência já propõe a questão, logo, é ele o destinatário da revelação. O ser humano é aquele que é capaz de conhecer da revelação. Ao menos é o que se conclui ao buscar a resposta da condição epistemológica do ser humano, em receber cognitivamente a revelação. Todo ser humano que sofre o choque ontológico está colocado diante da preocupação

<sup>289</sup> Ibid., p. 113.

<sup>290</sup> Ibid., p. 118.

última, no entanto, nem todo ser humano nesse estado recebeu a revelação final e, portanto, não participa do círculo teológico, por não ter recebido a mensagem cristã, mas se encontra em algum estágio preparatório para recebê-la.

Pode-se concluir que a expressão tillichiana da “preocupação última” ocupa uma posição central, pois tal preocupação surge do “choque ontológico”, ou em terminologia mística da experiência da “noite escura da alma”.

Antes de se prosseguir é melhor sintetizar o que foi apresentado no presente item conferindo-lhe um sentido que aponte para correlação entre ontologia e antropologia. Buscou-se responder sobre a capacidade humana de conhecer da revelação. Essa é uma questão a um só tempo filosófica (antropológica e ontológica) e teológica (relativa ao homem e relativa à estrutura ontológica básica). Antropologicamente, o verdadeiro caráter do ser humano surge por obra da própria revelação que, ao desvelar o Novo Ser em “Jesus como o Cristo” (o *Logos* “encarnado”), já aponta para o caráter do ser humano como *locus* da razão. Recolheu-se do texto sobre a revelação na *Teologia Sistemática*, alguns pressupostos antropológicos.

Os referidos pressupostos podem ser aqui elencados como características do ser humano que se evidenciam em relação com a revelação. O ser humano se apresenta como portador de razão teônoma, portador da propriedade da linguagem, capaz de responder ao “choque ontológico”, capaz de juízo existencial e moral. Encontra-se em situação de ambiguidade, onde a revelação aponta para uma razão teônoma, a existência aponta para uma dicotomia entre heteronomia e autonomia. A noção de homem integral, como aquele que vence o dualismo, foi inferida pelo autor da dissertação como sendo análoga a noção de um ser humano existencialmente correlacionado.

Quanto à possibilidade do conhecimento da revelação, restou claro que não se trata de uma capacidade especial diferente da capacidade cognitiva ordinária humana, conquanto trate-se de um conhecimento qualitativamente diferente.

Fundado na tradição filosófica, que vai de Parmênides a Hegel, Tillich pressupunha, aprioristicamente ao seu sistema, que o mesmo *Logos* do mundo estava presente na mente humana. Portanto a estrutura da razão da realidade é a mesma estrutura da mente humana. Tais estruturas são chamadas por ele,

respectivamente, de razão objetiva e razão subjetiva. O ser humano é capaz de apreender a realidade, configurá-la ou transformá-la. A função cognitiva é uma das funções da razão.

A distinção entre conhecimento controlador e receptivo é elucidadora. O conhecimento controlador coisifica o objeto e intenta controlá-lo, ao passo que o receptivo toma o objeto em si mesmo na sua união com o objeto, o que inclui a emoção, sem tornar irracional o conteúdo. Tillich apontou para a tentativa do romantismo, filosofia da vida e do existencialismo em parar a onda do conhecimento controlador, mas só para mostrar os seus fracassos. Ficou evidenciada a decisão que estas teriam que tomar entre a rendição ante à razão técnica ou a escolha de assumirem a pergunta pela revelação. Concluiu-se que a revelação reivindica justamente o ser segura e objeto de preocupação última. Que ela reúne as virtudes dos dois tipos de conhecimento sem contudo herdar seus seus defeitos. No entanto, não prescinde do risco, tema que em outra obra, “A coragem de ser”, ele aprofunda quando trata da situação de alienação em que se encontra a humanidade. Reside aí a relevância e a imprescindibilidade do conhecimento revelado.

Por fim, pode-se afirmar que o ser humano é capaz de receber cognitivamente a revelação, pois a revelação destina-se a responder a questão existencial que só o ser humano levanta. Só ele é portador da preocupação última, aí está a resposta da possibilidade, em nível teológico.

As condições ontológica e antropológicas da revelação já foram vistas distintamente, cabe então aprofundar a compreensão de como Tillich correlaciona os dois níveis em sua teologia fundamental da revelação.

#### **4.4.**

#### **Correlação entre ontologia e antropologia na revelação**

O conteúdo da revelação é o “fundamento do ser”. Esse é o pólo ontológico. A recepção desse conteúdo é feita pelo destinatário, a “razão cognitiva” de alguém preocupado com aquilo que é de concernência última (*ultimate concern*).

A *Teologia Sistemática* recebe a tradição filosófica cristã. No entanto não se inscreve nem na corrente naturalista, nem supranaturalista, tampouco recai no dualismo que caracteriza a Teologia Natural, conforme a entendeu Tillich.

A correlação é inerente aos pólos entre a finitude e a infinitude, o que se percebe é que Tillich é essencialmente monista, embora reconheça a dualidade na existência, esta é condicionada, mas a unidade é incondicionada. Ele, definitivamente possui uma epistemologia mística do Uno. Essa já está pressuposta no método, é um “apesar de” tudo o que se pode verificar fenomenologicamente. Esse princípio se impõe à própria “intencionalidade”<sup>291</sup> do teólogo enquanto ele mesmo pólo da subjetividade na relação sujeito-objeto. A intencionalidade da busca de sentido, da busca pela superação da alienação. Trata-se da busca pelo conhecimento que já é a busca por essa união, por essa re-união, por essa re-ligação (*religare*).

A esse tópico cabe o aprofundamento no entendimento dos níveis ontológicos. Tal se dará numa perspectiva em que se perceba a correlação entre ontologia e antropologia no interior da teologia da revelação. Cabe também a compreensão de revelação como manifestação do “fundamento do ser”. Será então o momento de apontar para os aspectos ontológicos e antropológicos do conceito tillichiano de Novo Ser, sem contudo aprofundar para não extrapolar a delimitação temática.

#### **4.4.1. Ontologia e Antropologia em correlação**

Já foi apontada a relação entre a razão objetiva e subjetiva, possível pela presença do *Logos* universal, tanto no homem quanto no mundo. Tal pode ser aprofundado apontando-se os quatro níveis ontológicos que dão conta das condições ontológicas de recepção da revelação.

O primeiro dos quatro níveis é o que considera a estrutura ontológica básica do ser, ou seja, a estrutura sujeito-objeto. Onde o sujeito cognoscente é um

---

<sup>291</sup> Intencionalidade, para Tillich significa “estar relacionado com as estruturas significativas, viver nos universais, apreender e configurar a realidade. Neste contexto, 'intenção' não significa a vontade de agir para alcançar um propósito; significa viver em tensão com (e para) algo objetivamente válido.” TILLICH, P., *Teologia Sistemática*, p. 190.

*self*, ou seja, uma estrutura centrada (*Gestalt*) constante de ego, inconsciente e auto-consciência. Esta estrutura ontológica está incluída na correlação *eu-mundo*. O homem transforma seu *habitat* em ambiente humano, lugar de “vida, liberdade, história e destino”.<sup>292</sup>

O segundo nível trata dos elementos do ser, nele se apresentam as polaridades “individualização-participação”, “dinâmica-forma”, “liberdade-destino”.<sup>293</sup>

O terceiro nível apresenta as categorias fundamentais do ser humano, elas se encontram na polaridade de “finitude e transcendência”. A tensão entre as duas é o que provoca a angústia e a queda.<sup>294</sup>

O quarto e último nível diz respeito às categorias gerais do conhecimento dos seres finitos, são elas: “tempo, espaço, causalidade e substância”.<sup>295</sup>

Para se seguir adiante deve-se ter em mente a estrutura ontológica básica, que é a relação “sujeito-objeto” já contida na relação “eu-mundo”. Os elementos (“individuação-participação”, “dinâmica-forma”, “liberdade-destino”) e as características que condicionam a existência perceptíveis na tensão “finitude-transcendência”, e por fim as categorias do ser e do conhecimento (tempo, espaço, causalidade e substância).

A correlação mais profunda entre ontologia e antropologia, no cerne da revelação, é a que advém da própria definição de revelação, é justamente a matéria que segue.

#### **4.4.2. Revelação como manifestação do “fundamento do ser” à “razão cognitiva”**

A *Teologia Sistemática* define revelação como “manifestação do fundamento do ser para o conhecimento humano”.<sup>296</sup> Nesse sistema, a condição ontológico-antropológica, e inescapavelmente epistemológica, da experiência

<sup>292</sup> JOSGRILBERG, R. Ser e Deus: como Deus é recebido, por revelação, em nossa experiência?, p. 58.

<sup>293</sup> Ibid., p. 58.

<sup>294</sup> Ibid., p. 58.

<sup>295</sup> Ibid., p. 58.

<sup>296</sup> TILLICH, P., *Teologia Sistemática*, p. 107.

religiosa de revelação reside no princípio de que o “ser em si se manifesta ao ser finito no impulso infinito do finito por transcender a si mesmo”.<sup>297</sup>

A ontologia enquanto fenomenologia crítica não está fincada num chão transcendente, nasce de um conceito dinâmico de transcendência e não de um conceito estático de um lugar “transcendente”. A transcendência não é entendida num conceito espacial como um lugar (o transcendente), mas como um fluxo (a transcendência). Tillich quer chamar a atenção para a dinamicidade cuja energia provém do “impulso infinito do finito por transcender a si mesmo”.<sup>298</sup> Mas de onde provém essa “energia” infinita que age sobre o finito levando-o a transcender a si mesmo? Como isso ocorre no fenômeno da revelação?

Cabe partir do conceito de revelação na *Teologia Sistemática* para, na compreensão dos caracteres da definição, chegar a um esboço conceitual. O termo “manifestação” sugere a circunscrição da análise da revelação ao campo fenomenológico. “Fundamento do ser” remete necessariamente à dimensão ontológica. A destinação da revelação é o “conhecimento humano” e isso remete tanto à questão epistemológica, quanto à antropológica. Esses são os traços fundamentais.

A ontologia de Tillich é a fenomenologia crítica, ou seja, uma análise indutivo-descritiva a partir de uma ótica existencial-crítica. Mas há ainda uma outra definição de revelação na *Teologia Sistemática*, qual seja, revelação como “uma manifestação especial e extraordinária que remove o véu de algo que está oculto de forma especial e extraordinária”.<sup>299</sup>

Esse “especial” e “extraordinário” é o caráter misterioso e constitui o elemento subjetivo da revelação. Mas a revelação é também entendida como “a manifestação daquilo que nos diz respeito de forma última, porque é o fundamento do nosso ser”.<sup>300</sup> A revelação é “invariavelmente revelação para alguém numa situação concreta de preocupação”. Essa “situação concreta” é o caráter objetivo da revelação. Sendo assim, fica claro que no sistema de Tillich a

---

<sup>297</sup> Ibid., p. 200.

<sup>298</sup> Ibid., p. 200.

<sup>299</sup> Ibid., p. 121.

<sup>300</sup> Ibid., p. 123.

revelação, ao estar submetida a estrutura sujeito-objeto, está dentro da estrutura ontológica básica “eu-mundo”.

A correlação antropológica-ontológica reside na própria estrutura ontológica como concebida por Tillich. Daí se dizer que o método da correlação não prescinde da ontologia, entendida como fenomenologia crítica. As correlações não são feitas alhures, as correlações são descobertas na própria estrutura em que se configura a realidade.

As filosofias desconstrucionistas podem afirmar que tudo isso é “apenas” discurso. Mas isso não deveria configurar um problema real para a teologia, pois a revelação está fundada mesmo na Palavra. Ou seja, está fundada no *Logos*, o mesmo *Logos* que está no mundo (razão objetiva) está na estrutura racional humana (razão subjetiva), o que possibilita a “certeza” epistemológica.<sup>301</sup> Embora essa certeza se configure na existência excluindo a dúvida, pois a fé em Tillich não prescinde da dúvida mas, pelo contrário, a inclui<sup>302</sup>. A fenomenologia de Tillich é capaz de ir mais profundamente na análise do fenômeno religioso por incluir o elemento “existencial-crítico”<sup>303</sup>, por isso é capaz de captar o elemento existencial em seu movimento em direção ao essencial.

Para Tillich é a “estrutura polar [sujeito-objeto; eu-mundo] da razão cognitiva que torna possíveis seus conflitos existenciais e a leva à pergunta pela revelação”.<sup>304</sup> O ser humano é portador de uma razão cognitiva limitada às condições da existência.

O conhecimento é compreendido na *Teologia Sistemática* como uma forma de união que se dá na tensão entre as polaridades “união” e “distância”.<sup>305</sup> E desse conflito surge a “pergunta por um conhecimento que una a certeza da união existencial com a abertura do distanciamento cognitivo. Essa é a pergunta pelo conhecimento da revelação.”<sup>306</sup>

A revelação do fundamento do ser se manifesta no impulso infinito do finito por transcender a si mesmo. O ser humano finito participa do infinito no processo

<sup>301</sup> Cf. *Ibid.*, p. 89-90.

<sup>302</sup> Cf. *Ibid.*, p. 682.

<sup>303</sup> Cf. GOTO, T., *O fenômeno religioso: a fenomenologia em Paul Tillich*, p. 128.

<sup>304</sup> Cf. TILLICH, P., *Teologia Sistemática*, p. 107.

<sup>305</sup> Cf. *Ibid.*, p. 107.

<sup>306</sup> *Ibid.*, p. 110.

de sua auto-transcendência. Ele pode conhecer a revelação na dinâmica tensional que há entre união e distância, pois se une sem perder a si mesmo no ato de auto-transcender-se.

Todos os quatro níveis ontológicos podem ser percebidos no bojo da teologia da revelação. O primeiro é a estrutura sujeito-objeto do ser, que, por sua vez, pressupõe a estrutura eu-mundo como articulação básica do ser que já foi bem evidenciada. O segundo nível ontológico tratou dos elementos do ser das polaridades “individualização-participação”, “dinâmica-forma” e “liberdade-destino”. Esse nível é percebido na teologia da revelação quando se encara que a efetividade da revelação mantém, entre o receptor e o doador da revelação, todas essas tensões interpolares descritas. O terceiro nível ontológico, o das categorias fundamentais do ser humano de “finitude e transcendência”, aponta para o fato que a revelação se dá na auto-transcendência do finito impulsionado para o infinito. O quarto nível ontológico trata das categorias gerais do conhecimento dos seres finitos que são: o tempo, o espaço, a causalidade e a substância. Ora, o conteúdo da revelação será apreendido limitado a essa estrutura categorial.

Algumas questões podem ser levantadas. Considerando-se que o ser humano que recebe a revelação não pode ser o mesmo antes e depois da experiência religiosa de revelação pelo fato de sua “especialidade” e “extraordinariedade”, tal mudança se daria em nível ontológico? Há de se falar em um “novo ser”?

#### **4.4.3. O ser humano e o “Novo Ser”**

A limitação material da presente dissertação é o primeiro volume da *Teologia Sistemática*, contudo já foi utilizada a introdução do segundo volume por conter a defesa de Tillich de críticas sofridas por conta de afirmações feitas no primeiro volume e no livro *A Coragem de Ser*. Novamente se apresenta necessário recorrer ao segundo volume, pois nesse se desenvolve é desenvolvida a ideia de “Novo Ser”.

Considerando-se a hipótese de o que o ser humano que recebe a revelação da mensagem cristã participa de uma nova realidade em nível ontológico, esta

nova realidade pode ser encontrada na *Teologia Sistemática* quando esta trata do Novo Ser.

O Novo Ser “é o ser essencial que, sob as condições da existência, transpõe o abismo entre essência e existência”.<sup>307</sup> Esse conceito funda-se na expressão paulina “nova criatura” em 2 Cor. 5, 17: “...se alguém está em Cristo, nova criatura é; as coisas velhas já passaram; eis que tudo se fez novo”. O Novo Ser apareceu numa vida pessoal.<sup>308</sup> Jesus como o Cristo é o Novo Ser. A aparição do Novo Ser numa vida pessoal tem uma importante implicação para a ontologia. A estrutura ontológica básica (eu-mundo) pode ser percebida quando Tillich trata dessa questão:

O Novo Ser apareceu numa vida pessoal e, para a humanidade, não poderia ter aparecido de outra forma, porque as potencialidades do ser só são completamente efetivas numa vida pessoal. Só uma pessoa, segundo nossa experiência, é um eu plenamente desenvolvido, um eu que se confronta com um mundo ao qual simultaneamente pertence.<sup>309</sup>

Aqueles que participam em Cristo participam do Novo Ser embora tal participação seja apenas fragmentária e por antecipação. Trata-se do famoso “já” e “ainda não” da escatologia. Mas é assim que Tillich entende a escatologia conferindo sentido à história. Trata-se de uma teologia da história que aponta para o Cristo como o fim da história, fim entendido como *telos*. Cristo é o *telos* da história.<sup>310</sup>

O Novo Ser aponta também para a concepção cristã de ser humano, existencialmente encontra-se sob condições de alienação (pecado), mas o ser humano essencial é revelado por Jesus como o Cristo.

Ele não representa o ser humano diante de Deus, mas mostra o que Deus quer que o ser humano seja. Ele mostra aos que vivem sob as condições da existência aquilo que o ser humano é essencialmente e, portanto, o que ele deveria ser sob essas condições. (...) Ele representa a imagem original de Deus corporificada no ser humano, mas o faz sob as condições da alienação existente no ser humano.<sup>311</sup>

A correlação entre ontologia e antropologia está no centro da revelação cristã, pois Jesus como o Cristo traz o novo *aeon* e configura uma nova realidade,

<sup>307</sup> Ibid., p. 408.

<sup>308</sup> Ibid., p. 409.

<sup>309</sup> Ibid., p. 409.

<sup>310</sup> Cf. Ibid., p. 408-409.

<sup>311</sup> Ibid., p. 385.

que na história, qualitativamente está cumprida, mas quantitativamente encontra-se sob as distorções e ambiguidades da condição histórica.<sup>312</sup>

A análise teórica elaborada até aqui aponta para os fundamentos da teologia da revelação em Tillich, mas elas não foram formuladas como um exercício intelectual, tinham uma razão de ser calcada no “chão da vida”. Tal situação é a que emergira nos pós-guerras, ela se caracteriza por um grande abalo nos fundamentos. Ainda havia a vida, mas faltava o chão.

O esforço filosófico-teológico de Tillich visava dar consistência ao seu discurso teológico. Em seu período americano, a ênfase centrou-se nas questões existenciais, Ele mesmo vivia sobre um solo que não era o de sua terra natal, vivia numa situação que ele descrevia como situação de “fronteira”. Portanto não se pode concluir o presente trabalho sem ver a aplicação pastoral da teologia de Tillich. Tal aplicação não vai ser encontrada na *Teologia Sistemática*, e por isso outra vez se vai extrapolar a delimitação material sob a justificativa de que formalmente a delimitação permanece, a questão ainda é a da ontologia e antropologia correlacionadas no contexto da teologia da revelação. A novidade é que agora a perspectiva será a pastoral.

#### **4.5. Correlação antropológico-ontológica na pastoral de Tillich**

No primeiro capítulo da presente dissertação, apresentou-se o choque que Tillich sofreu durante a sua experiência juvenil como capelão, durante a Primeira Guerra Mundial. Sua teologia não era capaz de dar respostas aos horrores da guerra, era, em demasiado, comprometida com o velho *aeon* para dar-se conta do novo *aeon* que surgia, ela estava comprometida em seus fundamentos.

Tillich se encontrava diante de um quadro em que as teologias, tanto do lado católico quanto protestante, tanto clássicas, quanto modernas se digladiavam entre uma base naturalista ou supranaturalista da revelação de Deus. Por outro um mundo que nem sequer uma base de verdade segura tinha, nem a fé na razão autônoma se configurava como um porto seguro.

---

<sup>312</sup> Cf. *Ibid.*, p. 409.

Qual o fundamento razoável ao homem da modernidade pós-guerras, decepcionado até com a racionalidade? De fato, a própria ideia de uma razão autônoma estava comprometida, como evidenciaram os grandes mestres da suspeita, Nietzsche, Marx, Freud. Como falar de autonomia quando as psicologias do profundo apontavam para o inconsciente, tanto individual (Freud), quanto coletivo (Jung).

Para dialogar com um mundo assim nem naturalismo, nem supranaturalismo, tampouco uma síntese das duas. Tillich propõe o método da correlação, método esse que não só levanta perguntas existenciais e como as correlaciona com respostas da revelação. Respostas que são mediadas pela teologia, mas que para a análise da existência se utiliza da fenomenologia crítica, por sua capacidade em analisar a religião em seu sentido amplo (preocupação última), graças ao elemento analítico “existencial-crítico”.

A *Teologia Sistemática* visa aplicar o método da correlação tendo como interlocutor passivo a alta cultura ocidental. A linguagem filosófica e a busca por termos livres de ambiguidades, caracterizam a linguagem técnica, o que não induz a grandes enlevos “espirituais”. A linguagem de Tillich no púlpito é diferente. Muda o veículo, muda o espaço simbólico; o que não muda é o conteúdo. Não muda quando se está falando da intenção do teólogo-pregador. Quanto aos ouvintes dos sermões, esses podem atribuir múltiplos sentidos. Mas isso é característico da linguagem simbólica dos sermões, a sua virtude é a possibilidade dessa explosão de sentidos, ao passo que a virtude da *Teologia Sistemática* pode ser medida justamente pela precisão da linguagem.

O Tillich pregador pode ser conhecido graças a uma obra, ainda sem tradução oficial publicada em português. Em 1949 foram publicados uma coletânea de 22 sermões de Tillich, *The shaking of the foundations*. Alguns sermões já haviam aparecido separadamente em publicações diversas, outros eram inéditos<sup>313</sup>.

Partindo-se da leitura de alguns sermões será possível ilustrar como ele fazia aplicações pastorais, a partir de sua teologia. O “método da correlação”, o

---

<sup>313</sup> Cf. TILLICH, P., *The Shaking of the Foundations*. Mitcham (Austrália): Penguin Books, 1963, p. 4-9.

“fundamento do ser” e até o “Novo Ser” podem ser percebidos, mas a forma em que aparecem é outra. Nos sermões eles estão despidos de suas roupagens filosóficas. No entanto estão carregados da força e da carga simbólica que acompanham e referenciam as leituras litúrgicas dos textos bíblicos numa comunidade de fé. Os sermões não explicitam o método da correlação, mas este aparece implicitamente. A hermenêutica de Tillich é visível aos olhos e ouvidos dos iniciados.

Se os termos filosóficos, como “fundamento do ser”, não aparecem, o seu correlato litúrgico, “Deus”, aparece tranquilamente, demonstrando que ele está à vontade no púlpito como pregador, sem academicismos. É possível, também, se perceber a análise existencial que explicita a condição de ambiguidade da existência humana, mas surge em termos mais apropriados ao ambiente de culto.

A ambiguidade aparece sob a forma das “duas condições da existência humana”, a “histórica” e a “divina”. A busca por uma fundamentação ontológica para a existência humana é tratada em sermões que partem de uma leitura bíblica para uma aplicação contextualizada. Sua hermenêutica é lúcida e historicamente situada, mas nem por isso é datada, pois transcende a situação imediata. Os textos bíblicos são aplicados sem ingenuidade crítico-textual, mas com uma riqueza espiritual tão grande que fazem desaparecer a distância temporal entre as palavras bíblicas e o povo que as escuta nos bancos da igreja. De fato, parece ser o jornal do dia. Sua poderosa hermenêutica deixa transparecer os conhecimentos amplos de Tillich das ciências bíblicas e teológicas, contudo, o que se vê, é o prato para ser degustado, não a receita, nem o suor da cozinha.

Seus ouvintes estavam em uma posição privilegiada – diante de um grande hermeneuta – que não só dominava o conteúdo, como também a forma, como é de se esperar de um grande pregador.<sup>314</sup> Da leitura de seus sermões, é possível até

---

<sup>314</sup> Cf. CALVANI, C., Espiritualidade e Pregação em Tillich, *Estudos Teológicos*, v. 44, n. 2, 2004, p. 82-112. Carlos Eduardo B. Calvani, que estudou o Arquivo Tillich da *Harvard Divinity School*, seus sermões e conferências, assim como vários dados biográficos que tinham como fonte pessoas próximas de Tillich como a esposa, a secretária, e amigos intelectuais, apresentou sua impressão de como Tillich enfrentava a tarefa de pregador e a sua relação com o seu método: “A primeira tarefa do pregador então seria oferecer uma descrição da existência humana que seja acolhida pelos ouvintes como um espelho para que contemplem a si mesmos de modo claro. Estamos aqui no próprio interior do método da correlação em sua primeira fase – a análise da situação.”

“ouví-lo” em toda a sua eloquência. Seus sermões são cheios de vida, com certeza mantiveram os ouvintes de olhos bem abertos.

Pode-se dizer que Tillich era:

(...) alguém que levava a sério as questões existenciais, que se sentia pressionado e que escrevia sermões como quem escreve poesia, ou seja, como um ato auto-reflexivo, importante para o próprio equilíbrio espiritual e importante também para todos quanto participam da tragicidade da vida e buscam respostas na fé.<sup>315</sup>

O primeiro dos sermões foi o que deu nome à coleção, trata-se de *The shaking of the foundations*.<sup>316</sup> Esse “abalo das fundações” ou “tremor dos fundamentos” reporta ao texto bíblico de Isaías 24,18, “os fundamentos da terra tremem”.<sup>317</sup> Tillich, a partir da leitura dessas palavras proféticas, inicia sua prédica ressaltando a condição existencial temerária em que ficava o transmissor da mensagem, o profeta. Referia-se com isso ao fato de que ninguém gosta de um portador de más notícias. Ninguém gosta dos profetas que falam de destruição. Usando a terminologia do profeta Jeremias, o teólogo-pregador chama de “falsos profetas” aqueles que, antes das grandes guerras, exclamavam palavras de progresso, paz universal e felicidade para todos. Dizendo isso, aponta para a ciência como uma portadora de falsas profecias. Ele não se referia à ciência enquanto conhecimento, mas à ciência que se encontrava eivada do propósito de idolatria disfarçada.<sup>318</sup>

Tillich lê algumas passagens da Bíblia como se estivesse lendo o jornal do dia. Pode-se imaginar como soavam os textos escolhidos, quando proferidos perante uma congregação que conhecia a destruição de Varsóvia, Hiroshima e Berlin. Tais imagens vinham à mente quando da leitura de 2 Pd 3,10, “os céus

<sup>315</sup> Ibid., p. 110.

<sup>316</sup> Cf. TILLICH, P., *The Shaking of the Foundations*, p. 11-21.

<sup>317</sup> BÍBLIA. Português. Tradução de João Ferreira de Almeida. Versão revisada. Rio de Janeiro: Imprensa Bíblica Brasileira, 1990. Observe-se que Tillich na introdução de *The Shaking of the Foundations* informou que usara várias versões diferentes da Bíblia, entre elas a *King James*, a *Moffat*, a *Smith and Goodspeed*, a *Revised Standard Version*, assim como também fez uso de muitos comentários. No entanto, nos sermões não indica individualmente qual usou, apenas cita o texto bíblico na íntegra. Contudo, toda vez que aparece citação bíblica em português, nesse capítulo, refere-se sempre à mesma versão da Imprensa Bíblica Brasileira.

<sup>318</sup> Cf. TILLICH, P., *The Shaking of the Foundations*, p. 15. Reconhece-se uma dívida de gratidão para com Filipe Ferrari que disponibilizou no site <<http://peplozine.com/?p=67>> a tradução de dez sermões da coletânea *The shaking of the foundations*. Através de comunicação por correio eletrônico o referido tradutor autorizou o uso. No entanto, para essa dissertação, confrontou-se o original com a referida tradução de maneira que a responsabilidade por qualquer falha de interpretação, que porventura tenha ocorrido, é do autor da presente dissertação.

passarão com grande estrondo, e os elementos, ardendo, se desfarão, e a terra, e as obras que nela há, se queimarão”. Ou diante da solene leitura das maldições expressadas por Isaías 24,1: “Eis que o Senhor esvazia a terra e a desola, transtorna a sua superfície e dispersa os seus moradores”.

A mesma Bíblia que fala de Deus estabelecendo os fundamentos da terra, fala do Deus que anuncia, por meio de seus profetas, a destruição desses fundamentos. Tillich pronuncia esse sermão para uma povo que da América ainda não percebia perfeitamente a atualidade e força dessas palavras. No entanto, os soldados que voltavam da Europa e da Ásia se tornavam verdadeiros profetas. Aqueles guerreiros que andaram sobre as ruínas do Velho Mundo e do Império do Sol Nascente enxergavam além, viam as ruínas de seu próprio país, não uma ruína de sua história contemporânea, mas de uma história por vir.<sup>319</sup>

Tillich abre também o salmo 102 e de lá ele retira a comparação entre a finitude humana e a infinitude daquele que é o fundamento, no qual todos os fundamentos estão fundados. Tillich aponta para os cínicos em relação à religião. Mostra que o cinismo não subsiste diante do abalo das fundações, que diante desse abalo, eles cedem, e lhes restam duas alternativas: ou o desespero e a certeza da destruição eterna, ou a fé e a certeza da salvação eterna.<sup>320</sup>

Tillich observa que os profetas, que anunciavam o fim, não eram eles mesmos abalados pela mensagem que portavam. De onde vinha essa força? Os profetas, segundo ele, tinham consciência de que pertenciam a duas esferas, a mutável e a imutável. Para além da esfera caracterizada pela ruína, destruição e desespero, eles enxergavam a esfera da salvação.<sup>321</sup>

Em outro sermão, denominado *We live in two order*,<sup>322</sup> Tillich aprofunda a questão das duas esferas em que vivem os seres humanos. A partir de Is 40,7 ele associa a esfera histórica com a imagem da “erva” no profeta desconhecido que falou de dentro do exílio babilônico, o Segundo Isaías (Deutero-Isaías)<sup>323</sup>: “Seca-se a erva e murcha-se a flor (...). Na verdade o povo é erva”. Mas o profeta não enxergava apenas a esfera da condição humana, ele via também a condição divina,

<sup>319</sup> Cf. Ibid., p. 16-17.

<sup>320</sup> Cf. Ibid., p. 19-20.

<sup>321</sup> Cf. Ibid., p. 20-21.

<sup>322</sup> Cf. Ibid., p. 22-36.

<sup>323</sup> Cf. Ibid., p. 25.

como tão bem expressou-se em uma das mais belas e poéticas passagens bíblicas, “Seca-se a erva, e murcha a flor; mas a palavra de nosso Deus subsiste eternamente” (Is. 40,8).<sup>324</sup>

A condição humana e a condição divina são interrelacionadas e todas se referem ao ser humano, pois esse pertence a ambas as esferas. Tillich examina essas condições, tanto as diferenças quanto as interrelações. A condição humana é a condição histórica; é crescer e morrer, daí se dizer que o povo é a erva.<sup>325</sup> Em contraposição, a condição divina é que a palavra de Deus permanece para sempre.<sup>326</sup> Fica fácil ver o método da correlação. A demanda surge dessa paradoxal dupla condição. Contudo, será desse choque entre infinitude e finitude que surgirá a situação de revelação.

A condição histórica é também a condição de pecado e punição. O profeta anônimo (Deutero-Isaias) está dentro da situação do exílio babilônico, participa da interpretação teológica que atribui a condição de exilados à punição divina, ocasionada pelos pecados do povo. Mas a outra condição é a do perdão divino.

O terceiro elemento na condição histórica vem unir as duas condições anteriores, a da finitude e a do pecado. Esse novo elemento é a constatação de uma trágica lei que subjaz ao processo histórico. A história é incansável em demonstrar que os grandes um dia cairão. Isso é verdade, referindo-se aos seres humanos, tanto para cada indivíduo, quanto para nações inteiras. Todos os grandes e pequenos estão sujeitos a lei da auto-destruição. A condição divina é testemunhada pela afirmação profética de que aqueles que confiam no Senhor têm as suas forças renovadas (Cf. Is 40, 31).

Em suma, a paradoxal condição histórica e divina em que se encontra o ser humano, de ser a um só tempo “erva” e alvo-portador da palavra de Deus, palavra essa que é dirigida a ele e que permanece para sempre. Ora, se de um lado está a condição de pecado e punição, de outro está a de perdão; se os seres humanos são fracos e desfalecem, também é verdade que é justamente quando estão caídos, que são levantados e então sobem com “asas como águia”.

---

<sup>324</sup> Cf. *Ibid.*, p. 27-28.

<sup>325</sup> Cf. *Ibid.*, p. 27.

<sup>326</sup> Cf. *Ibid.*, p. 30.

Tillich, então, aponta para a imagem do Servo Sofredor (Is 53). Reconhece que, embora a interpretação cristã, que identifica o Servo Sofredor com o Crucificado seja historicamente errada, afirma categoricamente que espiritualmente ela está correta.<sup>327</sup>

A leitura do profeta, aplicada ao estado da civilização humana naquele momento em que Tillich se postava no púlpito, deveria levar o povo a se envergonhar diante da arrogância de sua civilização racionalista.

“Quem guiou o Espírito do Senhor, ou, como seu conselheiro o ensinou?” (Is 40,13). Ora, Deus não aceita conselhos humanos, não ouve suas opiniões de como deveriam ser os caminhos da história, nem de como deveriam ser formados os fundamentos do mundo. Não se pode julgar a condição divina por critérios da condição humana, os critérios humanos de conforto, democracia e civilização não servem de parâmetros para se julgar a sabedoria que fundou o mundo.<sup>328</sup>

O conforto que Tillich retira do Profeta da Consolação se dá em três respostas às questões existenciais, oriundas daquela dupla condição. Primeiro, o ser humano não deve se iludir com a condição histórica, tanto o bem quanto o mal na história passarão. Segundo, o ser humano transcende a tudo na condição histórica, pois participa do infinito. A terceira resposta consoladora é que, embora a condição histórica e a divina não sejam a mesma coisa, ambas estão contidas uma na outra. O “Servo Sofredor”, a nação sofredora, os remanescentes sofredores de todas as nações, pertencem à condição eterna. Tillich fazia coro com o profeta, “consolai, consolai meu povo”.<sup>329</sup>

Num outro sermão, *The paradox of the beatitudes*,<sup>330</sup> baseado em Mt 5, 3-12 e Lc 20-26, Tillich aponta para o paradoxo das “bem-aventuranças”. As palavras de Jesus eram tão paradoxais que os próprios evangelhos parecem divergir entre si. Mateus “espiritualiza” o sentido de “pobre”, ao passo que “Lucas” parece ser mais “materialista”.<sup>331</sup> Tillich, fundado em análises históricas, aponta que, para os ouvintes originais de Jesus, o espiritual e o material não se diferenciavam. Por fim, interpreta que os ricos são os aqueles que estão confortáveis com a sua

<sup>327</sup> Cf. Ibid., p. 29-30.

<sup>328</sup> Cf. Ibid., p. 30.

<sup>329</sup> Cf. Ibid., p. 31-32.

<sup>330</sup> Cf. Ibid., p. 33-41.

<sup>331</sup> Cf. Ibid., p. 34.

condição histórica, ao passo que os pobres são os que não estão, e que por essa razão estes conseguem se abrir para a condição divina. O alerta aos que estão confortáveis é que estão sob ameaça, pois quando esse *aeon* passar, eles irão juntos, de tão comprometidos que estão com essa realidade. Esse novo *aeon* é a nova criação, que remete à ideia que aparece na *Teologia Sistemática*, iniciada com o evento que revela o Novo Ser e que se desdobra no Reino de Deus, que de fato são temas do segundo e terceiro volumes, respectivamente.<sup>332</sup>

Com apenas esses sermões se pode ver que o esforço de Tillich na sua *Teologia Sistemática*, é o de dialogar com a alta cultura para fazer a mensagem cristã ser compreendida. Queria recuperar uma base fundamental com sua ontologia. Mas os sermões se dirigem a um povo que não tem que ser convencido filosoficamente. No entanto, carece de consolação, devido a toda a ansiedade que essa vida sem chão e sem fundamentos provoca. Ninguém suporta viver abalado por aquele sentimento de que os seus fundamentos estão chacoalhando.

Há, em outros sermões de Tillich, um clamor por uma era profética, pela palavra divina viva. Hoje em dia, pode-se dizer que esse clamor ainda permanece. As almas dessa era pós-racionalista, essa era de incertezas e busca de sentimentos, é uma era que busca uma integralidade do ser humano<sup>333</sup>, o período da fé idólatra na racionalidade já viu seu “deus” ser jogado ao chão. Mas o pêndulo pode pender e parar do outro lado, numa busca de sensações, de uma entrega ao irracional. Trata-se de uma época em que caem as religiões sociais, e se levantam as religiões individuais de caráter mais intimista. O ser humano é jogado de um lado para outro nesses extremismos. A condição dual em que o homem está jogado não precisa significar um destino dualista, pois a salvação põe a nu e efetiva a

<sup>332</sup> Cf. *Ibid.*, p. 35-36.

<sup>333</sup> Para uma perspectiva de ser humano integral, à luz da antropologia cristã, recomenda-se a obra de García Rúbio (Cf. GARCÍA RUBIO, A. *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo: Paulus, 2001.), segundo a qual o ser humano integrado se articula nas relações consigo mesmo e com o outro (capítulo 7), com o sexo oposto (capítulo 12), com a natureza (capítulos 14 e 15). Em tudo isso se manifesta o seu relacionamento humano-divino na dinâmica do “amar a Deus sobre todas as coisas”, fora disso se manifesta a estrutura do pecado original (p. 644). O “grande mandamento” não é outra coisa que não a forma bíblica do que Tillich chama de “preocupação última”. Cf. TILLICH, P., *Teologia Sistemática*, p.29.

interrelação entre aquelas duas condições em que está o homem, a condição histórica e a condição divina.<sup>334</sup>

A liberdade finita que constitui a vida humana aponta para o cumprimento de seu destino (que em Tillich é teleológico), a vida abundante, a vida renovada dos que voam como águias sem se cansar. Correlação como integração da condição histórica com a condição divina, essa parece ser a proposta de Tillich, e que ainda hoje é pertinente.

### Síntese

Desde os capítulos antecedentes já estava evidenciada a luta pela superação da dicotomia natural/supranatural, obtida pela ação do método da correlação que, tal qual a espada alexandrina, despedaçou num só golpe o nó górdio. O método da correlação estabeleceu-se como o método teológico da *Teologia Sistemática*.

O método, em seu sentido estrito, mostrou-se dependente de uma ontologia que o fundamentasse. A fenomenologia crítica apresentou-se como a ferramenta ideal. Isso se deve à sua capacidade de analisar o problema religioso na existência humana. Tal capacidade reside no elemento existencial-crítico, que está na base da análise fenomenológica de Tillich. Com base na análise existencial pela fenomenologia crítica, o método de correlacionar os pólos humano e divino pode ser realizado com maior rigor metodológico e profundidade.

A ontologia e a antropologia foram descritas e correlacionadas no bojo do fenômeno da revelação. Concluiu-se que a possibilidade da revelação, enquanto pergunta epistemológica, não é oriunda do método, mas é pressuposta por ele. A doutrina do *Logos*, que Tillich carrega, faz com que ele acredite na razão objetiva do mundo e na razão subjetiva do homem. Participando as duas do mesmo *Logos*, torna possível a estrutura ontológica básica “eu-mundo”, que, por si só, já justifica a condição de possibilidade de qualquer conhecimento, pois tudo o que existe,

<sup>334</sup>“A explosão mística e religiosa, verificada no final do milênio em diferentes países e contextos socioculturais, revela, entre outros aspectos, um esgarçamento da razão moderna como doadora de sentido para a humanidade. Ao mesmo tempo, as implicações mais profundas da falência dos projetos utópicos globais impelem contingentes expressivos da população, diferenciados nos mais diversos níveis sociais e culturais, a buscarem formas intimistas e privatizadas de expressão religiosa.” RIBEIRO, C. O ser humano diante de suas situações-limite: uma reflexão teológica em Paul Tillich. In GARCIA RUBIO, A. (org.) *O humano integrado: abordagens de antropologia teológica*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 61.

subsiste nessa estrutura básica, “eu-mundo”. Por isso, ela pode ser apreendida pela razão subjetiva, em sua base ontológica “sujeito-objeto”, por essa já estar inserida na estrutura racional objetiva “eu-mundo”.

A condição de possibilidade é, então, aceita, *a priori*, no sistema de Tillich, não cabendo mais qualquer discussão, pois extrapolaria o limite da *Teologia Sistemática*. O estudo é sobre ela e não a perseguição *ad infinitum* de seus pressupostos.

A resposta ao problema da condição de possibilidade da revelação, porém, não pode ser limitada ao caráter epistemológico-filosófico, mas deve alcançar seu caráter teológico também. O fato da revelação ser um conhecimento “especial e extraordinário” exige essa resposta teológica.

É necessário voltar a atenção para as motivações de Tillich ao se lançar ao esforço de sua síntese teológica. A história de Tillich, o enfrentamento da questão entre os meios de conhecimento da religião, se naturais ou supranaturais, apontam para a condição ambígua da vida humana, dividido entre a finitude e a infinitude. Essa situação gera o choque ontológico de onde brota a preocupação última. Aí está a abertura para a mensagem cristã, e a condição teológica de possibilidade da revelação. O que caracteriza o estado ontológico do ser humano é a “preocupação última”. No entanto, o que é existencial e o que é essencial se distinguem.

Tillich, em seus sermões, se expressa de forma diferente da que aparece na *Teologia Sistemática*. Para a expressão sistemático-teológica “existencial” ele usa “condição histórica”, enquanto que para “essencial” ele aponta para a “condição divina”. Tanto usando uma linguagem quanto a outra, o que ele quer evidenciar é a condição de ambiguidade na qual se encontra o ser humano.

Os sermões mostram o Tillich pregador, assim como ajudam a desfazer uma possível imagem de um teólogo de gabinete, que a leitura da *Teologia Sistemática* poderia induzir. Sua teologia estava presente em seus sermões, sem, contudo, estar carregada do peso das exigências acadêmicas. A linguagem bíblica jorra em meio a uma fluente e apaixonada prédica, que analisa a condição humana e busca as respostas da revelação bíblica pela mediação da poderosa hermenêutica que caracteriza esse pregador.

O método da correlação é evidente. Seus sermões mostram uma aplicação pastoral que alimenta mais ainda a ideia de que à *aplicação metodológica* venha a corresponder uma *aplicação existencial*. A atitude de “correlacionar” parece ser oriunda da necessidade que tem Tillich em resolver a divisão existencial que ele mesmo experimenta e da qual é consciente. Há um episódio da vida de Tillich que sugere esse entendimento. Certa vez, a secretária de Tillich conversava com ele sobre a impressão que ela tinha de que seu chefe criticava a si mesmo em seus sermões, ocasião em que lhe perguntou como é que ele não ficava esquizofrênico. Paulus, como ela o chamava, se consertou na cadeira e respondeu: “Mas é justamente isso – eu sou esquizofrênico”.

Se for aceita a hipótese levantada, poder-se-á dizer que o método tem então duas faces: a primeira, enquanto método propriamente dito, e a outra, como a atitude de enfrentamento existencial com vistas a auto-integração do ser humano. Não se encontra na história, salvo em Jesus como o Cristo, um homem plenamente integrado. Esse de “fato” não existe, existe o ser humano em correlação, o homem que se integra em “ato”. Na existência em fé, o ser humano vai correlacionando as duas esferas que o condicionam e, exercendo sua liberdade, vai tomar decisões limitadas por conta de sua condição histórica.

O ser humano em estado de correlação, integrando suas duas condições, supera a condição histórica e pode confiar em fundamentos que não podem ser dissolvidos pelos argumentos dos mestres da suspeita. Ao transcender a condição histórica, sem deixá-la, transcende o alcance daquelas críticas. Só na existência em fé, o ser humano pode contar com uma ontologia, com um fundamento inabalável. “Aqueles que confiam no Senhor são como o monte Sião, que não pode ser abalado, mas permanece para sempre” (Sl. 125).

## 5. Conclusão

Assim como Teseu, após matar o minotauro, conseguiu sair do labirinto seguindo o fio de Ariadne, imitando-se o herói mitológico grego poder-se-á recuperar o fio de meada dessa pesquisa. Para se chegar a responder a questão da possibilidade da revelação, tanto ontológica quanto antropológica, na *Teologia Sistemática* de Paul Tillich, optou-se por partir de sua percepção de si mesmo no mundo, tanto da sua situação histórica, quanto de seu horizonte filosófico-teológico. Seguiu-se daí para o enfrentamento do problema da via do conhecimento, se natural ou supranatural. Buscou-se evidenciar o contexto de onde surgiu o “método da correlação”. Feito isso, foi possível enfrentar diretamente a questão da condição de possibilidade do conhecimento religioso e, de maneira mais específica, da revelação.

Após o primeiro capítulo, introdutório, coube ao segundo capítulo apontar como Tillich vislumbrava o seu horizonte histórico, filosófico e teológico. Ele definia sua própria situação como vivendo em *fronteira*. Essa definição é derivada de sua atitude existencial em face da ansiedade, característica da existencialidade humana, experimentada pela consciência de finitude. Na política, esteve entre o socialismo e o cristianismo; filosoficamente, entre o existencialismo e o essencialismo. Sua obra é fruto de sua coragem existencial em postar-se na fronteira abismal de sua filosofia-teologia. Nessa fronteira sofreu ataques da neo-ortodoxia barthiana, por correlacionar o conceito filosófico de *ser* com a ideia teológica de *Deus*.

Ainda no segundo capítulo, tratou-se da recepção cristã de elementos oriundos do helenismo. Constatou-se, com Tillich, que a teologia natural penetrou na filosofia cristã muito cedo. Isso ocorreu no enfrentamento do neoplatonismo, perpetrado por Clemente e Orígenes. Embora a visão herdada do helenismo não

coadunasse com a tradição bíblico-cristã do Deus encarnado na história, isso não impediu que o gênio de Tomás de Aquino efetuasse a síntese entre a teologia natural platônico-aristotélica e o postulado bíblico da criação.

O terceiro capítulo continua tratando do problema em torno da teologia natural, agora no bojo da história protestante, tendo como referência o olhar histórico de Tillich. Barth, um dos mais importantes teólogos protestantes, contemporâneo do teólogo da correlação, rejeitava veementemente a “teologia natural” fundada no aquinense. Paul Tillich, por sua vez, tinha uma opinião diferente, ele valorizava a “pergunta pela revelação” que essa teologia queria responder. No entanto, a teologia natural era incapaz de ir além da pergunta.

Tillich analisou o problema e apresentou uma solução metodológica original. Considerando que a pergunta pela revelação era uma questão filosófica e que, a resposta à questão da revelação, por sua própria natureza, já pertenceria ao campo da teologia, formulou o método da correlação visando justamente correlacionar a pergunta, que é de competência da filosofia, com a resposta da revelação, mediada pela teologia.

O método funda-se numa visão da relação entre o natural e o supranatural onde não ocorra a escolha por uma ou outra forma de conhecimento de Deus, nem a superposição de uma em relação à outra. A justificação desse método, seu alcance e validade, reside na resposta à pergunta pela condição de possibilidade, tanto ontológica quanto antropológica da revelação.

No terceiro capítulo enfrentou-se o problema metodológico na história do pensamento protestante dos séculos XIX e XX. Observou-se, tanto a articulação filosófico-teológica protestante a respeito da relação Deus-mundo, quanto a consequente questão da possibilidade de conhecimento de Deus, se pela via natural ou supranatural.

A tendência em fundar a identidade protestante num corpo de doutrinas é a característica da ortodoxia protestante. Nela, a fé objetiva é ressaltada. Em reação a essa tendência objetivante da ortodoxia protestante, surge o movimento pietista, que se caracteriza pela ênfase na subjetividade da fé. Do misticismo pietista surge a ideia de uma *luz interior* que o ser humano traz em si e que o capacita a receber a Palavra de Deus. Tal crença é a porta de entrada para a ideia de autonomia da

razão. A luz interior é o *Logos*, sendo assim, o ser humano pode ser lei para si mesmo. A autonomia, a razão crítica, o naturalismo e a harmonia, formam os conceitos fundamentais do movimento cultural conhecido como iluminismo.

O ser humano, em sua autonomia, é consciente de si mesmo e a cisão de ser sujeito e objeto é o que justifica contrapor humanidade e natureza. Isso leva ao conceito formal de natureza, ao passo que o conceito material de natureza consiste em se pensar o ser humano sem considerar a distinção sujeito/objeto. Por exemplo, o ser humano comunga com outros seres de seu ambiente da mesma estrutura química, biológica, etc. Essa distinção tillichiana, entre os sentidos formal e material da natureza, é fundamental para o entendimento do problema naturalismo/supranaturalismo.

O *método da correlação* quer enfrentar o problema natural/supranatural do conhecimento de Deus. Pela via natural, privilegia-se o sentido de natureza material, enquanto que o supranaturalismo enfatiza o sentido formal. O *método da correlação* leva em conta os dois sentidos de *natureza*. Correlação, nesse método, funda-se na pressuposição de que há uma “interdependência real de coisas ou eventos em conjuntos estruturais”. Falar em estrutura nesse caso é entrar no campo da ontologia.

Na existência humana, a questão ontológica emerge do choque ontológico. Surge do choque ontológico, ou da noite escura da alma, o choque que vem com a consciência da finitude e a ideia de infinitude. Tillich chama de *preocupação última*, que é a pergunta pela infinitude que parte da finitude. *Preocupação última* é uma questão tanto existencial, portanto antropológica, quanto essencial, portanto ontológica. A *preocupação última* enquanto questão é levantada filosoficamente, mas ela já é uma pergunta pela revelação.

No quarto capítulo evidenciou-se que o *método da correlação*, em seu sentido estrito, mostrou-se dependente de uma ontologia que o fundamentasse. A *fenomenologia crítica* de Tillich possibilita que o elemento existencial-crítico seja distinguido na análise do fenômeno religioso. Essa fenomenologia fornece o material existencial para a posterior elaboração efetuada pelo método da correlação.

A condição de possibilidade do conhecimento, no sistema teológico de Paul Tillich, era aceita aprioristicamente. Esse teólogo se funda na doutrina do *Logos*, acredita que a *razão objetiva* do mundo e a *razão subjetiva* do homem participem do mesmo *Logos*, tornando possível a estrutura ontológica básica “eu-mundo”. Tal estrutura justifica a condição de possibilidade de qualquer conhecimento, pois tudo o que existe subsiste nessa estrutura básica, inclusive a estrutura *sujeito-objeto* da razão subjetiva.

Mas isso ainda não responde à questão do conhecimento da revelação, por conta do seu caráter “especial e extraordinário”. Dois tipos de conhecimento são distinguidos por Tillich, com base em Scheler: o *conhecimento controlador* e o *conhecimento receptivo*. O conhecimento controlador enfrenta a cisão sujeito-objeto, unindo um ao outro, para transformar o objeto em coisa e controlá-lo. O conhecimento receptivo, por sua vez, não é determinado pela relação meios-fins. Na verdade, ao tomar o objeto na sua união com o sujeito, inclui o elemento emocional, que se torna o veículo cognitivo sem converter o conteúdo em emocional. “Nenhuma união de sujeito e objeto é possível sem a participação emocional”, adverte Tillich.

O *romantismo*, a *filosofia da vida*, e o *existencialismo* tentaram frear a onda do conhecimento controlador, mas foram incapazes. Restaria a opção de se renderem à razão técnica ou, a de formularem a pergunta pela revelação. A revelação é conhecimento receptivo em sua plenitude, pois assim pode criar a união completa com aquilo que se manifesta na revelação, assim como ser capaz de satisfazer as exigências do conhecimento controlador.

A revelação pode reivindicar ser conhecimento seguro, como o conhecimento controlador, tanto quanto o ser objeto de preocupação última, como o conhecimento receptivo. A condição da revelação, em seu pólo antropológico, reside na aceitação do risco e da incerteza de todo ato cognitivo significativo. Mas na revelação o sujeito transcende ao risco e a incerteza, pela coragem e pela fé. Essa é a resposta positiva à pergunta pela possibilidade da revelação.

Em síntese, a resposta à questão da possibilidade do conhecimento é que a estrutura sujeito-objeto da razão subjetiva participa da estrutura eu-mundo da razão objetiva. Não há uma cisão entre a razão subjetiva e objetiva que impeça a

cognição. Mas quanto ao conhecimento da revelação, por seu caráter “especial e extraordinário”, é necessário o componente de “preocupação última”, que surge do choque ontológico (finito-infinito). O conhecimento da revelação é um conhecimento do tipo receptivo onde há a união entre sujeito e objeto sem a coisificação deste, mas atende igualmente às exigências do conhecimento seguro.

Na finalização, buscou-se nos sermões de Tillich uma relação com a sua *Teologia Sistemática*, que acabou por demonstrar a versatilidade desse filósofo-teólogo e pregador. Enquanto filósofo-teólogo desenvolve uma linguagem que prima pela precisão dos termos lógicos. No entanto, os sermões permitiram analisar a capacidade de Tillich em trabalhar com uma linguagem analógica. Usa a simbologia bíblica no ambiente litúrgico sem prescindir do método da correlação. Contudo, nos sermões, visa uma aplicação pastoral. O teólogo teuto-americano assume corajosamente a responsabilidade profética de consolar o povo de Deus, ante uma existência histórica abalada em seus fundamentos. Consolo esse que não gritava “paz, paz, paz”, mas que apontava para um ser humano maduro, capaz de correlacionar as suas duas condições. Um ser humano que supera a *condição histórica* e pode confiar em fundamentos que transcendem tal condição.

A coragem e a fé dos que confiam no Senhor, fundam-se no *inabalável*, como o *monte de sião*, que é símbolo de uma auto-transcendência espacial, e também no que *permanece para sempre*, que se revela na auto-transcendência temporal.

Ao longo do estudo algumas perspectivas surgiram, dentre elas cabe destacar algumas. Primeiramente, quanto ao tema que interessa aos mediadores de conflitos, fica a contribuição scheler-tillichiana do conhecimento receptivo que humaniza, que não vê o outro numa dinâmica *meios-fins*. Segundo, para os estudiosos da experiência religiosa, fica uma proposta de fundamentação epistemológica com base na filosofia-teológica de Tillich. Adverte-se, portanto, que é necessário confrontar com as críticas das filosofias desconstrucionistas. Da fenomenologia crítica de Tillich destaca-se o elemento *existencial crítico*, que parece ser promissor na análise social do fenômeno religioso, possibilitando uma

sociologia *receptiva*, capaz de transcender às limitações das sociologias *controladoras*.

Um aprofundamento futuro seria por a filosofia-teologia de Tillich em confronto com as filosofias desconstrucionistas assim como com as teologias influenciadas por essa filosofia, tratam-se de teologias sem ontologia, cuja expressão mais radical é denominada de a-teologia.

Reconhece-se que nessa dissertação não se explorou toda a literatura sobre o tema, não se fez uso direto de obras estrangeiras não traduzidas. Ainda assim, quer acreditar que tenha realizado uma modesta contribuição para o conhecimento da obra de Tillich no Brasil. Quiçá, apesar das limitações de várias ordens, tenha contribuído com uma perspectiva, com uma forma de estruturar e encadear a questão da possibilidade da revelação. Se isso vier a ocorrer, outros poderão se sentir estimulados a completarem as lacunas deixadas e a prosseguirem em frente.

## 6

### Referências bibliográficas

#### 1 – Obra principal

TILLICH, P. *Teologia Sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

#### 2 – Outras obras de Tillich

TILLICH, P. *A Coragem de Ser*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

\_\_\_\_\_. *A Era Protestante*. São Paulo; São Bernardo do Campo: Ciências da Religião, 1992.

\_\_\_\_\_. *Amor, poder e justiça*. São Paulo: Novo Século, 2004.

\_\_\_\_\_. *Dinâmica da fé*. São Leopoldo: IEPG; Sinodal, 1985.

\_\_\_\_\_. *El futuro de las religiones*. Buenos Aires: Asociación Editorial la Aurora, 1976.

\_\_\_\_\_. *História do pensamento cristão*. São Paulo: ASTE, 1988.

\_\_\_\_\_. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: ASTE, 2004.

\_\_\_\_\_. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

\_\_\_\_\_. *The Shaking of the Foundations*. Mitcham (Austrália): Penguin Books, 1963.

#### 3 – Demais obras citadas ou consultadas

ALLEN, D.; SPRINGSTED, E. *Filosofia para entender teologia*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010.

AUDI, R. (org.). *Dicionário de filosofia de Cambridge*. São Paulo: Paulus, 2011.

BRAATEN, C. Paul Tillich e a tradição cristã clássica. In TILLICH, P. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: ASTE, 2004.

- \_\_\_\_\_. Prolegômenos à dogmática cristã. In BRAATEN, C. e JENSON, R., *Dogmática Cristã*; vl. 1. São Leopoldo: Sinodal, 1987.
- BÍBLIA. Português. Tradução de João Ferreira de Almeida. Versão revisada. Rio de Janeiro: Imprensa Bíblica Brasileira, 1990.
- CALVANI, C. Espiritualidade e Pregação em Tillich, *Estudos Teológicos*, v. 44, n. 2, 2004.
- CARVALHAES, C. Uma crítica das teologias pós-modernas à teologia ontológica de Paul Tillich. In *Revista Eletrônica Correlatio*, n. 3, abril de 2003. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/COR/article/viewFile/1804/1789>> Acesso em: 10 jun. 2012.
- CAVALIERI, E. Lebenswelt husserliano e a problemática religiosa do cotidiano. In *Revista Eletrônica Correlatio*, n. 5, junho de 2004. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/COR/article/viewFile/1782/1767>> Acesso em: 10 nov. 2012.
- CRUZ, E. A concepção de “naturalismo extático” em Paul Tillich. In *Revista Eletrônica Correlatio*, n. 1. Abril de 2002. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ms/index.php/COR/issue/archive/view/1826/1810>> . Acesso em: 10 jun. 2012.
- \_\_\_\_\_. Matrix re-viewed: challenges from AI as seen in light of Paul Tillich's thought in *Revista Eletrônica Correlatio*, n. 4, dezembro de 2003. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/1794/1779>>. Acesso em: 8 jun. 2012.
- DUBOIS, C. *Heidegger: uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- EICHER, P. (org.). *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. São Paulo: Paulus, 1993.
- EMILIO, G. A ontologia de Parmênides e o efeito sofístico na Teologia Contemporânea de Paul Tillich. In *Revista Eletrônica Correlatio*, n. 19, junho de 2011. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/2495/2694>>. Acesso em 10 jun. 2012.
- \_\_\_\_\_. Ser-em-si e símbolo: a forma e a dinâmica da Teologia Sistemática de Paul Tillich. In *Revista Eletrônica Correlatio*, n. 17. Junho de 2010. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/2088>> Acesso em: 29 jun. 2012.
- ESTRADA, J. *Deus nas tradições filosóficas: aporia e problemas da teologia natural*. V.1. São Paulo: Paulus, 2003.
- FONTANA, J. *Desenvolvendo uma ética-ontológica para o problema ecológico a partir de Paul Tillich*. In *Revista Eletrônica Correlatio* n. 13, junho de 2008. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/1676/1662>>. Acesso em: 16 jun. 2012.
- FOULQUIÉ, P. *O Existencialismo*. São Paulo; Rio de Janeiro: Difel, 1975.

- GARCIA RUBIO, A. (org.) *O humano integrado: abordagens de antropologia teológica*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Unidade na pluralidade: o ser humano á luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo: Paulus, 2001.
- GEERTZ, C. *Interpretação das Culturas*. São Paulo: LTC Editora, 1989.
- GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.
- GOTO, T. *O fenômeno religioso: a fenomenologia em Paul Tillich*. São Paulo: Paulus, 2004.
- GROSS, E. Método da correlação e hermenêutica. In *Revista Eletrônica Correlatio*, n. 16. Dezembro de 2009. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ms/index.php/COR/issue/archive/1585/1615>> Acesso em: 10 jun. 2012.
- HAUGHT, J. *Mistério e promessa: teologia da revelação*. São Paulo: Paulus, 1998.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- HIGUET, E. O método da Teologia Sistemática de Paul Tillich, a relação da razão e da revelação. *Estudos de Religião*, n. 10. São Bernardo do Campo – SP, IME, julho, 1995.
- JOSGRILBERG, R. Ser e Deus: como Deus é recebido, por revelação, em nossa experiência? *Estudos da Religião*, n. 10. São Bernardo do Campo – SP, IME, julho, 1995.
- LIBANIO, J. *Teologia da revelação a partir da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1992.
- McGRATH, A. *Teologia sistemática, histórica e filosófica: uma introdução a teologia cristã*. São Paulo: Shedd Publicações, 2005.
- MOLINARO, A. *Metafísica: curso sistemático*. São Paulo: Paulus, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Léxico da metafísica*. São Paulo: Paulus, 2000.
- MONDIN, B. *Antropologia teológica: história, problemas, perspectivas*. São Paulo, Paulinas, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Curso de filosofia*, v. 1. São Paulo: Paulus, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Curso de filosofia*, v. 2. São Paulo: Paulus, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Curso de filosofia*, v. 3. São Paulo: Paulus, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Os grandes teólogos do século vinte*. São Paulo: Teológica, 2003.
- MUELLER, E. Contatos e afinidades de Paul Tillich com a Escola de Frankfurt. In HIGUET, E.; MARASCHIN, J. (ed.). *A forma da religião: leituras de Paul Tillich no Brasil*. São Bernardo do Campo: UMESP, 2006.
- \_\_\_\_\_. ; BEIMS, R. (orgs.). *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

- MARTIN VELASCO, J. *A experiência cristã de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- PANNEMBERG, W. *Teologia Sistemática*, v. 1. Santo André; São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Teologia Sistemática*, v. 2. Santo André; São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Teologia Sistemática*, v. 3. Santo André; São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2009.
- PARRELA, F., Vida e espiritualidade no pensamento de Paul Tillich. In *Revista Eletrônica Correlatio*, n. 6. Abril de 2004. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ms/index.php/COR/issue/archive/view/1764/1750>> Acesso em: 10 jun. 2012.
- PINHEIRO, J. Tillich, Teólogo da cultura. In TILLICH, P., *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.
- QUEIROZ, J. Vestígios pós-modernos no pensamento de Paul Tillich: aproximações de alguns conceitos da sua teologia com a teoria da complexidade de Edgar Morin. In *Revista Eletrônica Correlatio*, n. 16, dezembro de 2009.
- RAHNER, K. Curso fundamental da fé. São Paulo: Paulus, 2004.
- REALE, G.; ANTISERI, P. *História da filosofia*, v. 1. São Paulo: Paulus, 1990.
- \_\_\_\_\_. *História da filosofia*, v. 2. São Paulo: Paulus, 1990.
- \_\_\_\_\_. *História da filosofia*, v. 3. São Paulo: Paulus, 1990.
- ROSA, M., *Antropologia filosófica: uma perspectiva cristã*. Rio de Janeiro: Juerp, 1996.
- RIBEIRO, C. Teologia no plural: fragmentos biográficos de Paul Tillich. In *Revista Eletrônica Correlatio*, n. 3, abril de 2003. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ms/index.php/COR/issue/archive/view/1798/1783>> Acesso em: 10 jun. 2012.
- \_\_\_\_\_. O ser humano diante de suas situações-limite: uma reflexão teológica em Paul Tillich. In GARCIA RUBIO, A. (org.) *O humano integrado: abordagens de antropologia teológica*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- SILVA, A. O sagrado: exclusivo ou universal? Uma leitura a partir do pensamento teológico/filosófico de Paul Tillich. In *Revista Eletrônica Correlatio*, n. 18, dezembro de 2010. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/2406/2383>>. Acesso em: 12 mai. 2012.
- SILVA, E. Fenomenologia e religião as contribuições de Paul Tillich. In *Revista Eletrônica Correlatio*, n. 19, junho de 2011. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/2461/2699>>. Acesso em: 7 jul. 2012.

- SILVA, J. A filosofia da vida e a questão da universalidade. In *Revista Eletrônica Correlatio*, n. 4, dezembro de 2003. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/1793/1778>>. Acesso em: 10 ago. 2012.
- SILVA, N. Espiritualidade e fé: pressupostos ontológicos em Paul Tillich. In *Revista Eletrônica Correlatio*, n. 6, dezembro de 2004. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/1770/1755>> Acesso em: 19 jun. 2012.
- TADA, E. A metafísica entre Paul Tillich e Emmanuel Levinás: primeiras aproximações. In *Revista Eletrônica Correlatio*, n. 15, junho de 2009. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/969/1013>>. Acesso em 23 jun. 2012.