



Victor Siqueira Santos

O ser humano e Deus
O giro antropológico moderno em “O ser e Deus” de Paul Tillich

Dissertação de Mestrado

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

Orientadora: Prof^a. Maria Clara Lucchetti Bingemer

Rio de Janeiro

Abril de 2017



VICTOR SIQUEIRA SANTOS

O ser humano e Deus: O giro antropológico moderno em “O ser e Deus” 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 do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Profa. Maria Clara Lucchetti Bingemer
Orientadora
Departamento de Teologia - PUC-Rio

Prof. Cesar Augusto Kuzma
Departamento de Teologia - PUC-Rio

Prof. Edson Fernando de Almeida
Seminário Teológico Batista do
Sul do Brasil - STBSB

Profa. Monah Winograd
Coordenadora Setorial de Pós-Graduação do
Centro de Teologia e Ciências Humanas - PUC-Rio

Rio de Janeiro, 11 de abril de 2017

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

VICTOR SIQUEIRA SANTOS

Graduou-se em Teologia pela FABAT (Faculdade Batista do Rio de Janeiro) – STBSB (Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil) em 2012. Trabalhou como diretor educacional da Igreja Batista da Ilha da Conceição, Niterói – RJ. Participou de Simpósios e Congressos na área de teologia, apresentando comunicações em alguns deles. Escreveu artigos para revistas eletrônicas nas áreas de teologia e religião.

Ficha Catalográfica

Santos, Victor Siqueira

O ser humano e Deus: o giro antropológico moderno em “O ser e Deus” de Paul Tillich / Victor Siqueira Santos ; orientadora: Maria Clara Lucchetti Bingemer. – 2017.

212 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2017.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Paul Tillich. 3. Karl Rahner. 4. Ser humano. 5. Deus. 6. Giro antropológico. I. Bingemer, Maria Clara Lucchetti. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

À minha vó, Dona Concha.

Agradecimentos

À Vida, por mais esta bonita experiência.

À minha esposa, Leila, meu anjo, pelo amor, incentivo, amizade, paciência e trabalho duro. Sem você, não conseguiria concluir este trabalho.

À minha mãe, Fátima, por toda sua garra materna e seu amor demonstrado ao longo de todos esses anos.

Ao meu pai, pelo amor e musicalidade.

À minha vó Conceição de Maria pelo amor transformado em dedicação e carinho.

Aos meus amigos Felipe e Pedro Henrique pelos momentos de conversa e recarga das energias.

À PUC-Rio, especialmente a todos e todas que compõem o Programa de Pós-graduação em Teologia, pela bolsa de isenção e toda a estrutura posta à disposição. Obrigado pelo trabalho e pelo gesto de acolhida.

À minha orientadora Prof^ª. Dr^ª Maria Clara Bingemer que, driblando os empecilhos do tempo e do espaço, se dedicou para estar presente e contribuir para a conclusão deste trabalho.

Ao CNPq pelo auxílio, através da bolsa de fomento.

Resumo

Santos, Victor Siqueira; Bingemer, Maria Clara Lucchetti. **O ser humano e Deus: o giro antropológico moderno em “O ser e Deus” de Paul Tillich.** Rio de Janeiro, 2017. 212p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O avanço da modernidade é um marco na história da teologia. Pois, com ele, também se acentua o caráter antropocêntrico moderno. O ser humano, com suas criações e descobertas, caminha para tomar o lugar de Deus e da cosmovisão cristã clássica, caracterizando um *giro antropológico* moderno. Naturalmente, esta situação de dualismo moderno envolvendo o ser humano e Deus acaba por exigir alguma reação por parte das teologias cristãs. Algumas acham a saída para tal problema na própria figura humana, fazendo dela um “novo” caminho através do qual é possível falar de Deus. Tal atitude caracteriza um *giro antropológico*, na teologia. Nessa dissertação, serão apontadas as atitudes básicas de uma teologia que se propõe a realizar tal *giro antropológico*, cujo teórico principal é o teólogo jesuíta Karl Rahner, enfatizando alguns de seus desdobramentos acerca da questão de Deus. Este caminho será feito para que, ao fim, seja possível expor a construção teológica de Paul Tillich acerca da questão de Deus em sua *Teologia Sistemática*, levantando a hipótese de que, nela, ele realiza o *giro antropológico* necessário a toda teologia que pretende reagir ao antropocentrismo moderno. Isto mostra que a possibilidade de Deus não recai, necessariamente, no desprezo ao ser humano e seus avanços.

Palavras-chave

Paul Tillich; Karl Rahner; ser humano; Deus; giro antropológico; modernidade; antropocentrismo; filosofia; teologia; teologia sistemática

Abstract

Santos, Victor Siqueira; Bingemer, Maria Clara Lucchetti (advisor). **The human being and God: the anthropological twist on modernity in “being and God” by Paul Tillich** Rio de Janeiro, 2017. 212p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The modernity advance is a mark in the history of Theology. And because of this progress, the anthropocentric character of modernity is also accentuated. The human being, with his creations and discoveries, walks to take the place of God and the classical Christian worldview, which characterizes a modern anthropological twist. Naturally, this situation of modern dualism involving human being and God asks for some reaction of the Christian theologies. Some of them find the solution for this problem at the human figure itself, making of it a “new” way through what is possible to talk about god. Such attitude characterizes an anthropological twist in the theology. This dissertation will show the basic attitudes of a theology that propose itself on realizing such anthropological twist, whose the main theorist is the Jesuit theologian Karl Rahner, emphasizing some of its developments about the question of God. This way will be done in order to make the exposition of Paul Tillich’s theological construction about the question of God on his Systematic Theology possible, raising the hypothesis that he realizes the anthropological twist in his work, which is necessary to any theology that aims to react to the modern anthropocentrism. Thus, it shows that the possibility of God does not necessarily end in contempt for human being and his advances.

Keywords

Paul Tillich; Karl Rahner; human being; God; anthropological twist; modernity; anthropocentrism; philosophy; theology; systematic theology

Sumário

1 Introdução	12
2 Um “novo” caminho para Deus.....	21
2.1 A modernidade e a questão de Deus	23
2.1.1 A trindade moderna: razão, autonomia e ciência	25
2.1.2 A questão de Deus na modernidade	34
2.1.2.1 Discursos modernos de Deus	36
2.1.2.2 As necessárias mortes de Deus	41
2.2 Desenvolvimentos de um <i>giro antropológico</i> moderno.....	44
2.2.1 O ser humano racionalista.....	46
2.2.2 O ser humano consciente e participante	51
2.2.3 O ser humano espiritual e pós espiritual	58
2.3 O <i>giro antropológico</i> na teologia.....	64
2.3.1 A teologia antropológica como tentativa de resposta à modernidade	65
2.3.2 Atitudes básicas da teologia antropológica	70
2.3.3 Deus através do <i>giro antropológico</i> na teologia	74
3 O <i>giro antropológico</i> em Karl Rahner	82
3.1 O caminho de Karl Rahner	86
3.1.1 Espiritualidade e experiência de Deus	88
3.1.2 Joseph Maréchal: Uma lente para ler Tomás através de Kant	97
3.1.3 A influência de Martin Heidegger	103
3.2 A antropologia transcendental de Karl Rahner.....	106

3.2.1 O ser humano e sua abertura transcendental	107
3.2.2 A pré-apreensão (<i>vorgriff</i>)	110
3.2.3 O <i>De onde</i> e o <i>Para onde</i> da experiência transcendental.....	114
3.3 O <i>giro antropológico</i> de Karl Rahner e seu alcance	119
4 Paul Tillich e a pergunta do ser humano por Deus.....	124
4.1 Nas fronteiras da vida.....	126
4.1.1 Nas fronteiras da infância-adolescência (1886-1904)	127
4.1.2 Nas fronteiras da academia e da pastoral (1904-1918)	131
4.1.3 Nas fronteiras docentes e políticas (1919-1933)	134
4.1.4 Nas fronteiras dos EUA (1933-1965)	140
4.2 Olhar teológico e o <i>método de correlação</i>	144
4.2.1 O ponto de vista apologético	144
4.2.2 Filosofia e teologia	148
4.2.3 O método de correlação	157
4.3 O ser e Deus	162
4.3.1 Uma ontologia existencial.....	163
4.3.2 O ser e a pergunta por Deus	167
4.3.2.1 A estrutura ontológica básica: O eu e o mundo.....	168
4.3.2.2 Os elementos ontológicos	170
4.3.2.3 As características do ser	175
4.3.2.4 As categorias do ser e do conhecimento.....	180
4.3.3 O argumento ontológico	183
4.3.4 O ser e a resposta: Deus.....	185
4.3.4.1 Deus como ser	187
4.3.4.2 Deus como vivente.....	189

4.3.4.3 Deus como criador	194
4.3.4.4 Deus como relação.....	199
5 Conclusão	203
6 Referências bibliográficas	209
6.1 Obras fundamentais	209
6.2 Obras secundárias	209

Qual grande navio, a massa humana só gradualmente modifica a sua rota.

Teilhard de Chardin

1

Introdução

Desde que a época nomeada como *modernidade* teve início, um vento de coisas novas começou a soprar e, até hoje, não parou. E, é inevitável que a chegada de coisas novas traga um novo olhar sobre as coisas já estabelecidas, ou até mesmo as destitua dos lugares que ocupam. Quando certas mudanças se fazem leves e corolárias, a recepção a estas é mais natural e promove menos reações. Já, quando as mudanças mexem em questões basilares e profundas, é comum que ocorram reações mais enérgicas e de forte resistência. Não há questão mais basilar para a humanidade que a questão de Deus. Aliás, qualquer pretensão de mudança ou questionamento que envolva o mundo religioso em geral - a cosmovisão, a moral, os escritos sagrados, as leis divinamente estabelecidas, os objetos sagrados, os lugares sagrados – promove grandes rupturas, estremecimentos e até guerras. Quando o ponto em xeque é a base sustentadora de todo o mundo religioso, ou seja, a questão de Deus, o impacto torna-se mais amplo e ainda mais incômodo.

O primeiro capítulo do presente trabalho se dedicará a expor os principais impactos da modernidade sobre a questão teológica de Deus, focalizando no forte viés antropocêntrico de um tempo no qual a centralidade de todas as intenções e interesses estava passando de Deus para o ser humano. Os ventos da modernidade chegaram a Deus. Na era moderna, Deus não é visto com os mesmos olhos que havia sido na Idade Média. Novos elementos da modernidade chegam para ocupar o lugar que antes pertencia a Deus. Com destaque ao que chamaremos de “trindade moderna”, composta por “razão”, “autonomia” e “ciência”. Através da “descoberta” do potencial da razão na configuração da realidade, o ser humano se percebe como *sujeito*. Ele pensa, logo, existe. Existe como sujeito. A razão já não é mais instrumento do espírito, da alma, ou de qualquer força transcendente, mas, sim, constituição do sujeito humano que instrumentaliza e transforma tudo que está ao seu alcance. Desta forma, o ser humano se percebe como *autônomo*, não mais submetido às leis divinas e cada vez menos submisso às leis naturais, visto que a razão o torna capaz de controlá-las através da *ciência*. Os avanços das ciências naturais e filosóficas, na modernidade, vão se expandindo, influenciando cada vez mais no crescimento e nas intenções político-econômicas das sociedades

ocidentais. Sempre com o bussolar da figura humana a apontar para as novas direções.

Em meio a todas estas mudanças de rota, a questão de Deus era cada vez mais afetada, e, conseqüentemente, era exigido cada vez mais esforço dos que ainda desejavam manter a possibilidade dela. Até meados do século XIX, apesar da já ter ocorrido a Revolução Francesa cujo um dos lemas era: “que o último rei seja enforcado nas tripas do último padre”, a repulsa era muito maior em relação às estruturas religiosas que à possibilidade de Deus mesma. Por isso, por mais que as instituições eclesiásticas estivessem caindo em descrédito, algumas correntes teológicas surgiam a fim de que tentassem dar conta do novo paradigma antropocêntrico. Dessas tentativas, se destacam as linhas teológicas deístas e teístas. Transpassando as correntes teológicas, pensadores como Kant e Hegel colaboraram muito com a teologia. Pois, mesmo imersos no paradigma moderno, ainda mantinham acesa a chama da possibilidade de Deus. Mesmo que o fizessem à sua maneira filosófica, que, por vezes, se mostrava melhor estruturada que as teológicas clássicas, deístas e teístas, às quais os dois filósofos refutavam veementemente. Nestes dois pensadores, a começar por Kant, já estava presente forte orientação de uma filosofia antropocêntrica.

Todavia, a caminhada antropocêntrica já havia sido iniciada antes de Kant. Para que se compreenda o fenômeno do antropocentrismo da modernidade, é necessário, pelo menos, traçar um caminho que se inicie na filosofia de René Descartes, o qual já havia percebido o protagonismo do ser humano no entendimento e na concepção do real, passando pelas principais correntes filosóficas que se dedicaram a conhecer este que se tornava o centro de toda realidade: o ser humano. Diversas correntes exprimiram suas impressões acerca do ser humano ao longo da modernidade. No rastro da visão cartesiana, o positivismo e o iluminismo acentuaram a frieza calculista do ser humano. Estas correntes tiveram como base rígida um ser humano que é dotado de razão e que através dela deve dominar não somente a natureza como também seus próprios sentimentos e instintos. Como reação a esta frieza humana, surge um movimento que busca a valorização das emoções e da interioridade humana, e que tem raízes, sobretudo, mas não somente, em Rousseau. Se trata do Romantismo, movimento que realça a filosofia da participação do ser humano na natureza, através de suas

paixões, e o poder criativo do ser humano através da cultura. Diante de tantas novas elaborações filosóficas acerca do ser humano, a necessidade de uma consideração mais sistematizada e que levasse em conta tanto os avanços do iluminismo quanto as ponderações do Romantismo foi percebida e posta em prática pelo Idealismo alemão. Cabia ao Idealismo criar uma nova metafísica que considerasse a centralidade humana, e que não usasse de supranaturalismos. Coube a Wilhelm Friedrich Hegel o destaque teórico-filosófico do Idealismo, e foi a partir de uma ruptura hermenêutica sobre sua filosofia que, mais adiante, nasceria a linha filosófica ateuista liderada teoricamente por Ludwig Feuerbach. Nesta linha filosófica, o *giro antropológico* completa seu movimento.

A centralização do ser humano na modernidade se torna um fundamento sólido e irrevogável. Já não havia como nenhuma instância se livrar de tal avanço. Teilhard de Chardin parecia estar certo quando disse:

O que, no espaço de quatro ou cinco gerações, nos fez diga-se o que se disser, tão diferente dos nossos antepassados – tão ambiciosos – e também tão ansiosos, não foi com certeza unicamente o facto de termos descoberto e domado outras forças na Natureza. Bem no fundo, foi, senão erro, o facto de termos tomado consciência do movimento que nos arrasta – e por isso mesmo, de termos apercebido os problemas medonhos que nos põe o exercício reflexivo do esforço humano.¹

Ao movimento que centraliza o ser humano, ser consciente de si e de sua complexidade, como *locus hermenêutico* da realidade, se dá o nome de *giro antropológico* – também “reviravolta antropológica”, “giro antropocêntrico”, ou “giro copernicano”. E, se a teologia cristã quisesse ainda obter de alguma validade, deveria considerar este movimento e seus frutos. A maioria das teologias reagiu negativamente ao giro antropocêntrico da modernidade, contudo foram significantes os esforços feitos por algumas poucas teologias para que se pudesse recepcionar esta tendência. A estas últimas restava a coragem de tomar três atitudes básicas diante da situação moderna: 1- Afirmar o lugar do ser humano como sujeito capaz de tomar todas as coisas por objeto, no processo de conhecimento, mesmo em se tratando do conhecimento de Deus; 2- Considerar os conhecimentos obtidos pelo ser humano ao longo da modernidade, sobretudo os

¹ P. CHARDIN. **O fenómeno humano**. Porto: Livraria Tavares Martins, 1970, pp. 230-231.

conhecimentos acerca dele mesmo (ciências humanas); 3- Rer ler todo o conteúdo teológico clássico a partir da experiência do real. Dentre as teologias que encararam o desafio antropológico da modernidade, destaca-se o nome do padre jesuíta Karl Rahner, como o que executou e levantou a bandeira do *giro antropológico* na teologia.

Por ser um explícito defensor de uma teologia *antropológica*, o nome do teólogo Karl Rahner está diretamente ligado ao movimento do *giro antropológico* na teologia. Por isso, a necessidade de trazê-lo no presente trabalho, dedicando a ele o segundo capítulo. A teologia de Karl Rahner se confunde com a própria teoria do que seria uma teologia antropológica. Ele é tido por muitos e muitas como o primeiro católico moderno, por ter considerado a experiência humana do real como uma possível experiência da graça de Deus.

O segundo capítulo, então, se dedicará à teologia transcendental de Karl Rahner, e ao giro antropológico realizado a partir dela. Contudo, para melhor entendimento de tal teologia, é necessário partir do apontamento de importantes bases e influências do pensamento rahneriano, para, daí, expor a estrutura da teologia rahneriana. O caminho feito por Rahner é tanto acadêmico como espiritual. Na base de sua teologia está a espiritualidade patrística, sobretudo nos *exercícios espirituais* de Inácio de Loyola, como também a teologia mística, sobretudo em Boaventura. Estes dois são, para Rahner, exemplos da possibilidade de uma experiência de Deus dada na experiência finita. O pensamento rahneriano tem bases espirituais, porém também possui grande esforço filosófico. A referência para sua base filosófica se encontra sobretudo no teólogo belga Joseph Maréchal. Em Maréchal, de quem foi aluno, Rahner apreende uma nova leitura da metafísica de Tomás de Aquino. Leitura que aproxima a metafísica de Tomás à Filosofia Transcendental de Kant. Nesta releitura de Tomás, através da Filosofia Transcendental kantiana, está o embasamento teórico da valorização da subjetividade humana feita na teologia rahneriana. Rahner deve esta aproximação moderna da metafísica de Tomás de Aquino a seu professor Maréchal. Mas, necessário, também, é apontar a influência que Rahner sofreu de Martin Heidegger, de quem também foi aluno, durante seu doutorado em filosofia. De Heidegger, Rahner herda, sobretudo, sua ontologia existencial, que traz o

protagonismo do ser humano como aquele capaz de perguntar pelo ser dos entes no encontro com a realidade.

A partir, basicamente, dessas influências Rahner constrói sua Teologia Transcendental, na qual concebe o ser humano como alguém que é constitucionalmente um *ouvinte da Palavra*, por possuir, inevitavelmente, em seu ser uma *abertura transcendental* que aponta para Deus. Esta transcendentalidade humana é percebida através da *pré-apreensão* (*Vorgriff*) que este pode ter do horizonte infinito, mesmo se encontrando em estado de finitude. Contudo, tal possibilidade de *pré-apreensão* não é obtida por ele mesmo, mas lhe é dada como “graça” divina, pois o ser humano não é um ser Absoluto e, por isso, não poderia se dar tal possibilidade. Esta é a causa de Rahner ter Deus como a fonte (Donde) desta graça, assim como também considerá-lo como o fim para o qual o horizonte infinito pré-apreendido aponta (Aonde). A partir destes pressupostos, a teologia rahneriana pretende alcançar seu intuito espiritual, sem deixar de ser intelectualmente honesta, ação que a abre para a modernidade. Tentando superar as dogmáticas cristãs clássicas que, fechadas no âmbito eclesial, não faziam sentido para a mente moderna.

Todo caminho percorrido ao longo do trabalho culmina no terceiro capítulo. Nele, serão retratados tanto o teólogo alvo como o texto de sua autoria em questão. O pensamento transdisciplinar e complexo do teólogo e filósofo teuto-americano Paul Tillich se faz presente em seu escrito “O ser e Deus”, que é parte do primeiro volume de sua *Teologia Sistemática*². Neste escrito, Tillich visa trazer uma nova abordagem da questão de Deus, na qual, necessariamente, o ser humano se faz envolvido. Contudo, para que o esforço tillichiano seja melhor compreendido, será necessária uma contextualização vivencial do autor bem como algumas pontuações acerca das pretensões teológicas e pressupostos metodológicos de seu pensamento.

Tanto a vida quanto a carreira de Tillich estão estreitamente ligadas ao seu pensamento. Os conflitos vividos em sua estrutura familiar luterana e em suas carreiras escolar, pastoral, militar, política e acadêmica transparecem a situação de alguém que, simbolicamente, estava a todo tempo *na fronteira*. Fronteiras nas

² Originalmente, a *Teologia Sistemática* de Tillich foi publicada em três volumes separados. Contudo, a edição brasileira que usaremos aqui foi publicada em um volume único. Mesmo assim, ela mantém, as divisões internas de cada volume, inclusive com seus prefácios e introduções.

quais se davam: conflitos culturais entre seus pais; tensões epistemológicas geradas pelo contato com filosofias e teologias divergentes, durante sua juventude; choques de realidade, quando da convivência com condições sociais desiguais na ação pastoral; crises existenciais conflitantes; embates entre posições políticas inimigas; contraste cultural, ao se ver tendo que fazer uma emigração forçada para outro país. Esta última experiência de *fronteira* foi experimentada quando, em 1933, durante o regime nazista, é obrigado a deixar a Alemanha para se exilar nos Estados Unidos. A vida de Tillich é cercada de conflitos *fronteiriços* e, também, de pluralidades e aprofundamentos acadêmicos. O que torna sua carreira acadêmica transdisciplinar, complexa, e muito frutífera.

O fruto mais maduro da carreira teológica de Tillich é sua *Teologia Sistemática*, na qual se dedicou a “apresentar o método e a estrutura de um sistema teológico escrito a partir de um ponto de vista apologético e levado a cabo em correlação contínua com a filosofia.”³ Por isso, nesta obra, é possível encontrar uma introdução na qual o próprio Tillich traça os pressupostos e as bases de sua teologia, ou seja, o lugar de onde ela parte e o horizonte que ela vislumbra. Este posicionamento feito pelo autor é de grande importância para o objetivo desta dissertação, que usará algumas das pontuações feitas por Tillich para dar melhor compreensão ao texto em questão, a saber, “O Ser e Deus”, que também se encontra em sua *Teologia Sistemática*.

A teologia tillichiana parte de um ponto de vista apologético, ou seja, seu intuito é dar respostas para as perguntas de seu tempo. Para cumprir este intuito, Tillich acha necessário sempre relacionar a *mensagem* cristã à *situação* à qual a primeira deve responder. Especificamente falando, a teologia tillichiana é a tentativa de uma *resposta* cristã à *situação* antropocêntrica moderna. Na opinião do autor, este objetivo não pode ser cumprido sem as participações interdependentes da *filosofia* e da *teologia*. Tillich defende que a filosofia, representada pela ontologia, que é a filosofia primeira, é a responsável por levantar os questionamentos da realidade finita humana aos quais a teologia deve responder. Filosofia e teologia andam juntas e estão interlaçadas no pensamento tillichiano. Elas funcionam em *interdependência*. Pois, apesar de serem áreas independentes do saber, estão inevitavelmente relacionadas. Isto ocorre porque se

³ P. TILLICH. *Teologia Sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2014.

uma filosofia é feita sem paixão ou uma teologia é construída sem análise crítica da realidade, ambas se empobrecem. É necessário que no pensamento teológico exista uma *correlação* entre filosofia e teologia. O método de *correlação* é usado por Tillich ao longo de todo seu trabalho sistemático. Ele consiste em que a filosofia, através da ontologia, levanta as perguntas existenciais, enquanto a teologia as responde. Este método impõe à teologia a necessidade de atualização contínua, visto que, a todo o momento, o ser humano está se fazendo novas perguntas. Postos, então, os pressupostos, propósitos e o método teológico tillichianos, é possível discorrer sobre seu texto concernente à questão de Deus: “O Ser e Deus”.

Como já está antevisto no título de seu texto, Tillich o divide em duas partes. Na primeira, ele trata da questão ontológica do ser, para, então, na segunda, trabalhar a resposta teológica à questão de Deus. Antes de entrar em seu desenvolvimento ontológico, Tillich esclarece o que pretende com o termo *ontologia*, nome que substitui o termo *metafísica*, em função do desgaste deste último. Por *ontologia* Tillich não se refere à descrição de um mundo sobrenatural que está acima do mundo em que vivemos, mas, sim, a ciência que pergunta sobre as bases da realidade na qual vivemos. Ou seja, a ontologia tillichiana é fenomenológico-existencial. Ela parte da intenção de levantar perguntas pertinentes aos fenômenos e estruturas experimentados pelo ser humano em sua existência.

A partir da busca ontológica humana pelo ser que fundamenta a realidade e se faz presente em todas as experiências que se dão nela, a saber, o ser-em-si, o ser humano chegou a *conceitos ontológicos* que, ao menos, enquanto se fazem atuais, estão presentes como *a priori* de toda a experiência humana da finitude. Tillich divide os conceitos ontológicos em quatro níveis. Eles são: 1- A estrutura ontológica básica “eu-mundo”; 2- Os elementos ontológicos; 3- As características do ser; 4- As categorias do ser e do conhecimento.

No primeiro nível se encontra a *estrutura ontológica básica “eu-mundo”*. Nesta estrutura básica, Tillich pressupõe a relação sujeito-objeto para todas as aproximações do ser humano com a realidade. Afirmando, também, que todos os conceitos ontológicos participam desta estrutura básica.

Num segundo nível, Tillich põe o que chama de *elementos ontológicos*. Estes elementos surgem ao ser humano como polos em tensão (individualidade-participação; dinâmica-forma; liberdade-destino). Estes elementos vivem em uma tensão correlata e compõem a estrutura ontológica básica, estando presentes, de forma plena, somente no ser do ser humano.

O terceiro nível dos conceitos ontológicos é formado pelas *características do ser*. Tillich os estabelece, também, na forma de três binômios (ser e não-ser; finito e infinito; essência e existência). Esses binômios surgem de uma análise da percepção humana de sua própria finitude. O ser humano se percebe finito ao saber que pertence ao *ser*, mas é, constantemente ameaçado pela possibilidade de *não-ser*; ele também sabe que é capaz de vislumbrar um horizonte *infinito*, porém, a impossibilidade de alcançar plenamente tal infinitude acaba por evidenciar sua situação de ser *finito*; toda essa situação de finitude se deve ao fato de que o ser humano está em seu estado *existencial*, o que significa que ele está afastado de sua natureza, que é o seu *ser essencial*.

O quarto e último nível de conceitos ontológicos tillichianos é formado pelas *categorias* do ser e do conhecimento. Tillich aponta quatro categorias (tempo, espaço, causalidade e substância), dizendo que elas são formas com as quais a realidade é apreendida e configurada pela mente humana. Com os quatro níveis de conceitos ontológicos, Tillich forma, não um sistema, mas uma construção ontológica suficiente, a partir da qual, pode tratar da questão de Deus em sua teologia, que é sempre orientada pelo método de correlação.

Na segunda parte de “O ser e Deus”, Tillich parte para o levantamento da questão de Deus propriamente dita. Este é o cume da presente dissertação, pois, é neste estágio que se mostra, sistemática e explicitamente, a visão tillichiana acerca da relação entre o ser humano e Deus. Para falar da questão de Deus, Tillich lança mão do que chama de *argumento ontológico*, cuja pretensão não é, de forma, alguma chegar a uma prova da existência de Deus, mas, sim, de chegar à possibilidade da questão através das perguntas geradas pela ontologia. Desta forma, Tillich traz os conceitos ontológicos trabalhados na primeira parte para defender quatro possíveis referimentos que a teologia pode fazer a Deus. São eles: Deus como *ser*; Deus como *vivente*; Deus como *criador*; Deus como *relação*.

O primeiro modo de se referir a Deus é como o *ser-em-si*. Esta é, para Tillich, a única forma não-simbólica de se referir a Deus. Todas as demais só são possíveis se levarmos em conta seu simbolismo. A visão tillichiana do símbolo é importante para sua teologia acerca da questão teológica básica. Ela estará constantemente presente quando o autor apontar a Deus como *vivente*, que está vivo e é o fundamento de toda vida; como *criador*, que em si mesmo é criatividade que dá origem, mantém e dirige sua criação; e como *relação*, que mesmo em sua santidade se faz presente como fonte de toda coragem de ser, que vence a angústia existencial.

Apesar do constante uso de conceitos filosóficos na primeira parte de “O ser e Deus”, a abordagem tillichiana mesma da questão de Deus é estritamente teológica. Tillich considera as perguntas levantadas pelas asserções ontológicas para, a partir delas, propor respostas teológicas. Assim como não foi o propósito tillichiano, esta dissertação não propõe uma doutrina ou dogmatização da questão de Deus, ou mesmo, trazer uma visão ampla desta questão na teologia de Paul Tillich, visto que o autor possui vasta bibliografia. O nosso propósito é defender a hipótese de que o desenvolvimento da questão de Deus feito por Paul Tillich em seu texto “O ser e Deus”, encontrado na segunda parte do primeiro volume de sua *Teologia Sistemática*, caracteriza o chamado *giro antropológico* da teologia. Movimento que, tendo Karl Rahner como teólogo-modelo, realça a importância e a imprescindibilidade das perguntas e experiências da finitude humana para toda construção teológica, sem que, para isso, tenha que negar a centralidade divina.

2

Um “novo” caminho para Deus

Com os desenvolvimentos e novos alcances da modernidade, a questão de Deus viu surgir diante e dentro de si questionamentos, até então, ocultos e quiçá inexistentes. Um novo mundo se “revela” ao ser humano, de tal maneira que este vê ser chacoalhada toda sua concepção de si, suas formas vivenciais, sua presença neste mundo, e mesmo sua visão cosmológica e biológica do próprio mundo em si. Dada transformação faz com que o ser humano vislumbre e avance para novos enfoques em relação a tudo aquilo que perpassa de alguma forma por sua consciência, ou seja, tudo que lhe é inteligível. Com a modernidade, sobretudo os cientistas e grandes pensadores são tomados quase que atmosféricamente por uma coragem que os leva a se desvencilhar dos dogmas e ameaças religiosas que limitavam, física ou epistemologicamente, a evolução científica. Em dado tempo de avanço moderno, esta sede de liberdade da tutela tradicional e institucional religiosa já não se limitava mais ao âmbito científico e do conhecimento, também se estendia aos próprios moldes culturais e epistemológicos das civilizações, e, indo mais além, alcança também o próprio pensar teológico.

A questão de Deus não vê os desafios emergirem somente diante de seus olhos, mas também de dentro de si mesma. Do interior da própria questão de Deus, se erigem questionamentos que, mesmo que já houvessem se manifestado em outras épocas, desta vez, estão estruturalmente moldados pela nova epistémica moderna. Por isso, tais questionamentos se apresentam como novos desafios, porque, ainda que não sejam tão novos assim, estão temporal e culturalmente locados em um novo tempo, em uma “nova modernidade”, ou como diria Vaz: em uma “modernidade moderna”⁴. A tensão entre a questão de Deus e o pensamento moderno é aprofundada a partir da segunda metade do século XVIII, sobretudo por conta do surgimento do iluminismo. Tendo como símbolo maior, posteriormente, a célebre “morte de Deus” decretada por Nietzsche, no século XIX.

⁴ VAZ citado por M.C. BINGEMER. **O mistério e o mundo: paixão por Deus em tempos de descrença**. Rio de Janeiro: Rocco, 2013, p. 101.

A questão de Deus, a partir da segunda metade do século XIX, é colocada em xeque por crises internas e externas. A modernidade de então tendia a descartar todo e qualquer discurso do sobrenatural e até mesmo do metafísico, menosprezando-os como discursos pré-modernos e imaturos. Deus havia perdido espaço em um ocidente moderno que construía sociedades secularizadas em peregrinação a um mundo não mais governado por Deus, mas, sim, comandado pelo próprio humano. Acontece em todas as esferas humanas um “deslocamento axial da questão do Sagrado, do Divino, de Deus mesmo e de uma concepção de mundo teocêntrica para uma concepção de mundo antropocêntrica, que propõe o ser humano como medida de todas as coisas.”⁵ O mundo ocidental se vê diante de um *giro antropológico* onde toda reflexão científica e filosófica, bem como toda percepção da realidade, tem como ponto de partida o próprio ser humano e não mais uma informação herdada por revelação divina.

Diante dada situação, a teologia e o discurso religioso já não podiam mais insistir em falar de Deus da mesma forma com que faziam antes. Desandando a dar descrições e objetivações sobre um Deus que é imutável e se encontra em um alto e sublime trono a vigiar e controlar tudo o que ocorre na Terra. Era necessário levar em consideração as questões levantadas pela modernidade, sobretudo através do movimento iluminista. Pois, como afirma Queiruga: “podem não ser válidas as soluções (dadas pelo iluminismo), porém o são muitas de suas proposições e a maioria de suas perguntas.”⁶ Foram alguns os métodos teológicos que tentaram levar em consideração a crítica moderna. Alguns métodos ganharam destaque, sobretudo no início do século XX, por escolher como lugar de reflexão teológica exatamente este caráter antropológico destacado pela modernidade. Tais métodos incutiram-se, e deixaram-se incutir, no giro antropológico moderno, na tentativa de fazer com que a mensagem teológica continuasse fazendo sentido em um mundo que se mostrava, cada vez mais, indiferente às questões acerca de Deus, e, no qual, tudo que era relativo ao sagrado estava se tornando a cada dia mais desinteressante.

O *giro antropológico na teologia* não deixou de provocar expressivas mudanças nas mais diversas áreas da teologia. Desde a questão da revelação até a

⁵ BINGEMER, **O mistério e o mundo**: paixão por Deus em tempos de descrença, p. 100.

⁶ A. QUEIRUGA. **A revelação de Deus na realização humana**. São Paulo: Paulus, 1995, p. 77.

moral social, tudo é profundamente tocado pelo “novo” olhar teológico. O efeito desse novo ponto de partida da reflexão não se restringiu somente às áreas especulativas, mas também teve fortes desdobramentos nas teologias prático-pastorais. Sem dúvidas, o giro antropológico propiciou muitos avanços nas elaborações teológicas. Chegando, inclusive a uma sólida base teórica na teologia do padre jesuíta alemão Karl Rahner, principal nome quando se trata do giro antropológico na teologia. Todavia, tal aspecto positivo da antropologização teológica, não impede que seja possível, também, detectar seus exageros e as possíveis consequências dele.

2.1

A modernidade e a questão de Deus

Toda tentativa de definir em poucas palavras o que foi, e tem sido, o processo de modernização corre grande risco de cair em reducionismo e simplificação – o que não impede e nem deslegitima o esforço de tentar criar definições e sistematizações sobre ele. O que chamamos de modernidade é plural e amplo. Quase sempre é definida como o período histórico que tem início no século XVI e que, para uns, perdura até hoje, e para outros, já teve fim ou certa reconfiguração. Estes últimos defendem que, aos dias hodiernos, é possível dar o nome de “pós-modernidade”, “hipermodernidade” ou mesmo “modernidade tardia”. Tudo isso mostra a complexidade de tentar enquadrar a modernidade em um período histórico cronologicamente definido. Assim como também existe a dificuldade de defini-la como presente, de fato, em escala global, devido à variabilidade de suas áreas de atuação, efeitos e alcances geográficos. Como bem disse Queiruga: “a Modernidade não é um bloco monolítico, senão um processo por demais complexo em que intervêm muitos elementos.”⁷ É possível perceber em países considerados modernos, traços de pré-modernidade, bem como é possível encontrar em sociedades “não-modernas”, princípios modernos. Nem tudo que é contemporâneo é moderno. “A modernidade não é propriamente um conceito sociológico, nem político, nem histórico (...). Define-se muito mais em

⁷ A. QUEIRUGA. **Fim do cristianismo pré-moderno: desafios para um novo horizonte.** São Paulo: Paulus, 2003, pp. 21-22.

oposição à tradição. Moderno não se contrapõe tanto a antigo quanto a tradicional”⁸.

Mesmo com a impossibilidade de afirmar que o mundo é moderno em sua totalidade geográfica (apesar de sê-lo hegemonicamente) e em todas as dimensões culturais e de conhecimento, não é difícil perceber “sinais” da modernidade quando esta se faz presente, pois, onde a modernidade está, suas fortes marcas transparecem. Visto que a modernidade, hoje, está presente em quase todos os âmbitos e hábitos ocidentais, é impossível desanexar o mundo moderno ao mundo ocidental. O ocidente está imerso na modernidade, assim como a própria modernidade se confunde com a formação do ocidente.

Com o processo expansivo da soberania dos princípios modernos, o mundo se vê diante de um novo paradigma capaz de formar uma nova consciência no ser humano, “essa nova consciência determina o fundo de ‘crenças’ que articulam nosso substrato cultural. E o determina como aquisição positiva e irreversível, de sorte que, diante de qualquer configuração humana, deverá medir com ela sua plausibilidade e sua própria verdade.”⁹ Ditos como estes, trazem a ideia de que o processo da modernidade é, certamente, formado por atitudes humanas. O ser humano produz a modernidade. Contudo, parece que o resultado desses esforços construtores da modernidade forma um conjunto de princípios que retroagem à própria consciência humana moderna, tornando-se o paradigma norteador da mesma. Ou seja, ao passo que o ser humano se lança às novas descobertas científicas e à expansão do pensamento filosófico, sua consciência moderna cresce e é solidificada.

Talvez, a melhor forma de compreender o que foi/é a modernidade seja elencar e discorrer sobre alguns dos princípios que a constitui. Estes princípios formam o fundamento da estrutura cultural moderna, que se expressa nas diversas dimensões onde o espírito humano se manifesta. Filtraremos aqui, os princípios modernos que mais incidiram no mundo religioso e na questão de Deus.

⁸ J. B. LIBÂNIO. **Teologia da revelação a partir da modernidade**. São Paulo: Loyola, 2000, p. 113.

⁹ QUEIRUGA, **Fim do cristianismo pré-moderno: desafios para um novo horizonte**, p. 21.

2.1.1

A trindade moderna: razão, autonomia e ciência

Dar importância à razão humana e fazer valer seu potencial não é privilégio da modernidade. Na era pré-socrática, os sofistas já se valiam da razão para tirar das mãos dos deuses seus destinos. Ao longo de toda construção do pensamento ocidental cristão, desde a patrística (Tertuliano, Orígenes, Agostinho) até a idade média (Anselmo, Tomás de Aquino), passando pelas tradições místicas (Teresa d'Ávila, Bernardo de Claraval, João da Cruz), é notória a valorização da razão na busca do entendimento da experiência da fé. Contudo, a razão, nas épocas supracitadas, não se apresentava com o mesmo protagonismo com o qual se apresenta na modernidade. “A modernidade é, antes de tudo, o triunfo da razão.”¹⁰ No novo paradigma moderno, a razão se erige como substância condutora de toda criação do humano, trabalhando como verificadora da veracidade do que se é afirmado. Essa era a principal bandeira do *iluminismo*, movimento, a princípio, filosófico, que via na soberania da razão o clarão que dissiparia as trevas que eram representadas pelas superstições religiosas e pelo autoritarismo da monarquia.

O Iluminismo volta-se assim contra toda autoridade que não esteja submetida à razão e à experiência, que não possa justificar-se racionalmente, que recorra ao medo, à superstição, à força, à submissão. O pensamento deve ser autônomo, não tutelado. Só assim o homem poderá atingir o que Kant chama de “maioridade”, ou seja, a possibilidade de pensar por si mesmo, de modo independente.¹¹

No espírito moderno iluminista, a racionalidade humana é a função paradigmática através da qual este enxerga o mundo a sua volta. Todas as verdades até então impostas pelo líder político, ou pelo clero há de passar pelo crivo da razão para ser legitimada. O ser humano vislumbra, na racionalidade, o caminho rumo à sua emancipação em relação às autoridades monárquicas e religiosas, como também o instrumento que o libertará de todas as “verdades” impostas que emanavam destas autoridades pelo viés político, econômico, social,

¹⁰ LIBÂNIO, *Teologia da revelação na pós-modernidade*, p. 117.

¹¹ D. MARCONDES. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p.208.

religioso e científico. Por isso, Bingemer afirma como uma das principais características da modernidade,

a passagem de uma concepção de mundo onde a fé em Deus e na Igreja como instituição estavam no centro de tudo, de todos os campos do saber e da vida para uma concepção onde a razão humana está no centro. “Penso, logo existo” – o axioma cartesiano – é o lema da modernidade. O ser humano como ser pensante é o centro da modernidade moderna e secularizada.¹²

Conforme a modernidade avançava, o próprio conceito de “razão” se radicalizava. Nos idos do século XVII, nomes como Descartes, Espinoza e Leibniz tinham, em suas elaborações metafísicas, a razão como “o território das ‘verdades eternas’, daquelas verdades que são comuns ao espírito humano e ao espírito divino.”¹³ Ou seja, “Aquilo que conhecemos e intuímos graças à razão, o intuímos diretamente ‘em Deus’: cada ato da razão nos confirma a participação na essência divina e nos descerra o reino do inteligível e do supra-sensível.”¹⁴ Já no iluminismo, o protagonismo da racionalidade cresce, se apresentando de forma mais rígida e fria que no racionalismo cartesiano, tomando um caráter cada vez mais empírico.

Em suma, os iluministas têm confiança na razão – e, nisso, são herdeiros de Descartes, Spinoza ou Leibniz -, mas, diversamente das concepções desses filósofos, *a razão dos iluministas é aquela do empirista Locke*, que analisa as idéias e as reduz todas à *experiência*. Trata-se portanto de uma razão limitada: *limitada à experiência e fiscalizada pela experiência*. A razão dos iluministas é a razão que encontra seu *paradigma na física de Newton*, que não aponta para as essências, não se perguntando, por exemplo, qual é a causa ou essência da gravidade, não formulando hipóteses nem se perdendo em conjecturas sobre a natureza última das coisas, mas sim, partindo da experiência e em contínuo contato com a experiência, procura as *leis* do seu funcionamento e as submete á prova.¹⁵

A radicalização da razão iluminista deixara ainda menos espaço para o religioso e o sagrado. Conforme se ia adentrando pelos séculos XVIII e XIX, esse

¹² BINGEMER, **O mistério e o mundo**: paixão por Deus em tempos de descrença, p. 102.

¹³ CASSIRER citado por G. REALE; D. ANTISERI. **História da filosofia**: Do humanismo a Kant, v. 2. São Paulo: Paulus, 1990, p. 671.

¹⁴ CASSIRER citado por REALE; ANTISERI, **História da filosofia**: Do humanismo a Kant, v. 2, p. 671.

¹⁵ REALE; ANTISERI, **História da filosofia**: Do humanismo a Kant, v. 2, p. 672.

racionalismo avançava ainda mais em seu combate à religião e à questão de Deus, de forma que ele já não lutava mais somente contra a religião institucionalizada e a fuga de sua tutela, mas, pouco a pouco ia se distanciando de qualquer discussão metafísica e de tudo aquilo que não se podia provar empiricamente. O longo período da infância humana havia passado, no qual “as concepções teológico-metafísicas satisfizeram as suas necessidades mentais, permitiram-na sistematizar a sociedade, unicamente porque era então a fonte exclusiva de certa harmonia mental.”¹⁶ Mas, no avanço da modernidade “é o espírito positivo que cumpre tal função, desbancando definitivamente o pensamento religioso e metafísico”¹⁷.

Na modernidade iluminista há uma nítida troca de “esteiras”. Após longos séculos de “corrida” sobre a “esteira” da cosmovisão cristã, agora, é pretendido que a humanidade salte para outra “esteira”, uma que tem a razão como sua fonte de energia e que é tanto condutora da movimentação do ser humano que corre sobre ela quanto também é afetada por seus movimentos. É uma troca de paradigmas cuja pretensão é bem indicada por Immanuel Kant em sua definição do iluminismo, ou esclarecimento:

Esclarecimento [*<<Aufklärung>>*] *é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento [*<<Aufklärung>>*].¹⁸

De certo, eram mesmo necessárias decisão e coragem para entender a troca de paradigmas que estava ocorrendo e, mais ainda, para se lançar nela. Este “servir-se de si mesmo sem direção de outrem” indicado por Kant como uma atitude caracterizante do *esclarecimento*, remete a um segundo pilar da modernidade: a *autonomia*, que é efeito causado pela atitude corajosa de usar a razão como norteadora do próprio espírito.

¹⁶ LIBÂNIO, *Teologia da revelação a partir da modernidade*, p. 118.

¹⁷ LIBÂNIO, *Teologia da revelação a partir da modernidade*, p. 118.

¹⁸ A. BUZZY; L. BOFF (coords.). *Immanuel Kant: textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 100.

Autonomia - do grego *autos* (si mesmo) + *nomia* (lei) – significa, literalmente, ser lei para si mesmo. Contudo, isso não quer dizer que o ser humano deve fechar-se egoicamente em si mesmo sem deixar ser influenciado por nada que lhe aparece como externo, como outro. Mas o conceito de autonomia quer, sim, exprimir que há, intrinsecamente, no ser humano, uma estrutura racional, e esta deve participar de suas elaborações cognitivas e práticas, não podendo ser ignorada, coagida, censurada, ou sobrepujada por nenhuma autoridade. O termo contrário à “autonomia” é “heteronomia” – do grego *heteros* (estranho; estrangeiro) + *nomia* (lei) – que quer dizer que uma outra autoridade é a lei sobre si. A *heteronomia* é o ato de ignorar, voluntaria ou coercitivamente, a própria racionalidade a fim de obedecer a uma autoridade que lhe é externa.¹⁹ Quando são postos os dois conceitos lado a lado, autonomia e heteronomia, é possível entender melhor o porquê de o primeiro ser uma das bases do processo moderno.

O processo autônomo da modernidade não se restringiu somente ao âmbito pessoal e intelectual. Nas dimensões políticas, sociais e religiosas também foi possível notar as manifestações de revolta geradas pelo princípio da autonomia. O espírito autônomo está por trás de toda aversão moderna ao autoritarismo, aversão expressa de forma contundente e violenta nas revoluções. Era, em grande parte, em nome da liberdade autônoma que algumas sociedades travaram muitas lutas contra as autoridades heterônomas da monarquia e dos cleros. Esta última tinha em suas mãos as verdades da fé, que durante muitos séculos regeu para além da vida religiosa de seus fieis, exercendo sua autoridade também sobre as pesquisas científicas e as consciências individuais. Esta relação era totalmente impeditiva e contrária aos propósitos modernos, ocasionando grandes atos de resistência contra as autoridades religiosas. Conforme aumentava a resistência religiosa ao processo autônomo, aumentava também, proporcionalmente, a sede por autonomia e liberdade.

A indevida tutela da fé sobre a razão, que se prolongou por um longo período histórico, gerando uma também indevida subordinação da razão científica à fé, desempenhou um papel importante na tomada de consciência da autonomia da razão e, quando esta se deu, conduziu a um conflito que significou a ruptura de toda relação entre fé e razão e a substituição da supremacia da fé pela supremacia

¹⁹ P. TILLICH. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. São Paulo: ASTE, 2010, pp. 56-57.

da razão autônoma em um primeiro momento e da razão científica mais tarde, para degenerar posteriormente na razão instrumental.²⁰

Ou seja, a sobreposição da fé à razão gerou, como reação energicamente oposta, a sobreposição da razão à fé. Agora, autônoma, o caminho da razão estava, enfim, “livre” para que se desdobrasse em razão científica. A *ciência* se emancipava progressivamente da tutela religiosa, “buscando seu próprio método e caminho sem pedir licença à religião institucional.”²¹ Nessa mudança de paradigma, os diversos âmbitos da realidade se apresentam como capazes de serem explorados e explicados pelos seres humanos. A ideia de um Ser Superior que está em tudo, explica tudo e dá forma a tudo, se ofusca, ao passo que, a euforia de desvendar todos os “mistérios” de cada área da ciência e cada campo filosófico, bem como a sede de se desvencilhar de todos os dogmas e mitos herdados, cresce de forma acelerada. Sobre essa tensão e mudança, Libânio acentua: “como no Ocidente cristão uma das forças que manteve mais pessoas sob o agulhão da continência foi o imaginário religioso social, é contra ele que se volta o discurso da modernidade. Pretende demoli-lo a todo custo.”²² O objetivo moderno, sobretudo a partir da segunda metade do século XVIII, é fazer com que a maturidade descrita por Kant seja levada às últimas consequências, e esteja em todo lugar, da filosofia à economia.

Altera-se, dessa forma, o fundamento das grandes áreas do saber. Seus pressupostos já não são mais os mesmos. As ciências exatas mostram, através das pesquisas, sua própria “*legalidade implícita*”²³. Na física, por exemplo, com o paradigma moderno, o ser humano chega à conclusão que “nem os astros eram movidos por inteligências superiores nem as enfermidades eram causadas por demônios, senão que as realidades mundanas apareciam obedecendo às leis de sua própria natureza.”²⁴ No campo social, econômico e político, se alcança a percepção de que “já não há pobres e ricos porque Deus assim o dispôs, mas porque nós distribuimos desigualmente as riqueza de todos; e o governo não mais o é ‘pela graça de Deus’ (de forma que só a Ele tem de prestar contas), e sim pela

²⁰ BINGEMER, **O mistério e o mundo**: paixão por Deus em tempos de descrença, pp. 124-125.

²¹ BINGEMER, **O mistério e o mundo**: paixão por Deus em tempos de descrença, p. 101.

²² LIBÂNIO, **Teologia da revelação a partir da modernidade**, p. 133.

²³ QUEIRUGA, **Fim do cristianismo pré-moderno**, p. 20

²⁴ QUEIRUGA, **Fim do cristianismo pré-moderno**, p. 20.

livre decisão dos cidadãos.”²⁵ Esses são alguns exemplos de como a ciência, seja exata, seja humana, guiava a humanidade à sua emancipação do comando religioso, transformando, de forma direta, a vida dos cidadãos e cidadãos modernos.

O uso da linguagem religiosa para explicações científicas é descartado, a revelação divina já não se entende como “legitimadora de nenhuma realidade fora dela mesma.”²⁶ No radicalismo moderno, a religião é “expulsa” de tudo aquilo que pertencia ao âmbito público.

A modernidade não aceita a interferência da religião, o poder das igrejas no mundo político, público. É intolerável para a mentalidade moderna a religião regular, tutelar o conjunto das estruturas sociais. Os valores que regem a sociedade valem por eles mesmos, sem necessitar de uma referência à religião, à Transcendência. Nasceram de acordo social, consensual. A religião é questão pessoal, íntima. Tornou-se objeto de livre adesão, já não sendo mais fato fundamental da natureza e da convivência social. É um dos dogmas da modernidade a separação da Igreja e do Estado.²⁷

Esse deslocamento não apenas cria uma ruptura entre as ciências e a religião, mas também reconfigura a visão monolítica sobre a ciência, transformando-a em uma rede composta por várias áreas, cada qual focada em sua própria delimitação de especificidade e método. Formando, dessa forma, um complexo científico gerador e reforçador de uma visão pluralizada da realidade. Logicamente, essa transformação também traz consequências para a teologia. Sobretudo, por ser um saber diretamente ligado à religião. O saber teológico deixa de ser o dono de todo conhecimento sobre o Divino, ao qual se subordinavam todos os outros saberes, para ser “apenas mais um setor do saber, todo ele compartimentado e organizado em especialidades estanques.”²⁸ A teologia, antes mãe de, e superiora a, todos os saberes, agora se vê apenas como irmã das outras áreas do saber. Mais uma dentre muitas, todas autônomas.

Enquanto a autoridade religiosa sobre a ciência perdia forças, as pesquisas científicas, cada vez mais desimpedidas e autônomas, avançavam rumo à exploração desse mundo novo que se apresentava diante da humanidade. Na

²⁵ QUEIRUGA, *Fim do cristianismo pré-moderno*, p. 20.

²⁶ LIBÂNIO, *Teologia da revelação a partir da modernidade*, p. 138.

²⁷ LIBÂNIO, *Teologia da revelação a partir da modernidade*, p. 140.

²⁸ BINGEMER, *O mistério e o mundo: paixão por Deus em tempos de descrença*, p. 102.

esteira desse avanço também crescia a tensão entre ciência e teologia, num jogo cada vez mais acirrado de ataque contra defesa. “A teologia cristã assemelhava-se a um exército em retirada diante do exército inimigo em avanço. Em face das investidas do exército invasor que era, no caso, a ciência moderna, a teologia procurava proteger a tradição cristã ainda intacta. E assim sucessivamente. Em face de novas investidas, novas defesas.”²⁹ Os embates de Copérnico, no século XVI, e Galileu, no século XVII, com as estruturas teológicas da Igreja Católica eram só o começo da progressiva confrontação científica às verdades da religião.

A partir do século XIX, o positivismo científico, fortemente impulsionado pela racionalidade iluminista, passou a crescer de forma acelerada, alcançando forte protagonismo e sendo o principal fundamento e pedestal da ciência empírica. Esta última está soberanamente presente no “materialismo” ou “naturalismo mecanicista”³⁰, que tem como propósito aplicar os resultados teóricos matemáticos, físicos, químicos, em elaborações de utilidade prática e de serviço. Com a indústria, a imprensa, e os aparatos mecânicos, e, posteriormente, elétricos e digitais, a sociedade moderna se vê cercada por inúmeros instrumentos que são frutos da técnica, que, por sua vez, é resultado da ciência empírica. A ciência deixa de estar apenas num âmbito mais restrito para estar presente de forma cotidiana na vida da população, no trabalho e, principalmente, na indústria.

A natureza já não se apresenta mais como lugar de criação e manifestação da glória divina. Agora, ela é lugar a ser explorado e dominado pelo ser humano, e, também, fonte “inesgotável” de matéria prima para a construção do progresso do ser humano rumo ao seu triunfo, que legitimará a especialidade e superioridade de seu ser. Nessa *epistème* iluminista, existe a concepção da universalidade das ciências, que quer dizer a existência de um funcionamento “mecânico” universal da natureza. Portanto, cabe ao ser humano entender a “mecanicidade” do mundo, para, então, dominá-la e usá-la para o bem estar da humanidade.³¹ Nessa dureza científica ocorre o “casamento feliz entre o entendimento humano e a natureza.”³²

²⁹ TILLICH, **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**, p. 172.

³⁰ Termo usado por Paul Tillich em TILLICH, **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**, pp. 169-174.

³¹ M. SCIACCA. **História da filosofia II: do humanismo a Kant**. São Paulo: Mestre Jou, 1968, p.149-150.

³² BACON, citado por M. HORKHEIMER; T. ADORNO. **Conceito de iluminismo**, In: M. HORKHEIMER; T. ADORNO. **Textos escolhidos**. São Paulo: Nova Cultural, 1991, pp. 3-30. Aqui, p. 3.

A razão emancipada sela sua união à natureza, e, no cerne dessa relação, está o domínio e a instrumentalização. Há, com o processo empírico-científico, a transformação da razão autônoma em uma razão instrumental, “uma racionalidade que dirige e anima o processo civilizatório ocidental. Ela reifica tudo que toca. Faz parte do projeto essencial e universal de domínio do homem sobre a natureza. A razão pretende dominar toda a realidade.”³³ Nesse tipo de racionalidade, só é valorizado o que, de alguma forma, serve para algo. As atenções estão voltadas para aquilo que é capaz de operar mudanças diretas sobre a realidade e contribuir para o tão almejado progresso.

A radicalidade da ciência através da técnica toma todas as dimensões da sociedade moderna. O que é científico faz parte da vida das pessoas que habitam nos lugares atingidos pela modernidade. Dessa forma, é impossível que esse fenômeno não retroaja nas consciências individuais e coletivas, transformando-as e reconfigurando-as. As inúmeras provas da exatidão e da veracidade das descobertas científicas fazem com que a confiança em relação à veracidade de qualquer ação ou dito esteja diretamente ligada à possibilidade da prova científica. Ou seja, só é verdadeiro aquilo que se possa provar cientificamente. “A técnica torna-se referência suprema da verdade, já que ela funciona.”³⁴

Há aí uma profunda mudança no próprio conceito de “verdade”. O pressuposto epistemológico moderno admite cada vez menos a ideia de uma verdade absoluta ou universal que a tudo rege. A dúvida é um dos fundamentos do pensamento moderno. Por isso, um dos imperativos do iluminismo era que “toda verdade pode e deve ser posta a prova, logo, eventualmente modificada, corrigida ou abandonada.”³⁵ O ideal iluminista em relação à verdade era de ser rígido a ponto de duvidar até de si mesmo, de forma que toda afirmação deve ser duramente submetida à críticas. Com base nessa premissa nasceram os métodos científicos, a fim de assegurarem a seriedade e a exatidão do resultado que se é afirmado. Por isso, Adorno define o movimento iluminista como “um pensar que faz violência a si próprio.”³⁶ Isto é, o ato de interrogar a tudo, inclusive a si

³³ LIBÂNIO, *Teologia da revelação a partir da modernidade*, p. 123.

³⁴ LIBÂNIO, *Teologia da revelação a partir da modernidade*, p. 123.

³⁵ N. ABBAGNANO. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.510.

³⁶ HORKHEIMER; ADORNO. *Conceito de iluminismo*, In: HORKHEIMER; ADORNO, *Textos escolhidos*, p. 4.

mesmo, deve ser levado às últimas consequências, espremendo e encurralando tudo que se pretende verdadeiro, até que, a respeito do objeto em questão, reste somente afirmações sobre as quais não haja qualquer dúvida. A consequência de dito teor crítico acaba por afunilar ainda mais a aceitação de toda verdade transmitida por meio de tradições e crenças. “A ciência tende a impor-se como único sistema de representação criticamente fundado, substituindo-se, de certa maneira, aos antigos sistemas de justificação. Essa desestruturação dos universos simbólicos tradicionais dificulta ao homem moderno o acesso à fé, à religião, à revelação”³⁷.

As evoluções científicas fizeram inflar a sensação de poder e de controle experimentada pelo ser humano, na modernidade. Isso fez por enfraquecer ainda mais a autoridade das religiões institucionalizadas, de seus líderes, dogmas e muitos de seus sistemas teológicos. O discurso religioso, sobretudo cristão, era cada vez menos a descrição universal da concepção cosmológica e filosófica aceita pelo ser humano moderno. Contudo, a partir da criticidade científica, a modernidade ganha um tensionamento ainda maior, indo além da crítica à tradição, aos mitos e as credências. Com a íntima relação entre verdade e prova, a dúvida moderna chega ao cerne da questão religiosa: a questão de Deus. Se só é verdadeiro o que se pode ser empiricamente analisado e comprovado, situação na qual Deus não se encontra, logo, Deus se torna uma questão sobre a qual não é possível apontar veracidade ou falsidade no que tange sua existência. Se não há como provar a existência de Deus, logo, esta é uma questão sobre a qual permanece a dúvida. Deus é colocado em xeque diante de uma modernidade racional, emancipada e científica. Além disso, se deve ter em consideração a tensão da época causada pelos inúmeros abusos das instituições religiosas, pela resistência da religião a todo o processo moderno e, até mesmo, por certa sensação de engano ocasionada pela desconstrução científica dos mitos e tradições religiosas. Isso tudo também contribuiu para que muitos homens e mulheres não optassem sequer pela dúvida, mas sim pela negação total de qualquer possibilidade divina. De uma forma ou de outra, seja para negação, dúvida, ou afirmação, a questão sobre Deus estava posta.

³⁷ LIBÂNIO, *Teologia da revelação a partir da modernidade*, p. 126.

2.1.2

A questão de Deus na modernidade

A questão sobre Deus é, talvez, a mais desafiadora e complexa da existência humana. E, como se não bastasse somente ela em si, ela não se apresenta sozinha, traz consigo muitas realidades que a envolvem e se imbricam a ela, tais como a cultura, a história, as religiões, as espiritualidades, o ser humano, a sociedade. Da mesma forma que a questão é plural em sua provocação, também são plurais as tentativas de resposta geradas em consequência dela. Teologias, filosofias, ciências das religiões e outras formas de conhecimento tentam dar conta de entender, minimamente, a questão do divino, do absoluto, do ser-em-si, do inefável. Uns se debruçam sobre a questão e, ao final, chegam à conclusão de que não há Deus. Outros, através do enfrentamento da questão, encontram razões para afirmar que há um deus ou vários deuses. Outros, ainda, sobretudo na chamada pós-modernidade, têm apenas ignorado a questão de Deus, não considerando nem a possibilidade nem a impossibilidade de sua existência.

Contudo, o quadro da questão de Deus na modernidade da segunda metade do século XIX à primeira metade do século XX é de grande tensão entre a negação e a afirmação de Deus. Os espaços para a indiferença ainda eram insignificantes. Com os avanços científicos, a indústria e as elaborações filosóficas arreligiosas a todo vapor, por um lado, e a postura hegemonicamente passiva e discreta por partes das instituições religiosas, por outro, Deus, em sua forma tradicional cristã, estava morrendo.

Uma repulsa intensa às instituições religiosas, assim como a toda forma de autoritarismo, integrava de forma basilar os ideais iluministas. Contudo, apesar de todo confronto entre a ciência e as religiões, que, sem dúvidas fez estremecer, e em muitos casos, ruir com a concepção tradicional de Deus, a pergunta pelo Sagrado, pelo Ser-em-si, pelo Uno, pelo Infinito, ainda continuava a inquietar até mesmo os que carregavam a bandeira do iluminismo. Em meio a negações e afirmações ferrenhas, a questão de Deus na modernidade não se resumia em dois lados extremamente opostos, dos quais poderia se dizer que em um polo estavam os defensores da existência de um Deus imutável e alheio às mudanças culturais correntes e do outro estavam os que negavam de forma inexorável a existência de

qualquer dimensão transcendente e divina. Concomitantemente às polarizações, havia também quem se propunha a encarar esse grande “problema” da questão de Deus, sem ter que previamente negar ou afirmar a possibilidade de sua “existência”. Eram pessoas que tinham a questão do infinito e transcendente como lugar de reflexão filosófica e teológica séria e que, às suas maneiras, contribuíram para que a questão de Deus permaneça válida e importante.

Mesmo em meio a um fluxo científico e filosófico que rumava para o ateísmo, houve quem mantivesse a possibilidade do sagrado. Contudo, era inviável tratar sobre a questão de Deus sem que se repensasse as concepções tradicionais sobre ele. Seja como for, tratar da questão de Deus foi, no auge da modernidade, como ainda é, hoje, uma exposição à insegurança, dada a possível necessidade de abandono das concepções herdadas e do eminente risco de cair num ateísmo vazio. Todo período de mudança é lugar de tensões, que geram polarizações, mas que, também, geralmente, geram avanços e esclarecimentos. Na modernidade não foi diferente. Na teologia cristã, “especialmente na teologia protestante do século XIX, a questão de Deus foi novamente tratada – como tinha sido feito na escolástica –, partindo de ou reagindo contra uma determinada filosofia.”³⁸ Assim como o período escolástico foi de construção das bases teológicas do pensamento cristão, a modernidade também exigia uma reconstrução, ou mesmo, uma revisão do que já estava construído.

A modernidade, assim como foi lugar de grande negação de Deus, também se mostrou como lugar de transformação das ideias que se tinha dele. Nela, tudo é chamado à mudança, tocado, chacoalhado, convocado a sair da inércia. Como aponta Queiruga:

Com a ilustração como ponto culminante, se produz uma mutação – a mais decisiva “crise da consciência europeia” – que muda toda a configuração do mundo: desde o domínio da ciência aos âmbitos da história, a sociedade e a filosofia, se replantam desde a raiz todas as questões fundamentais e, naturalmente, também a de Deus. Há verdadeiramente uma mudança radical de *episteme*.³⁹

³⁸ W. VAN DE POL. **O fim do cristianismo convencional**. São Paulo: Herder, 1969, p. 173.

³⁹ “Con la ilustración como punto culminante, se produce una mutación –la más decisiva ‘crisis de la conciencia europea’- que cambia la entera configuración del mundo: desde el dominio de la ciencia a los ámbitos de la historia, la sociedad y la filosofía, se replantean de raíz todas las cuestiones fundamentales y, naturalmente, también la de Dios. Hay verdaderamente un

Assim como provocou ao ser humano uma nova ideia sobre si e sobre toda a realidade que o cercava, assim, também, a modernidade agiu sobre a ideia humana de Deus. Afinal, a ideia de Deus nunca é desvinculada da ideia que se tem de ser humano e de mundo. Esses três elementos formam, na linguagem de Hans Blumenberg, um “triângulo metafísico” constituído por *Deus, homem e mundo*. Um elemento está sempre ligado aos outros dois, de forma que qualquer mudança de concepção em relação a algum deles gerará consequências nos demais.⁴⁰ Por isso, é lógico, e consequente, que toda mudança gerada pela modernidade não somente iria entrar em conflito com as ideias de Deus, da época, como, também, exercer influências diretas sobre a discussão do tema.

Nessa síntese, entre a questão de Deus e o espírito iluminista, muitas ideias do segundo se ressignificaram no âmbito do primeiro. Não somente a ideia de Deus, mas também alguns modos concretos de religião absorveram conceitos modernos como “individualidade”, “racionalidade” e “interioridade”. Estes conceitos se fizeram presentes em diversas tentativas teológicas e filosóficas de mostrar que a possibilidade de Deus não era absurda, mas, sim, razoável. Estas tentativas, ao passo que aderiam às principais reivindicações modernas, também rejeitavam a visão clássica de um Deus totalmente sobrenatural, adorado em sua glória, alheio e distante da realidade humana. Pois, foi caminhando contra essa ideia de Deus, e as tradicionais tentativas de provar sua existência, que muitos pensadores se inclinaram para as tendências modernas, buscando, numa espécie de síntese entre o tradicional e o moderno, uma reconstrução do discurso teológico.

2.1.2.1

Discursos modernos de Deus

Não eram apenas ateus que lutavam contra um dogmatismo teológico. Muitos pensadores de fé cristã se esforçaram para levar adiante as novas contribuições que emergiam da modernidade. “Parecia que os fiéis não tinham

cambio radical de *episteme*.” A. QUEIRUGA. **El problema de Dios en la modernidad**. Estella: Verbo Divino, 2000, p. 24. Todas as citações desta obra são de tradução nossa e terão seu texto original presente em nota de rodapé.

⁴⁰ QUEIRUGA, **El problema de Dios en la modernidad**, pp. 32-33.

opção: ou rejeitavam o mundo moderno e se refugiavam na fé (...), ou, então, tinham que entrar em diálogo com o pensamento iluminista, aceitando, em suas apologias, as mesmas formas de pensamento modernas ou um grau maior de tolerância.”⁴¹ Esse diálogo gerou teologias e expressões religiosas que traziam em si a valorização da racionalidade. Não aceitando as formas intervencionistas da ação de Deus no mundo nem acatando a justificação dos conteúdos da fé por imposição de autoridades ou sobrenaturalismo, ressaltando a importância de esses conteúdos passarem pelo crivo da razão. Nesse diapasão, “a autêntica fé religiosa terá, então, de ser uma fé racional contraposta à fé supersticiosa. A razão é encarada como o instrumento para a opção da fé.”⁴²

Uma das formas religiosas modernas mais influentes foi o *deísmo*, vertente cristã que acreditava chegar à existência de um Deus por meio da razão e da consciência. Como destaca Castiñeira:

Kant foi, provavelmente, quem melhor definiu a posição deísta. Os deístas – disse – admitem que podemos conhecer a existência de um ser originário exclusivamente mediante a razão. Afirmam, entretanto, que nosso conceito de tal ser é somente transcendental, isto é, o conceito de um ser que possui toda a realidade, embora sem que o possamos determinar de nenhuma maneira mais específica. Desse modo, o deísta representa este ser meramente como *causa do mundo*.⁴³

Ou seja, por meio da razão e do contato científico com a natureza é possível afirmar um Deus que está por trás de toda a criação, sem que ele tenha influência direta nos acontecimentos intramundanos. O deísmo representa bem a tentativa religiosa de usar de categorias e concepções iluministas para justificar a fé sem fazer com que a ideia de Deus delimite a liberdade humana de agir no mundo. Mantém-se, dessa forma, a autonomia humana, sem que suas atitudes sejam respaldadas por um imperativo explicitamente divino.

Em discordância às posições deístas, surge Immanuel Kant. A figura de Kant foi de grande relevância no sentido de trazer uma nova abordagem sobre a relação do ser humano com Deus. Kant refutou as ditas provas ontológicas, cosmológicas e teológicas da existência de Deus, partindo do pressuposto da

⁴¹ A. CASTIÑEIRA. *A experiência de Deus na pós-modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 25.

⁴² CASTIÑEIRA, *A experiência de Deus na pós-modernidade*, p. 30.

⁴³ CASTIÑEIRA, *A experiência de Deus na pós-modernidade*, p. 33.

impossibilidade de se fundamentar a ideia de Deus a partir de conceitos finitos. Com isso, queria dizer que não se podia pressupor, a partir das experiências vivenciadas na realidade humana, a existência de um ser pertencente a outra realidade.⁴⁴ “Kant contesta que, a partir do mundo do contingente e condicionado, possamos chegar ao do incondicional absoluto”⁴⁵. A via da racionalidade, então, para Kant, não era capaz de fundamentar a existência de Deus.

Ao passo que Kant refuta a possibilidade de uma ideia de Deus pelas vias racionais, abre uma outra possibilidade de discussão do assunto. Para o filósofo alemão,

o único caminho (...), para se chegar à fé em Deus, começa com a consciência. O “*imperativo categórico*” o “*tu tens de...*” ditado pela consciência moral é uma experiência humana geral. A consciência é uma característica tão inalienável, tão “existencial”, como se diria atualmente, do ser humano, quanto a faculdade racional ou volitiva. Um homem completamente desprovido de consciência não seria mais humano, da mesma forma que um homem completamente sem raciocínio ou um homem completamente destituído de vontade. Não se pode negar, naturalmente, que o homem não seja outra coisa senão ser humano, e que esse caráter de ser humano cai ou está ligado a uma determinada, ou “dada” maneira de ser.⁴⁶

Com isso Kant quer dizer que há no ser humano um *imperativo* moral que é fundamentação de sua vontade de liberdade. Se trata de uma ordem natural que o constitui e à qual deve obedecer para lutar por sua autonomia. “Kant tenta superar a heteronomia tanto na dependência de leis externas como em sua fundamentação na vontade divina. (...) A razão não reconhece um mandato como vinculante por ser divino, mas que, ao contrário, descobre Deus desde o próprio fato da obrigatoriedade.”⁴⁷ A filosofia kantiana gera uma antropologização teológica sem precedentes, na qual cada ser humano já não é mais apenas um ser que compõe a natureza, dotado de racionalidade, mas sim um ser cuja capacidade e postura ética têm parte no mistério divino.

⁴⁴ VAN DE POL, **O fim do cristianismo convencional**, p. 177.

⁴⁵ J. A. ESTRADA. **Deus nas tradições filosóficas: da morte de Deus à crise do sujeito**, v.2. São Paulo: Paulus, 2003, p.99.

⁴⁶ VAN DE POL, **O fim do cristianismo convencional**, p. 179.

⁴⁷ ESTRADA, **Deus nas tradições filosóficas: da morte de Deus à crise do sujeito**, p.110.

Kant fechava o caminho tradicional que afirmava o conhecimento *racional* da existência de Deus, ainda que, ao mesmo tempo, abrisse um novo caminho, aquele da experiência *moral* da consciência. Deus era a condição de possibilidade do esforço ético humano e a autêntica religiosidade consistia na auto-realização ética do homem. O horizonte antropocêntrico da modernidade irrompia assim na teologia. Afinal, o servir a Deus não era outra coisa a realização da moralidade. A aplicação do espírito iluminista à religião permitia assim passar de uma religião revelada a uma religião moral.⁴⁸

A fundamentação em torno da questão de Deus, como tratada por Kant, é deslocada da natureza para o ser humano, do mundo externo para o mundo interno. O que abriria caminho, mais tarde, para as abordagens existencialistas acerca do problema de Deus.⁴⁹ Na filosofia kantiana está presente o princípio moderno da *autonomia*, assegurando a liberdade e o valor do indivíduo como tal, ao passo que também este indivíduo é posto como responsável por sua postura ética dentro da sociedade da qual é parte.

Na modernidade iluminista a questão de Deus sofreu muitos desdobramentos, mas não deixou de ser alvo de reflexão de muitos pensadores. De modo que a aversão às coisas divinas se dava muito mais em relação a suas articulações a níveis institucionais, dogmáticos e de autoridade. Este fenômeno levou Castiñeira a afirmar:

Não existia, então, no espírito iluminista uma vontade majoritária de negar Deus. Havia mais um espírito crítico-racional que exige filtrar toda prescrição ou afirmação – inclusive as afirmações religiosas – que pretenda impor uma obediência cega aos indivíduos ou que pretenda justificar-se mediante argumentos inconsistentes.⁵⁰

Os assuntos religiosos continuaram a fazer parte da sociedade moderna iluminada, ainda que com outras perspectivas e abordagens. Um desses assuntos foi o campo da moral que ainda sustentava em pensamentos iluministas, sobretudo a partir de Kant, um caráter *religioso*, no sentido amplo do termo. A religião ainda se fazia transparente em certa moral iluminista, sobretudo como último recurso para dar sentido à incoerência que é ver a desgraça dos bons e a felicidade dos

⁴⁸ CASTIÑEIRA, A *experiência de Deus na pós-modernidade*, pp. 36-37.

⁴⁹ VAN DE POL, *O fim do cristianismo convencional*, p. 178.

⁵⁰ CASTIÑEIRA, A *experiência de Deus na pós-modernidade*, p. 35.

maus. De forma que a única forma de se manter o sentido de agir eticamente era a afirmação da existência de Deus.⁵¹

A elevação da subjetividade humana a uma adequação com o objeto, feita por Kant, será avançada por Fichte e Hegel, posteriormente. Hegel identifica a essência divina à essência humana. Para ele, “a essência absoluta é *também* produto humano, uma vez que, ‘sem o mundo, Deus não é Deus’. ‘Se a essência divina não fosse a essência do homem e da natureza, então efetivamente seria uma essência que nada seria’”.⁵² Contudo essa linha hegeliana de exaltação da subjetividade e da consciência sofrerá fortes críticas por pensadores como Nietzsche, Freud, Marx e Feuerbach. Essa identificação do ser humano com Deus, feita por Hegel, será a via pela qual virá a crítica de Feuerbach. Este último, de certa forma, inverterá o caminho feito por Hegel, tratando a ideia de Deus, não como fundamento da subjetividade humana, mas como projeção da subjetividade humana.

Daí a identificação da filosofia moderna como primeiro passo para o ateísmo, porque o homem ocuparia (indevidamente) o lugar de Deus, ao confundir o conhecimento das coisas com sua criação, e porque este Deus será o simples resultado de ter atribuído existência real ao que só tem evidência ideal em nós, como produto de nosso pensar (Feuerbach).⁵³

Grande parte dos pensadores que formavam a chamada “esquerda hegeliana” verteram as propostas de Hegel em modalidades ateístas (Strauss, Feuerbach, Stiner, Marx, Engels, Bauer). Apesar de estar presente em vários outros pensadores e pensadoras modernas, o ateísmo moderno acaba por ter como símbolo Feuerbach e os chamados “mestres da suspeita” Marx, Freud e Nietzsche. A representatividade de seus pensamentos levou Paul Ricouer a afirmar que uma crítica da religião que se alimenta desses quatro pensadores “faz parte da fé madura do homem moderno”.⁵⁴

Todo desdobramento ateísta da modernidade tem como símbolo maior a frase nietzschiana “Deus está morto”. Com todo o contorno enfrentado pela questão de Deus na modernidade, desde o *cogito* cartesiano ao crescimento e

⁵¹ CASTIÑEIRA, A *experiência de Deus na pós-modernidade*, p. 35.

⁵² CASTIÑEIRA, A *experiência de Deus na pós-modernidade*, p. 51.

⁵³ CASTIÑEIRA, A *experiência de Deus na pós-modernidade*, p. 44.

⁵⁴ CASTIÑEIRA, A *experiência de Deus na pós-modernidade*, p. 66.

legitimação filosófica do ateísmo, fica clara a impossibilidade de se manter as mesmas concepções medievais acerca de Deus, ao menos sem que se leve em conta toda a crítica moderna. Para a teologia, há uma dupla possibilidade na aceitação das críticas ateias. Pois, ao passo que há por vezes um direcionamento para a solidão e para o nada, há também uma tomada de consciência de que algumas mortes de Deus se fazem necessárias.

2.1.2.2

As necessárias mortes de Deus

Antes de tudo, é necessário pontuar que o contexto da chamada “morte de Deus” é o ocidente moderno, nos séculos XIX e XX, onde já estava correndo toda crítica religiosa e política já tratada aqui. Não cabe cair em um “modernocentrismo”, absolutizando e universalizando tal situação. Muitas culturas não experimentaram, ainda hoje, essa problematização em torno da questão de Deus. Nestes lugares a cultura segue sendo lugar no qual Deus continua sendo presença inquestionável e envolvente.⁵⁵

Não obstante, a origem mesma dessa cultura ocidental de negação da realidade divina está ao longo de todo caminho moderno. Desde a “descoberta” da racionalidade à centralização da figura humana. Contudo, o pensamento cristão também participa desse período da história. E, nem sempre, em oposição a suas reivindicações. Tendo isso como pressuposto, é possível concluir que esse processo da “morte de Deus” não é de todo alheio à tradição religiosa cristã, visto que parte da história do pensamento cristão está totalmente relacionada com as origens da modernidade e o processo de emancipação do ser humano. Ao passo que, paradoxalmente, parte do pensamento cristão também é responsável pela rejeição acentuada do universo religioso, e de Deus mesmo, demonstrada por muitos e muitas. O cristianismo tem sua parcela de contribuição ao ateísmo, pois sua maioria esmagadora posicionou-se em resistência não-dialogante aos novos avanços modernos, pondo-se em reclusão dentro de seus próprios dogmas e tradições. Como disse Estrada:

⁵⁵ QUEIRUGA, *El problema de Dios en la modernidad*, p. 262.

As mudanças religiosas têm sua grande importância como preparação para a própria modernidade que toma distância e finalmente rompe com o religioso.

A teologia filosófica medieval começa a colocar-se em questão no século XIV, sobretudo com Ockham e com Nicolau de Cusa, que começam a criticar o conceito racional do teísmo grego escolástico, ao que contrapõe Deus como vontade absoluta e livre.⁵⁶

E, mais a frente, o mesmo Estrada pontua: “Já sabemos que a Reforma Protestante, com seu interiorismo, sua crítica à ‘pura razão’ e sua dinâmica emancipadora, passando da fé medieval na autoridade para a autoridade da fé, contribui também para este processo.”⁵⁷ Portanto, o que depois culminou na morte de Deus, teve, também contribuição da própria dimensão religiosa.

Da forma como estava desmoronando a antiga cosmovisão e a noção que o ser humano tinha de si próprio, era impossível que a visão de Deus que se tinha até então ficasse intacta. Com o aprofundamento das leis naturais pela ciência e a insurgência da consciência humana livre e autônoma, o “deus” do antigo paradigma se fazia inútil, visto que era imagem de um regime de heteronomia e atraso científico.⁵⁸ Por, isso, era necessária a morte de uma relativa forma de como Deus era abordado e pensado, para que fosse possível a possibilidade da fé em Deus, através de um novo paradigma moderno.

Já não era mais viável a imagem de um deus intervencionista legitimador da ordem mundana, de forma que nele se justificasse toda a estrutura sócio-política, situações climáticas, adversidades agropecuárias, doenças e destinos. Era necessária a morte de um deus que estivesse condicionado e reduzido às causalidades humanas, de forma que fosse apenas uma engrenagem principal que, de forma mecanicista, fizesse funcionar um todo sistema mecânico maior. Portanto, com o processo moderno,

há, antes de tudo, uma inevitável e necessária morte de Deus enquanto Deus já não pode ser legitimador ou justificador dos feitos mundanos, como acontece nas religiões naturalistas. Deus não tem que suprir o espaço da ciência nem a construção de uma imagem do mundo baseada em nossa experiência sensível,

⁵⁶ ESTRADA, **Deus nas tradições filosóficas**: da morte de Deus à crise do sujeito, p.71

⁵⁷ ESTRADA, **Deus nas tradições filosóficas**: da morte de Deus à crise do sujeito, p.73.

⁵⁸ QUEIRUGA, **El problema de Dios en la modernidad**, p. 264.

logicamente consistente e plenamente susceptível de explicação a partir do estudo dos fenômenos naturais.⁵⁹

Se Deus continuasse reduzido à causa de acontecimentos intramundanos, sua morte seria naturalmente consequente, visto que os avanços modernos estavam a dissolver os “mistérios” do mundo, dia após dia, através das ciências naturais e humanas.

Com a pesada crítica religiosa da esquerda hegeliana e dos mestres da suspeita, somada ao fenômeno da secularização, ao enfraquecimento da validade do pensamento cristão e, no início do século XX, ao pessimismo antropológico gerado pela Primeira Guerra, a teologia cristã se viu forçada a renovar-se. No início do século XX, a “morte de Deus” já se tornava realidade em muitos lugares da Europa. O mundo já era capaz de “funcionar” sem Deus, o ser humano rumava para o alcance de sua tão sonhada “maioridade”. Diante desse quadro, alguns teólogos foram capazes de encarar essa realidade na qual estavam inseridos, buscando fazer uma teologia

que partisse da aceção de um mundo onde a hipótese de Deus não fosse necessária; uma teologia que não pretenda frear o processo de maturação do mundo, introduzindo, às escondidas, Deus num falso espaço de necessidade num recanto suburbano-limite da existência humana - o dos problemas insolúveis ou das fraquezas humanas -, mas que pretende afirmar Deus como centro da existência humana, a partir da afirmação do homem.⁶⁰

Pensadores como Dietrich Bonhoeffer, Adolf Von Harnack, Edward Schillebeeckx, Yves Congar, Johann Baptist Metz, e, em destaque, Paul Tillich e Karl Rahner, se esforçaram para fazer atual o conteúdo teológico cristão. Nesses dois últimos, o papel do ser humano (como este se pensa modernamente) ganha grande centralidade, de forma que o mesmo ser humano acaba por ser tratado como um “novo” caminho através do qual a questão de Deus pode ser re-pensada. Muitos têm por certo que Deus, como concebido pela tradição, está morto. Porém, alguns percebem que, através do ser humano, ainda é possível sentir seu pulsar.

⁵⁹ CASTIÑEIRA, A *experiência de Deus na pós-modernidade*, pp. 56-57.

⁶⁰ CASTIÑEIRA, A *experiência de Deus na pós-modernidade*, p. 57.

2.2

Desenvolvimentos de um *giro antropológico* moderno

A relação entre o ser humano e a questão de Deus não é privilégio da modernidade. Ao longo da história, o modo como o ser humano pensa a si mesmo sempre teve influência direta sobre sua concepção do divino. As diversas mitologias antropomorfistas, tanto dentro do cristianismo como fora dele, demonstram de forma clara que a ideia que o ser humano tem de si é referência crucial para seu vislumbre e suas criações culturais concernentes ao mistério divino. Por isso mesmo, é de suma importância, para entender as construções teológicas modernas acerca de Deus, que se saiba, minimamente, das transformações antropológicas profundas que ocorreram ao longo da modernidade, as quais foram decorrentes das diversas tentativas humanas de compreender a si mesmo. No caminho moderno, além das mudanças sociais, científicas e religiosas, esteve presente um novo e irreversível olhar antropológico que a tudo guiava.

Como já foi dito, se há mudanças no olhar do ser humano sobre si mesmo, naturalmente essa mudança se reflete em sua concepção do divino. A ideia desta relação mútua é bem expressa na fala de Calvino, quando diz:

A soma de todo conhecimento, daquele conhecimento verdadeiro e sólido, consta de duas partes: o conhecimento de Deus e o conhecimento de nós mesmos. Como estes conhecimentos se entrelaçam com muitos elos, não é fácil discernir qual o conhecimento vem primeiro. (...) o conhecimento de Deus leva ao conhecimento do homem (...) o conhecimento do homem leva ao conhecimento de Deus.⁶¹

Por esta razão, é de suma importância para a teologia o forte ressurgimento da pergunta *o que é o ser humano?*, em sua forma moderna. Como disse Cassirer no início de seu *Ensaio sobre o homem*: “que o conhecimento de si mesmo é a mais alta meta da indagação filosófica parece ser geralmente reconhecido. Em todos os conflitos entre as diferentes escolas filosóficas, esse objetivo permaneceu

⁶¹ CALVINO citado por C. A. FERNANDES. **Um rosto refletido no espelho**, In: E. F. ALMEIDA; L. NETO (Orgs). **Teologia para quê?**. Rio de Janeiro: Mauad X; Instituto Mysterium, 2007. pp. 9-14. Aqui, p. 10.

invariável e inabalado”⁶². Todavia, a pergunta filosófica que já era constante se potencializou como nunca ao longo da era moderna. Os sucessivos e frequentes encontros com o novo, já nos arredores do século XV, (descobertas científicas e astronômicas, os novos encontros através das grandes navegações...), que caracterizou a modernidade, também fez com que o ser humano se enxergasse de outras formas, gerando inúmeras reflexões filosófico-antropológicas como tentativas de dar conta da pergunta básica da filosofia: *o que é o ser humano?*

As diversas tentativas de resposta a essa pergunta foi fruto, e, ao mesmo tempo, contribuiu para o *giro antropológico* da modernidade - ou “giro copernicano”, uma alusão à teoria revolucionária de Nicolau Copérnico de que a Terra é que girava em torno do sol e não o contrário, como era tido hegemonicamente. Kant usa o termo “giro copernicano” tanto para caracterizar o modo como achava que se devia fazer filosofia como a forma de, ele mesmo, formular a sua própria. Com isso, queria destacar a influência da posição do sujeito na análise do objeto, logo, a importância e a incidência do ser humano sobre aquilo que estava diante dele a fim de se fazer conhecido.

No entanto, para que se chegasse a essa visão kantiana, e, para que ela, posteriormente, fosse transformada, um longo caminho foi percorrido. Muitas correntes filosóficas decorreram da curiosidade do ser humano sobre si mesmo. Muitos pensadores, ao longo da modernidade, contribuíram para a construção de uma base moderna da concepção do ser humano de si. Dada à amplitude e complexidade das inúmeras teorias filosóficas geradas na era modernas, buscaremos, aqui, trazer um itinerário mínimo das orientações filosóficas que ajudaram na construção dessa autoconcepção humana, na modernidade, bem como destacar seus principais pensadores.

Ou seja, a pergunta moderna do ser humano por sua própria identidade é raiz de um desenvolvimento filosófico longo, complexo e importante. Os desdobramentos de tais filosofias antropológicas levarão o ser humano a uma mudança total da relação que tem consigo, com o próximo e com tudo que, de alguma forma, está em contato com seu espírito. E, por fim, toda essa

⁶² E. CASSIRER, **Ensaio sobre o homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 9.

reestruturação será de cabal importância para a compreensão do que foi, como se deu, e quais foram as consequências desse *giro antropológico* na teologia.

2.2.1

O ser humano racionalista

Ter a razão como faculdade inata do ser humano, bem como reconhecer sua imensa importância na concepção filosófica deste último não é de toda uma novidade moderna. Já para Heráclito e Parmênides a razão era a força que libertava o ser humano do mito, do preconceito, fazendo-o capaz de ir contra a opinião da maioria, que estivesse presa a um conteúdo já enraizado. Com Aristóteles e Platão, a razão tinha o poder de dirigir as atividades humanas de forma constante e uniforme, ao passo que também era função que diferenciava o humano do animal e os libertava das crenças infundadas. Com os estoicos, a razão já tem grande protagonismo, sendo concebida como guia mais perfeito da natureza humana, enquanto que o *instinto* tinha função simétrica nos animais. O protagonismo dado à razão era tanto, que, Sêneca, modelo de pensador estoico, chega a ter a razão como uma parte do espírito divino que é incutida no corpo humano. No neoplatonismo, a razão perde um pouco de seu protagonismo, por ser considerada subordinada ao intelecto, que tem seu caráter intuitivo como superior ao caráter discursivo da razão. Esse conceito é herdado pela escolástica medieval, e a razão só volta a ter protagonismo no pensamento moderno de René Descartes.⁶³

Na época renascentista e no ambiente da corrente humanista, o racionalismo dá seus primeiros passos. “É com R. Descartes (1596-1650) que a antropologia racionalista encontrará sua expressão paradigmática, de sorte a se poder falar do homem racionalista como do homem cartesiano.”⁶⁴ O racionalismo de Descartes é a reificação da razão. É ter o *cogito* como fonte da moral, do julgamento, do discernimento e do controle sobre as sensações e emoções. Descartes eleva a razão à superioridade através de seu dualismo, que divide a constituição humana em *res cogitans* e *res extensa*. A primeira é o lugar no qual o espírito humano se

⁶³ ABBAGNANO, **Razão**. In: ABBAGNANO, **Dicionário de filosofia**, pp. 824-825.

⁶⁴ H. C. VAZ. **Antropologia filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991, p. 82.

evidencia e o traço pelo qual o ser humano é originalmente caracterizado. A segunda é o ser humano em seu sua parte física, ou seja, seu corpo. O dualismo cartesiano se apresenta diferente do dualismo platônico ou platonizante. “Aqui o espírito como *res cogitans* separa-se do corpo como *res extensa*, não para elevar-se à contemplação do mundo das Ideias (como no *Fédon* platônico), mas para melhor conhecer e dominar o mundo”⁶⁵.

No dualismo cartesiano, há separação radical entre a matéria e o espírito, ao passo que também há uma necessária relação entre eles. Pois, o *cogito* precisa do referencial material para se afirmar como tal. O espírito humano percebe sua natureza como *res cogitans* ao, destacadamente, objetificar o corpo como *res extensa*. Como bem definiu Taylor:

À primeira vista, há algo paradoxal aqui. De um lado, o dualismo cartesiano parece mais austero e rigoroso que o de Platão, pois não mais admite que o corporal possa ser um tipo de meio pelo qual o espiritual pode manifestar-se. (...) Entretanto, de outro lado, o dualismo cartesiano *precisa* do corporal, ao passo que o de Platão, não. Não que Descartes não conceba nossa entrada num estado desencarnado depois da morte, mas sim que, em nossa situação atual, a forma de perceber nossa essência imaterial é a adoção de certa postura em relação ao corpo. Se a alma platônica percebe sua natureza eterna deixando-se absorver pelo supersensível, a cartesiana descobre e afirma sua natureza imaterial objetificando o corpo.⁶⁶

A superioridade do espírito e a mecanicidade da matéria no dualismo cartesiano abre um horizonte na teoria do conhecimento humano, sem precedentes. Com tais pressupostos, é potencializada tanto a forma humanista de enxergar o papel do ser humano no mundo, como a forma científica deste humano perceber e lidar com a natureza. Aqui, já se inicia uma mudança na consideração do que é primário e secundário no processo de conhecimento. O *sujeito* ganha prioridade sobre o *objeto*. Para que algo se torne conhecido, há de passar primeiramente pelo raciocínio. Há, na estrutura do pensamento de Descartes, uma internalização da realidade. O conhecimento da verdade não vem de fora para dentro, mas, agora, é construído pelo próprio sujeito pensante ao se deparar com o objeto a ser conhecido. Essa mudança de direção se caracteriza, então, por um

⁶⁵ VAZ, *Antropologia filosófica I*, pp. 82-83.

⁶⁶ C. TAYLOR. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 193.

subjetivismo, no qual a subjetividade tem o primado no processo do conhecimento.⁶⁷

Sobre a relação com a natureza, Descartes se opõe totalmente à metafísica aristotélica das formas substanciais, que compreende os fenômenos naturais como possuidores de essência qualitativa. Na construção filosófica cartesiana, os fenômenos naturais não são tratados como se possuíssem valores essenciais intrínsecos, mas são traduzidos e reduzidos a fenômenos matematicamente relacionados. Dessa forma, é possível transformar acontecimentos em valores matemáticos. Sendo possível descrever a especificidade de um fenômeno racionalmente e matematicamente Isso possibilita um movimento de particularização, que permite diferenciar objetos e fenômenos por suas peculiares propriedades. Essa transformação é grande, pois é a passagem de uma visão essencial geral para uma análise da natureza em sua multiplicidade e particularidade matemática. O estudo da natureza, para Descartes, “é a compreensão da essência dos fenômenos, da realidade em seus múltiplos movimentos, e não a explicação das leis que regem os conjuntos de fenômenos independentemente da especificidade de cada um.”⁶⁸ Ou seja, inicia-se o processo a partir do micro, para, então, partir para o macro. O indivíduo, em sua experiência particular, analisa o fenômeno e, a partir de sua razão, processa, metodologicamente, o conhecimento sobre ele.

Portanto, dois pontos são fundamentais na estrutura cartesiana de conhecimento: o sujeito e o método. Ao se deparar com o objeto, o sujeito não aceita, aprioristicamente, todo o conteúdo que se sabe dele através da tradição. Mas, põe em suspenso todo juízo de valor, para que, partindo da dúvida, avalie racionalmente os conteúdos do objeto, fazendo-os passar por um método próprio, racionalmente traçado, para que, então, em resistindo a tal método, a realidade desses conteúdos possa estar assegurada.⁶⁹

O processo cartesiano de conhecimento traz consigo profunda internalização racional da realidade. Porque, ao reduzir à matéria todo e qualquer objeto, incluindo o corpo, se recusa toda visão de valor transcendental radical que este possa ter. Por isso,

⁶⁷ F. SILVA. **Descartes**: a metafísica da modernidade. São Paulo: Moderna, 1993, pp. 7-8.

⁶⁸ SILVA, **Descartes**: a metafísica da modernidade, pp. 46.

⁶⁹ SILVA, **Descartes**: a metafísica da modernidade, pp. 8.

Descartes rejeitou totalmente essa forma teleológica de pensamento e abandonou por completo a teoria do *logos* ôntico. O universo devia ser compreendido mecanicamente, pelo método resolutivo/combinatório criado por Galileu. Essa mudança na teoria científica, como a chamaríamos hoje, envolveu também uma transformação radical na antropologia.⁷⁰

Sem dúvida, a visão científica de Descartes está entrelaçada com sua maneira de posicionar o ser humano num papel central de conhecedor da realidade. Ao negar poder transcendental à natureza, e à matéria em geral, Descartes joga todo protagonismo hermenêutico para a capacidade racional humana. É no *cogito*, capacidade humana que o determina como tal, que está situado seu poder de compreensão e criação. A racionalidade cartesiana é aquela capaz de “*construir* ordens que satisfaça, os padrões exigidos pelo conhecimento, ou compreensão, ou certeza. (...) Se seguirmos essa linha de raciocínio, então o autodomínio da razão deve agora consistir em que essa capacidade seja o elemento controlador de nossa vida, e não os sentidos”⁷¹.

Tal domínio da razão se estende também ao âmbito moral. Com Descartes, ocorre uma internalização das fontes morais. Já que tanto as paixões como o corpo passam a ser vistos como objetos de controle racional, ou seja, são reduzidos a instrumentos da razão, as fontes da moral já não podem mais ser localizadas “fora” de nós, como na visão tradicional.⁷² O ser humano não está mais limitado a um cosmos fechado e com regras predeterminadas, mas a partir do encontro com a realidade ele mesmo cria suas regras para que, a partir dela, o real seja afirmado como tal. Esse também é o movimento que ocorre no âmbito da moral. Há um despreendimento do já estabelecido para que se construa uma nova ordem das coisas, regidas pela razão metódica.

Assim como o entendimento correto não vem mais de nos abriremos para a ordem das ideias (ônticas), mas de construirmos uma ordem de ideias (intramentais) segundo os cânones da *évidence*, também quando a hegemonia da razão se torna controle racional não é mais compreendida pelo fato de estarmos sintonizados com a ordem das coisas que encontramos no cosmo, e sim por nossa vida ser moldada pelas ordens que construímos de acordo com as exigências do domínio da razão.⁷³

⁷⁰ TAYLOR, *As fontes do self*: a construção da identidade moderna, p. 191.

⁷¹ TAYLOR, *As fontes do self*: a construção da identidade moderna, p. 194.

⁷² TAYLOR, *As fontes do self*: a construção da identidade moderna, p. 200.

⁷³ TAYLOR, *As fontes do self*: a construção da identidade moderna, p. 205.

A mudança radical causada pelo pensamento de Descartes está presente, ainda hoje, na base do nosso pensamento moderno. Contudo o pensamento de Descartes ainda havia de ser radicalizado e criticado pelos seus posteriores. Na era pré-iluminista, e, principalmente, no cerne do iluminismo, o racionalismo cartesiano foi desenvolvido e intensificado por John Locke e, posteriormente, por outros pensadores que estruturaram e desenvolveram o pensamento iluminista.

No iluminismo, a materialização cartesiana da realidade se desdobra em sede de conhecimento. O ser humano iluminista é tomado pelo ímpeto de aprofundamento do conhecimento, para que, através dele, tenha em suas mãos o controle e a instrumentalização de seu objeto de estudo. É no período iluminista que a neutralidade e a frieza da ciência têm seu ponto alto. Vaz chega a uma boa definição quando diz: “experiência e análise: eis os dois termos-chave da linguagem filosófico-científica da Ilustração.”⁷⁴ Através do conhecimento racional, os iluministas buscavam a harmonia econômico-social e o desvelar de tudo aquilo que se apresentava como misterioso, sobretudo o conteúdo religioso. A força do movimento estava na eminente possibilidade de transformar o mundo pelas próprias mãos, visto que, para atingir esse objetivo, tinha as descobertas da ciência como grande garantia.

Toda essa articulação era movida pelo vislumbre ansioso e ambicioso de um horizonte de *progresso*, cuja realização só dependia da ação do sujeito humano. Assim, todo almejar iluminista está permeabilizado pelo protagonismo do sujeito levado às últimas consequências. Não se deve admitir nenhum tipo de autoridade heterônoma que sobrepuje a autonomia do sujeito, reduzindo-o a leis sócio-políticas ou religiosas. Deve-se lutar contra tudo o que se levanta como oposição à liberdade do sujeito e impedimento ao progresso. A imagem do ser humano moderno iluminista é a do indivíduo livre e participante de uma civilização justa, não mais sob o julgo opressor da monarquia e da estrutura religiosa, fosse essa estrutura cósmica ou institucional.

Apesar de nem todos os pensadores iluministas apontarem para uma negação total de qualquer transcendência, tal negação se fazia forte, e, posteriormente, nos séculos XVIII e XIX, essa tendência ateuista não deixou de estar profundamente presente.

⁷⁴ VAZ, *Antropologia filosófica I*, p. 92.

Certos pensadores do fim do século XVII, como Curdworth e Leibniz, cada qual à sua maneira, adotaram o mecanicismo ao mesmo tempo em que procuravam preservar ou reconstruir uma visão teleológica do sujeito. O passo seguinte no processo de desprender-se do *self* envolveu uma rejeição de todas essas tentativas. Foi impulsionado por uma rejeição radical da teleologia, das definições do sujeito em termos de alguma tendência inerente para a verdade ou para o bem, que poderia justificar uma exploração envolvida das verdadeiras tendências de nossa natureza.⁷⁵

Paradoxalmente, um dos grandes conceitos iluministas, acerca da religião, é o conceito de *tolerância*, de Locke. Em uma época onde a Europa sofria com as guerras religiosas, o liberalismo inglês de Locke representava certo alívio quanto às inúmeras mortes geradas por ela. Como diz, Tillich: “Uma das principais razões da tolerância é que se a intolerância tivesse continuado a existir, toda a Europa teria sido destruída pelas guerras da religião. Só foi salva pela existência de um estado de tolerância indiferente em face dos vários grupos confessionais em luta.”⁷⁶ Ou seja, foi de grande valia certo indiferentismo religioso dada a especificidade do momento histórico, mesmo que tal indiferença viesse a ser a raiz do ateísmo radical e do laicismo.

Por outro lado, o aspecto, por demais, duro do pensamento iluminista, sobretudo por parte da linhagem lockiana, não deixou de gerar críticas filosóficas e teológicas mesmo de quem aderira boa parte de seus ideais. Dentre as críticas e propostas paralelas ao iluminismo, destaca-se o caminho aberto por Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant, que será, logo em seguida, trilhado pelo Romantismo.

2.2.2

O ser humano consciente e participante

Toda frieza e técnica do racionalismo cartesiano e iluminista foram de grande importância para todo desenrolar moderno que se sucedeu. A criação formal das ciências humanas, a evolução científica e o combate à intolerância religiosa são frutos dessa mentalidade moderna de supervalorização e funcionalismo da razão, que por sua vez, punha a figura humana em um pedestal e

⁷⁵ VAZ, *Antropologia filosófica I*, p. 92.

⁷⁶ P. TILLICH. *História do pensamento cristão*. São Paulo: ASTE, 2007, p. 286.

possibilitava toda vontade humana de domínio da natureza e controle de suas construções culturais. Todavia, tal sensação entediante de controle total sobre os próprios desejos, impulsos e também sobre a natureza não combina com o que de fato é o ser humano, em seu caráter inquieto e imprevisível.

Não demorou muito para que, paralela à tendência radical iluminista, surgissem pensadores e movimentos que se opusessem a essa concepção de um ser humano frio e calculista. Essa oposição veio de forma acentuada e sistemática pelo movimento Romântico do século XIX. Porém, mesmo antes, ainda no século XVIII, já se avistava pensamentos que tentavam acrescentar à concepção antropológica iluminista um viés mais “humanista”, visceral, natural. Dentre os quais, se destaca a já mencionada valorização da consciência e da moralidade de Immanuel Kant.

As ideias iluministas estão, claramente, inscritas na base epistemológica de Kant. Tanto que, a ele, é atribuída a mais clássica definição do que foi o Iluminismo, na qual se percebe seu tom favorável ao princípio básico do movimento: liberdade e autonomia. No entanto, também já é possível notar em escritos kantianos um conteúdo abarcador tanto da racionalidade iluminista como de uma sensibilidade para com as paixões humanas e a natureza das coisas. Vaz capta bem esta dupla presença (do iluminismo e de um preâmbulo romântico) quando diz:

Considerada do ponto de vista da evolução das ideias no século XVIII, a obra de Kant, aparece como um estuário das grandes correntes da Ilustração, mas, considerada do ponto de vista da evolução posterior da cultura ocidental, nela já se descobrem os prenúncios de uma nova época que será dominada pelo Romantismo, do qual o idealismo alemão será a vertente filosófica. Assim, conquanto se mostre profundamente sensível ao espírito da Ilustração, a obra de Kant recebe igualmente os ecos daquele que G. Gusdorf denominou o “outro século XVIII”. Esse fato se revela particularmente na sua concepção do homem, onde a tradição racionalista e “ilustrada” deve compor-se com a herança pietista e com a poderosa atração do pensamento de J. -J. Rousseau.⁷⁷

Como denominador comum entre a antropologia iluminista e o pensamento kantiano, sem dúvida, está a consideração da autonomia como constituição e direito humano. Nesse ponto, Kant é racionalista. Pois, está de acordo com a ideia

⁷⁷ VAZ, *Antropologia filosófica I*, p. 92.

de que o ser humano não deve jamais se subordinar à razão de outrem, e sempre se utilizar de sua própria razão. Só assim, o ser humano alcançará sua maioridade. Contudo, Kant é discordante da racionalidade instrumental, que compõe o desenvolvimento do pensamento racionalista, quando esta se opõe ao radical moral humano. “O utilitarismo e o naturalismo iluministas pioram as coisas, em sua opinião. Não deixam espaço algum para qualquer dimensão moral.”⁷⁸

Para o filósofo alemão, o ser humano deveria agir segundo os seus princípios morais, pois, desta forma, ele estaria sendo o que ele realmente é. Contudo, não se deve fazer confusão com o significado que a palavra “moral” tem, para Kant. A ação moral não se resume a atitudes específicas, ou gestos isolados, mas sim, agir conforme o imperativo categorial que há na natureza humana. Ou seja, é mais do que ter a razão como coisa recebida e que deve ser instrumentalizada para que sejam alcançados os objetivos da felicidade, do progresso e do bem-estar. Ouvir e viver segundo a lei natural humana da moral é saber que o ser humano não é meramente passivo em relação à racionalidade que possui, mas que é capaz de ser consciente da posse desta razão e usar dela para criar suas próprias normas. A pura obediência a seus desejos sem que se atente ao rumo para o qual eles apontam é também um tipo de heteronomia.

A lei moral é o que vem de dentro; não pode mais ser definida por qualquer ordem externa. Porém, tampouco é definida pelo impulso da natureza em mim, mas apenas pela natureza do raciocínio, pelo que poderíamos chamar de procedimentos do raciocínio prático, que exigem que se aja de acordo com princípios gerais. (...) Não podemos aceitar que a ordem cósmica, ou mesmo a ordem dos fins na ‘natureza’ humana, determina nossos propósitos normativos. Todas essas visões são heterônomas; envolvem a abdicação de nossa responsabilidade de gerar a lei a partir de nós mesmos. (...) Em outras palavras, tudo o mais na natureza se conforma cegamente a leis. Somente as criaturas racionais conformam-se a leis que elas mesmas formulam. Isso é algo incomparavelmente superior.⁷⁹

O ser humano deve ser regido por seu espírito moral, pois é a sua verdadeira natureza. Uma pessoa moral pode ter uma vida composta das mesmas evidências externas de uma pessoa não-moral, mas enquanto a primeira vive impulsionada pelo espírito moral, a outra mantém suas atitudes externas apenas para satisfazer

⁷⁸ TAYLOR, *As fontes do self*: a construção da identidade moderna, p. 465.

⁷⁹ TAYLOR, *As fontes do self*: a construção da identidade moderna, pp. 466-467.

seus próprios interesses e desejos.⁸⁰ O ser humano deve viver como agente racional, pois assim estará exercendo sua liberdade de ser o que realmente é. A verdadeira liberdade está essencialmente relacionada à moralidade.

O que se percebe em Kant, em termos antropológicos, é que, além das suas contribuições metafísicas acerca da capacidade humana de conhecimento (*Crítica da razão pura*) e dos estudos acerca do ser humano empírico, dominador de suas necessidades e desejos (*Crítica da razão prática*), ele deu um passo além em sua *Antropologia desde o ponto de vista pragmático*, quando por *pragmático* entende “o conhecimento do que o homem ‘faz, pode ou deve fazer de si mesmo’, em oposição ao conhecimento *fisiológico* que tem por objetivo o que a *natureza* faz do homem.”⁸¹ Nesse último aspecto, Kant realiza um novo tipo de internalização ao trazer a singularidade do ser humano como construtor de sua própria realidade e a importância do seguimento da lei moral universal da natureza humana no processo dessa construção.

Essa internalização é enfatizada ainda mais com o Romantismo, movimento artístico e filosófico de valorização das paixões e dos sentimentos humanos em oposição e reação à frieza racional do movimento iluminista.

Em contraposição à antropologia clássica, a antropologia romântica valoriza no homem o *particular* tal como se exprime na sensibilidade, nas emoções e na paixão; e é por meio dessa particularidade sensível, espiritualizada pelo ‘espírito do povo’ (*Volksgeist*) que o homem romântico aspira ao universal, vem a ser, a integrar-se numa totalidade orgânica, integração que se cumpre sobretudo pela arte. O individualismo romântico é, assim, profundamente diferente do individualismo racionalista: neste o indivíduo se define pelo seu *Cogito* que o une à razão universal; naquele o indivíduo se define pelo *sentimento do Eu* que o leva a comungar com o Todo orgânico ou com o *uno* que é, ao mesmo tempo, o *todo*: o ‘uno e todo’ (*én kai pân*) será um dos lemas do pensamento romântico.⁸²

O movimento romântico tem fortes raízes no pensamento de Rousseau, no tocante à valorização cultural, ou da elevada importância dada às criações humanas. A antropologia romântica tem como fundamento a força da natureza e a capacidade de criação gerada por ela. É através dessa percepção que ocorre a acentuação da interiorização romântica, pois, mais do que nunca, a verdade é

⁸⁰ TAYLOR, *As fontes do self*: a construção da identidade moderna, p. 468.

⁸¹ VAZ, *Antropologia filosófica I*, p. 97.

⁸² VAZ, *Antropologia filosófica I*, p. 113.

encontrada no interior do ser humano. “Essa noção de uma voz ou impulso interior, a ideia de que encontramos a verdade dentro de nós e, em particular, em nossos sentimentos – esses foram os conceitos cruciais que justificavam a rebelião romântica e suas várias formas.”⁸³

Esse imanentismo tem grande diferença das outras associações feitas entre o interior humano e a verdade. No conceito agostiniano, por exemplo, o interior é lugar de encontro com a Verdade que habita ali, mas que não pode ser confundida com o próprio interior, pois a natureza de tal Verdade é externa, ela lhe é dada. Na visão ideonômica de Platão, busca-se uma verdade transcendente de natureza diferente da humana encarnada. Na visão de Aristóteles, o que gera os sentimentos do ser humano são suas ações e o modo como ele vive. Já no pensamento romântico, o sentimento e a sensibilidade já é em si lugar de experiência da ordem natural na qual o ser humano está inserido, ou seja, não há uma transcendência alheia ao ser humano ou de natureza outra, mas a própria natureza humana, por seu teor sensível, está ligada a um todo que é maior que ela, mas, do qual ela faz parte.⁸⁴ Há participação e envolvimento entre o interior humano e a transcendência.

Isto quer dizer que a participação do ser humano na natureza não é de ordem sobrenatural. O caminho para a harmonização com uma natureza de ordem maior ocorre através da realização da própria natureza. O resultado disso é uma valorização, sem igual, da individualidade. Valorização que traz a ideia de que cada indivíduo é capaz de criar seu próprio caminho sem ter que moldar sua vida a parâmetros externos ou seguir uma fórmula pré-determinada. E esse caminho só é possível pela noção da capacidade interior de se alcançar o conhecimento natural de ordem universal. Pois, agora, o indivíduo, em sua originalidade e através de suas criações, potencialidades e expressões, é capaz de conhecer plenamente essa natureza *una*. Isso quer dizer que dentro de cada ser humano há uma natureza original, com a qual ele deve entrar em harmonia para que alcance uma natureza maior.

As diferenças não são apenas variações sem importâncias dentro da mesma natureza básica; ou diferenças morais entre indivíduos bons e maus. Implicam, em

⁸³ TAYLOR, *As fontes do self*: a construção da identidade moderna, p. 472.

⁸⁴ TAYLOR, *As fontes do self*: a construção da identidade moderna, p. 477.

vez disso, que cada um de nós tem um caminho original que devemos percorrer; colocam para cada um de nós a obrigação de viver de acordo com nossa originalidade.⁸⁵

E tal caminho não é feito por meditações mentais e meios contemplativos, mas se dá na objetividade da vida, em forma de atos visíveis. O indivíduo expressa sua natureza interior na forma como vive a vida. A noção da importância do ato individual como participante de um sentido maior fica clara na compreensão romântica de arte. O que o ser humano cria não apenas reproduz ou imita uma realidade maior ou de outro plano, mas, ele mesmo também é participante da realidade que expressa. A criação cultural humana também tem participação no que é transcendente. Ela manifesta algo superior a ela ao mesmo tempo em que o dá uma moldura, o traz à existência. O ser humano tem parte na realidade que ele expressa em suas criações culturais, ao passo que essa criação está envolvida numa natureza maior, também a modificando. Isto põe o ser humano como alguém capaz de criatividade. Ele também cria sua natureza, também cria seu mundo. O conceito de arte do romantismo estava imersa nesse pensamento.

Em nossa civilização, moldada pelas concepções expressivistas, ela (a arte) passou a ocupar um lugar central em nossa vida espiritual, substituindo, em alguns aspectos, a religião. (...) A compreensão tradicional da arte era de uma mimese. A arte imita a realidade. (...) Mas segundo a nova forma de entendimento, a arte não é imitação, mas expressão, no sentido discutido aqui. Torna algo manifesto, ao mesmo tempo em que o realiza e o completa.⁸⁶

A era romântica traz um novo olhar sobre os sentimentos, as pulsões e as imaginações humanas. O que se passa dentro do ser humano não é para ser oprimido, controlado e instrumentalizado pela razão, mas o sentimento, as sensações e os sentidos humanos também têm seu lugar no que o constitui como tal. Daí a importância dada ao que o ser humano cria, pois toda criação tem uma fonte interna, e essa fonte é a própria natureza humana, que por sua vez, está ligada ao *élan* de uma natureza universal, a qual ganha concretude quando trazida à realidade através do ato criacional humano. Por isso, a forte importância epocal

⁸⁵ TAYLOR, *As fontes do self*: a construção da identidade moderna, p. 481.

⁸⁶ TAYLOR, *As fontes do self*: a construção da identidade moderna, p. 483.

dada à poesia, vista como canal de manifestação cultural por onde os sentimentos transitam livres.

Paul Tillich denominou essa perspectiva romântica como a presença do “infinito no finito”. Como raiz desse princípio, o teólogo alemão remonta a Nicolau de Cusa, cardeal da Igreja Católica Romana nascido em 1401, o qual escreve sobre uma *coincidentia oppositorum* (consciência dos opostos), que significava

a coincidência do finito e do infinito. O infinito se faz presente em todas as coisas finitas. O infinito é o poder da unidade criadora do universo inteiro. Do mesmo modo, o finito está no infinito, potencialmente. O divino desenvolve-se no mundo; mas o mundo se envolve em Deus. O finito está no infinito, potencialmente. O infinito está no finito enquanto ato. Um está no outro.⁸⁷

Muitos pensadores, inclusive Tillich, têm em Nicolau de Cusa um dos inícios da filosofia moderna, pela metafísica presente em seu pensamento, e que ressurgirá com o movimento romântico. “Este princípio da relação entre o finito e o infinito é o primeiro princípio do romantismo e desse princípio depende todo o resto. Sem esse princípio não se pode entender (...) o romantismo”⁸⁸.

Contudo, é necessário dizer que, no romantismo, a atuação do infinito no finito é horizontalizado. Já não é mais a presença do divino do céu exercendo seu poder pontualmente aqui ou ali, mas é a irradiação de uma natureza maior, na vida e natureza humana. Todo dualismo entre a racionalidade e os impulsos naturais, desenvolvido pelo Iluminismo, é combatido pelo Romantismo. O infinito, muitas vezes confundido com a ampla ordem natural, sai do lugar que lhe era atribuída na era clássica, separado e alheio à finitude e a toda racionalidade empírica e materialista, para invadir e transcender toda a realidade e se fazer presente na natureza interior, na história e em toda criação humana. Daí o porquê de um valor transcendental cada vez maior atribuído à cultura. Sobretudo, sob influência de Fichte (1762-1814), a cultura é vista como criatividade humana, e, esta, é infinita na linha horizontal.

Todo esse desenvolvimento levou o papel do ser humano a um novo nível. Este, agora, não era submisso a um infinito distante, representado na figura de

⁸⁷ TILLICH, *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*, p, 101.

⁸⁸ TILLICH, *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*, p, 102.

Deus, mas era sujeito participante de um infinito, do qual participava através de suas expressões emocionais, estéticas e, sobretudo artísticas. Influenciando e sendo influenciado.

A filosofia romântica, dessa maneira, substituía a religião pela intuição estética. Sempre que alguém disser que arte é religião, estamos na esfera da tradição romântica. Segundo Shelling, no seu período estético, arte é o grande milagre, o único milagre da história. Este milagre teve que aparecer no mundo para nos convencer da presença do supremo. (...) A intuição estética enquanto intuição participante leva a arte a sério achando que ela é revelatória.⁸⁹

O Romantismo, apesar de se opor fortemente ao racionalismo empírico iluminista, não apresenta, de forma alguma, uma volta ao conceito clássico de religião, onde as instituições religiosas são autoridades incontestáveis e representantes inquestionáveis do divino. O movimento romântico é avesso a essa forma religiosa, mas, sem dúvida pode-se dizer que é um movimento de “retorno” ao “encantamento”, à beleza e à imaginação. Talvez, por isso, o romantismo tenha sido inspiração para muitas formulações teológicas da modernidade dos séculos XIX e XX que, visando uma renovação teológica e eclesial, e, em reação à grande onda de ateísmo, enxergaram no pensamento romântico uma possível brecha através da qual se poderia falar do mistério divino. Mas, para que fosse possível uma apropriação teológica das formulações românticas, era imprescindível voltar-se para a sistematização filosófica do Idealismo alemão.

2.2.3

O ser humano espiritual e pós espiritual

Correndo “por fora” das tradições racionalistas e românticas, mas ao mesmo tempo dialogando com, recebendo de e contribuindo para com ambas, estavam as construções filosóficas alemãs (na época, prussianas) do fim do século XVIII e início do século XIX que formaram o chamado Idealismo alemão. Nele, a nível antropológico, estava presente a tentativa de uma estruturação ontológica. Com tantas correntes filosóficas surgindo e tantas mudanças sociais acontecendo, era necessário um trabalho de sistematização filosófica que pudesse formar uma base

⁸⁹ TILLICH, *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*, p. 106.

conceitual a partir da qual pudessem se levantar novos pensamentos. O Idealismo alemão se constrói em meio a muitas linhas filosóficas e questões levantadas. Enquanto recebia importantes fundamentações teóricas elaboradas por Kant em suas *críticas*, também tinha de levar em consideração as reivindicações do romantismo quanto à presença e a valorização do sentimento humano. Pelo viés histórico, participava de uma necessidade geral europeia: uma nova visão metafísica, após todo alvoroço da Revolução Francesa.⁹⁰ Ou seja, a respeito da pergunta pelo que era o ser humano, turbilhoavam possibilidades e se multiplicavam as tentativas de respostas, o que tornava ainda mais complexa a pergunta. Identifica-se no Idealismo alemão, dentre outras construções, a tentativa, bem sucedida, de estruturar todas as linhas filosóficas que se esforçavam por resolver esse problema metafísico tão acentuado de uma época tão movimentada.

Mesmo não sendo possível determinar exatamente com quem começa o Idealismo alemão, é possível apontar seus principais expoentes. Vaz adverte e aponta: “Segundo um esquema contestado por alguns, mas geralmente adotado, o Idealismo alemão inaugura-se com a obra de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), avança em novas direções com a obra de Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1844) e atinge finalmente seu ápice e seu termo com a obra de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)”⁹¹. É sobre este último que repousa a reputação de grande sistematizador da metafísica moderna, capaz de trazer, em sua estruturação conceitual, elementos da filosofia clássica sem ignorar toda a contribuição inquietante da filosofia moderna de então.

Hegel traz em sua sistematização metafísica o ferramental conceitual para uma tentativa de entendimento do que seja o ser humano. No fundamento de sua concepção humana, Hegel entende o ser humano como alguém que sempre está em articulação dialética com a *natureza*, com o Espírito individual ou *subjetivo*, com o Espírito histórico ou *objetivo* e, por fim, com o Espírito *Absoluto*.⁹²

Nessa articulação dialética, entrelaçam-se as influências do racionalismo de um lado, da herança clássica e da herança cristã do outro lado. Desta sorte, a concepção hegeliana do homem integra os traços fundamentais que definiram o

⁹⁰ VAZ, *Antropologia filosófica I*, p. 117.

⁹¹ VAZ, *Antropologia filosófica I*, p. 117.

⁹² VAZ, *Antropologia filosófica I*, pp. 117-118.

homem clássico, o homem cristão e o homem moderno ao tempo em que a modernidade inaugurada na Renascença cumpre o seu primeiro ciclo.⁹³

O ser humano, como *Espírito*, se vê no meio dessas articulações, que se dão na sua relação com os diversos âmbitos da realidade. Vaz, na intenção de estruturar o pensamento hegeliano, separa esses âmbitos em “níveis” que, mesmo que não signifique uma hierarquia de graus de importância, nos ajuda a entender a concepção de Hegel sobre o ser humano. Concepção que tem sempre como pressuposto a constante relação entre o ser humano e a realidade, a qual constrói e pela qual ele é construído. Ou seja, a base do pensamento hegeliano é o pressuposto dialético.⁹⁴

O primeiro nível é a relação do ser humano com o *mundo natural*. Essa relação se dá através da oposição dialética entre o mundo *natural*, em sua *imediatez*, e o mundo humano propriamente, em sua *mediação* ou *suprassunção* da natureza em Espírito, seja através de seu Espírito subjetivo (interioridade, teoria) ou Espírito objetivo (criação, história). Ou seja, esse primeiro nível é o contato do ser humano, em sua individualidade, com o mundo no qual ele vive, contato este que gerará consequências em seu Espírito, seja de forma *subjetiva* ou *objetiva*. Nessa relação, *ser humano-natureza* ocorre a passagem do mundo natural para o mundo humano.

O segundo nível é constituído pela relação entre o ser humano e a *cultura*. Somente pela participação na manifestação do Espírito, o indivíduo é considerado indivíduo humano. Pois através dela o ser humano constrói a história, e, nela ocorre “o processo de formação do indivíduo para o universal”⁹⁵. É na relação do ser humano com suas criações, que se dão na esfera do Espírito objetivo, que é possível chegar a um saber universal, que, por sua vez, conduz a um Saber Absoluto. Segundo Hegel, esse nível é finalmente alcançado pela consciência filosófica moderna.

O terceiro nível é constituído pela relação do ser humano com a *história*. A consciência histórica, ou seja, uma leitura histórica fatural-progressiva, e o papel do ser humano na construção dela são visões especialmente modernas. Essa

⁹³ VAZ, *Antropologia filosófica I*, p. 118.

⁹⁴ VAZ, *Antropologia filosófica I*, p. 118-120.

⁹⁵ VAZ, *Antropologia filosófica I*, p. 118.

relação está ligada à relação anterior, com a *cultura*, pois o ser humano não é mais expectador de uma história que é comandada pela ação dos deuses, mas é, agora, protagonista ativo e construtor de sua própria história, e, logo, da história humana geral. Hegel vê, na história, a evidência da *liberdade* humana. E, mais do que isso, vê a presença ativa humana numa história que não ocorre somente no tempo *físico*, mas, também no tempo *dialético*. Tempo este que articula e dá cadência à história. Segundo Hegel, a história não é estática, mas dialética. Ela constrói e é construída. O tempo *dialético* é o responsável por tal dinâmica que age em, e através de todo fato histórico. Através dele, é possível manifesta-se a própria vida do Absoluto. Ou seja, a participação humana na história não tem valor apenas *físico*, mas, também, ontológico. “Hegel assinala assim o estágio final da passagem, continuada ao longo da filosofia moderna, que conduz do cosmocentrismo da ontologia clássica ao historicocentrismo da ontologia moderna”⁹⁶ Em Hegel se constrói uma nova ontologia, não mais de uma sobreposição do sobrenatural sobre o natural, mas uma ontologia que se constrói no mundo e através dele, ou seja, uma ontologia histórica.

O quarto e último nível se dá na relação do ser humano com o *Absoluto*, a mais profunda. Para Hegel, os lugares dialéticos do Espírito Absoluto são a Arte, a Religião e a Filosofia. O Espírito se manifesta como absoluto através de sua *intuição* (Arte), de sua *representação* (Religião) e de seu *conceito* (Filosofia). O ser humano, então, se mostra, em seu significado mais profundo, “como momento, *subjetivo* e *objetivo*, da dialética do Espírito que, por sua vez, suprassume o indivíduo e a história na esfera do *Absoluto*”⁹⁷. O ser humano é lugar de manifestação do Absoluto.

Foi nesse último nível, na relação do ser humano com o Absoluto, que ocorreu a grande divisão entre os pós-hegelianos, que se dividiram entre os “hegelianos de direita” e os “hegelianos de esquerda”. Enquanto os hegelianos de direita tentavam justificar a possibilidade de se manter um discurso teológico a partir das construções de Hegel, os hegelianos de esquerda, mesmo sob influência do próprio Hegel, se voltam contra ele, combatendo o caráter considerado *teológico* de sua sistema. A esquerda hegeliana alcançou papel de grande

⁹⁶ VAZ, *Antropologia filosófica I*, p. 119.

⁹⁷ VAZ, *Antropologia filosófica I*, p. 120.

eminência na filosofia ocidental, sobretudo por seus ataques à religião. Dos hegelianos de esquerda, se destacam Ludwig Feuerbach (1804-1872) e Karl Marx (1818-1883). Sendo o viés antropológico de Feuerbach mais importante para o presente trabalho.

Em Feuerbach, encontra-se a grande mudança moderna no que tange a figura humana. No pensamento feuerbachiano, o ser humano já não é mais somente protagonista no encontro com a realidade e na construção da história, mas também assume papel de criador da imagem divina. De acordo com Tillich, Feuerbach realiza uma inversão no pensamento de Hegel. Para Hegel, Deus reconhecia a si mesmo somente no ser humano, por seus atributos *subjetivos* e *objetivos*. Logo, só pode haver conhecimento de algum Deus se for através do conhecimento humano dele. É nesse ponto que Feuerbach inverte o pensamento hegeliano. Ele o faz ao dizer que “Deus não era nada mais do que projeção da consciência humana da própria finitude.”⁹⁸ Ou seja, o ser humano, por estar preso à sua condição finita projeta seus anseios em forma de infinitude. “Segundo Hegel, Deus se mostra a si mesmo no homem; segundo Feuerbach, o homem cria Deus em si mesmo”⁹⁹. Esse é o xeque mate antropocêntrico. Não basta ter o ser humano como lugar exclusivo no tratamento da questão de Deus, mas se deve atribuir-lhe, também, a autoria da própria ideia de Deus.

Em Feuerbach ocorre uma radical antropocentrização, de forma a concentrar no ser humano até mesmo a fonte do conteúdo religioso. No pensamento antropológico feuerbachiano, está o nível materialista do *giro antropológico*. Contudo não se iguala ao materialismo gerado a partir de Descartes, em um nível de exploração e instrumentalização da natureza. “Esta antropologia materialista revaloriza o encontro interpessoal (...) e as dimensões sexuais e políticas que levam à realização do homem. Colocam-se assim as bases para escapar do solipsismo cartesiano e a razão monológica.”¹⁰⁰ Essa antropologia relacional de Feuerbach abre o caminho para o giro intersubjetivo da filosofia que ocorrerá no século XX.

Todavia, o grande destaque do pensamento feuerbachiano é mesmo o seu impacto sobre a religião e a teologia. Para o filósofo, a teologia deve ser

⁹⁸ TILlich, **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**, p. 155.

⁹⁹ TILlich, **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**, p. 155.

¹⁰⁰ ESTRADA, **Deus nas tradições filosóficas: da morte de Deus à crise do sujeito**, p.153.

dissolvida em antropologia. Todo dizer sobre Deus é um dizer sobre o ser humano. “Não é o homem que é a imagem e semelhança de Deus, afirmação fundamental do teísmo cristão, mas Deus é a imagem do homem que se projeta em uma entelequia.”¹⁰¹ É possível dizer, então, que mesmo as manifestações, consideradas na filosofia hegeliana como manifestações do Absoluto, para Feuerbach, são projeções *objetivas* do Espírito *subjetivo*. Não há Ser absoluto algum. O que há, de fato, é um Deus inventado pelo próprio humano. Como bem descreveu Vaz:

Na verdade, a antropologia feuerbachiana será uma ‘desmitologização’ da teologia, operada através da *reversão* sobre o próprio homem da *projeção* imaginária da qual resultam a ideia de Deus e todas as representações da dogmática cristã. O antropocentrismo de Feuerbach será, pois, um *antropoteísmo*: o homem é o único deus para o homem e os atributos de Deus que comparecem no discurso teológico cristão deverão, finalmente, constituir a estrutura e a sequência do discurso antropológico.¹⁰²

Sem dúvidas, o pensamento feuerbachiano representa um dos primeiros (se não for o primeiro) grandes impulsos para o grande ateísmo que se apresentará a partir de meados do século XIX. Mesmo o ateísmo marxista, ainda que tenha se apresentado de outra forma, se inspira na visão antropológica de Feuerbach. O que em Feuerbach se apresenta como materialismo idealista, em Marx se apresentará como materialismo histórico. Marx toma para si a visão antropológica de Feuerbach e se concentra nas estruturas coletivas humanas. É na sociedade que o ser humano constrói sua história, e este deve lutar para que sua plenitude seja realizada nela. A religião é subterfúgio de quem está, alienadamente, sendo explorado por uma estrutura social injusta. Logo, o fim da *projeção* se dará quando o ser humano tomar consciência de sua alienação e lutar para o fim dela, quando não mais precisará da religião.

O radicalismo antropológico de Feuerbach formará a base das posteriores construções ateias de Nietzsche, pelo viés filosófico, e de Freud, pelo viés psicológico. Por outro lado, paradoxalmente, também acaba por influenciar certo modo de fazer teologia. Todo o progresso do protagonismo da figura humana na

¹⁰¹ ESTRADA, **Deus nas tradições filosóficas**: da morte de Deus à crise do sujeito, p.154.

¹⁰² VAZ, **Antropologia filosófica I**, p. 126.

modernidade, esse *giro antropológico* moderno que vem desde a Renascença e desemboca no radicalismo antropológico feuerbachiano, também alcançou algumas elaborações teológicas, sobretudo no início do século XX. Por isso também é possível se falar em um *giro antropológico* na teologia.

A teologia é ciência feita *no mundo*, portanto, qualquer mudança no todo onde o ser humano vive e do qual participa, naturalmente, gera mudanças no saber teológico. Toda revolução antropológica moderna, em parte, aqui mostrada, incorreu num novo papel ativo e criativo do ser humano na sociedade, na ciência, na filosofia, e nas ciências humanas em geral. Por isso não é de se estranhar que, também a teologia, se abrisse para essa nova perspectiva. Não poderia ser diferente. Já não havia lugar para todo “exagero transcendental” da teologia do medievo. Por isso, o sujeito, alvo e elaborador da construção teológica, deixou de ser apenas receptáculo das verdades divinas e passou a perceber seu lugar e sua participação no pensar sobre a questão de Deus.

2.3

O giro antropológico na teologia

Diante do maior desafio já enfrentado em sua história no Ocidente, o cristianismo tinha duas opções: ou se fechava em torno de suas verdades teológicas tradicionais, ignorando e demonizando tudo que era moderno, ou se abria para o novo mundo que surgia, no centro do qual estava um ser humano cada vez mais autônomo e poderoso. As reações teológicas foram diversas, variando em diferentes épocas, tradições e posturas individuais. No encurralamento moderno no qual a teologia se vê tendo que optar entre a centralidade da figura humana e a centralidade da figura divina, houve uma reação da teologia que encontrou saída pelo, até então, mais improvável caminho teológico: o próprio ser humano. O *giro antropológico* que tomou o Ocidente cristão moderno alcançou, também, a teologia, sendo teoricamente estruturado pela teologia transcendental do filósofo e teólogo alemão Karl Rahner.

Contudo, tal caminho, a princípio parece contraditório. Seria compatível a centralização do ser humano no saber teológico? Isso não afetaria o papel central de Deus, na teologia? Como princípios de um mundo *antropocêntrico* estariam de

acordo com um saber que, *per si*, é *teocêntrico*? Como fica a ideia de Deus em uma teologia de cunho antropológico?

2.3.1

A teologia antropológica como tentativa de resposta à modernidade

Já no fim do século XIX, era grande o otimismo antropológico. O ser humano estava ciente de sua autossuficiência, de seu poder de criação, de seu controle da natureza, de sua capacidade científica. Deus já não era mais necessário. A figura humana se tornou a figura central. Tudo isso compõe uma radical mudança epistemológica, pois a partir do momento que se troca o paradigma fundamentador da realidade, doador de sentido e impulsionador de atitudes, toda realidade ganha novo sentido e tudo que é construído sobre tal novo paradigma, se erige de maneira diferente. Toda estrutura monoteísta que o cristianismo ocidental havia construído estava a ruir, enquanto, no lugar dela, se erguia a figura racional, autônoma, livre e bela do ser humano. De acordo com Mondin, o Ocidente estava diante de sua segunda grande transformação em relação à sua maneira de enxergar a realidade. A primeira havia sido a passagem da visão cósmica grega (cosmocêntrica) para uma visão que dava centralidade ao Deus cristão (teocêntrica).

A segunda grande mudança ocorreu na época moderna em consequência da secularização e do ateísmo: repentinamente Deus desaparece da cena e cede lugar ao homem. Torna-se até o único ator, o legislador, o intérprete universal. Costumamos chamar a primeira transformação de teocêntrica, a segunda de antropocêntrica ou antropológica.¹⁰³

Obviamente que a figura divina estava longe de sair totalmente de cena, Deus continuava a ser central nos recônditos mais humildes e nos locais onde as questões modernas ocidentais ainda não haviam chegado com tanta força. Afinal, na maioria dos casos, é necessário certo tempo para que mudanças dadas nos âmbitos intelectuais cheguem até o cotidiano de toda sociedade. Contudo, como em todo processo dado na modernidade, a tendência era de uma expansão

¹⁰³ B. MONDIN. **Antropologia teológica**: histórias, problemas, perspectivas. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 29.

antropocêntrica cada vez mais veloz e radical. De uma forma ou de outra, é inegável que a modernidade transformou o Ocidente em um bloco formado por sociedades que se articulavam, cada vez mais, pelo paradigma antropológico.

As reações religiosas e teológicas ao antropocentrismo foram diversas. A tradição católica, de modo geral, se fechou em seus dogmas e tradições, em uma luta contra o modernismo e as ideias derivadas dele. Só se abrindo à modernidade, de modo expressivo, já no início do século XX com a “Nouvelle Théologie”. As tradições protestantes, talvez por já terem nascido e crescido em ambientes de liberdades e rupturas, encontravam-se diretamente imersas no processo moderno e, conseqüentemente, antropocêntrico. Nomes como Friedrich Schleiermacher e Soren Kierkgaard, que, já na primeira metade do século XIX tentaram conciliar o pensamento religioso à centralidade da figura humana moderna, mostram isso. Contudo, mesmo dentre as tradições protestantes, a receptividade da centralidade humana na teologia acabou por se dar de forma mais intensa em alguns pensamentos e menos intensa em outros.

O fato é que no fim do século XIX, início do Século XX, o *giro antropológico* moderno já era realidade e se apresentava como um desafio a todo pensamento cristão, requerendo dele a atitude de rejeitá-lo ou considerá-lo. Rejeitá-lo significaria tentar ignorar algo impossível de ser ignorado, já que os questionamentos das verdades religiosas eram crescentes, num mundo no qual, cada vez mais, a validade de alguma ideia era medida de acordo com sua capacidade de incidência direta na vida terrena das pessoas. Essa exigência fazia com que as explicações exageradamente extramundanas do cristianismo fizessem cada vez menos sentido para o indivíduo moderno. Considerar o novo cenário antropocêntrico, ao fazer teologia, poderia ser uma armadilha tentadora que culminaria numa banalização do conteúdo religioso, na divinização do ser humano e na negação da centralidade da figura divina na teologia. Mas, em contrapartida, o novo cenário antropocêntrico poderia ser encarado, como foi por alguns, como uma forma de atualização do conteúdo religioso e um *novo caminho* através do qual se poderia pensar a afirmação do divino. Como afirma, Salles:

A aproximação entre antropologia e teologia pode ser entendida, em parte, como a tentativa de fugir de uma espécie de defasagem congênita que ameaçava vários teólogos que produziam discursos póstumos diante da complexidade do mundo

moderno, secularizado, dessacralizado. E esta aproximação igualmente pode ser compreendida como crítica àqueles que insistiam em fazer teologia desde uma perspectiva cosmocêntrica, uma vez que tal postura fazia da mensagem cristã algo inaudível para o ser humano moderno.¹⁰⁴

Com isso, grandes pensadores aderiram à consideração do conteúdo antropológico para a construção de suas teologias, a fim de evitar que o saber teológico fosse desconsiderado por não fazer mais sentido para sua contemporaneidade. Como já foi dito, a aceitação da influência da centralidade humana no conteúdo teológico se deu em tempos diferentes, como também de formas e intensidades variadas, de acordo com o tempo e o pensamento dos autores, e, mais tarde, das autoras, que se propuseram a essa missão. Cada um deles e delas teve suas razões para considerar a centralidade humana na teologia. Contudo, “a razão fundamental invocada por todos os autores é uma só: a impossibilidade de tornar inteligível e estimável a mensagem cristã se esta não é colocada em sintonia com as graves questões que atingem diretamente o homem na sua existência atual.”¹⁰⁵

Contudo, aceitar a centralidade do ser humano no processo teológico não é tão simples, pelo contrário, a primeira vista, chega a ser contraditório. Pois, em se tratando de pesquisa na área das ciências humanas, é natural que o ponto de partida seja o próprio ser humano. Afinal de contas, as próprias disciplinas das ciências humanas (antropologia, sociologia, ciências políticas, psicologia...) têm sua origem nessa caminhada moderna que tem levado o ser humano às diversas descobertas de si mesmo, como também à consciência da necessidade de entender e, constantemente, repensar suas criações e seu modo de viver no mundo. Todavia, o mesmo não se pode dizer sobre a teologia, que, tradicionalmente, é tida como estudo que, ao contrário das ciências humanas, parte das verdades divinas em direção à realidade humana. Neste tradicional movimento teológico (Deus - ser humano) está o maior desafio das teologias que visam considerar o *giro antropológico* moderno. Estas necessitam percorrer um caminho contrário à construção teológica tradicional. Pois partirão da centralidade da experiência humana para, nela, falar do divino. Mas, deve fazer tudo isso sem que sobreponha

¹⁰⁴ W. SALLES. **Antropologia, lugar de toda teologia**, In: E. HIGUET, (org.). **Teologia e modernidade**. São Paulo Fonte Editorial, 2005. pp. 137-165. Aqui, p. 144.

¹⁰⁵ MONDIN, **Antropologia teológica: histórias, problemas, perspectivas**, p. 33.

a figura humana à figura de Deus. Por esta razão, a aproximação da antropologia com a teologia resulta em difícil tarefa. O que levou Mondin a afirmar:

A última disciplina envolvida na transformação antropológica foi a teologia. Enquanto que no passado foi sempre sustentado que, ao menos nesse estudo, o ponto de partida devesse ser Deus, sua Palavra e as afirmações do Padres e dos Concílios, recentemente numerosos teólogos têm começado a afirmar que a estrutura formal da pesquisa teológica não pode ser diferente da das outras ciências; logo, mesmo em teologia é necessário partir do homem.¹⁰⁶

O maior incentivador explícito do envolvimento da teologia com a antropologia foi o teólogo jesuíta Karl Rahner (1904-1984). O padre de origem germânica trouxe em sua teologia a consciência da necessidade de uma nova construção teológica frente ao novo panorama moderno, visando a rejeição de um anacronismo teológico. Rahner comungava dos ideais da Nouvelle Théologie, movimento teológico que buscava trazer para dentro do catolicismo questões modernas, e que era “sustentado por uma dupla preocupação: o retorno às fontes e a abertura ao mundo moderno”¹⁰⁷. É dentro dessa linha teológica moderna, que Rahner é posicionado como o teólogo responsável pelo *giro antropológico* na teologia católica, ou seja, pela aproximação entre a antropologia e a teologia. Conforme afirma Salles:

Karl Rahner que foi um dos grandes responsáveis pelo giro antropológico que se deu no modo de fazer teologia no contexto católico. Na linha do pensamento moderno, no qual a subjetividade humana ganha lugar de destaque, Rahner procura fazer do humano um lugar teológico, da antropologia uma antropologia teológica, para refletir sobre a crise de fé que se abateu sobre o mundo moderno.¹⁰⁸

Apesar de toda seriedade com a qual são tratados os avanços antropológicos modernos na teologia rahneriana, Rahner não os segue a ponto de trilhar integralmente o caminho feuerbachiano em cujo fim está o ser humano mesmo. Ao invés de um método antropológico no qual o ser humano é o início, o meio e o fim de toda intencionalidade, o teólogo jesuíta enxerga na antropologia um lugar

¹⁰⁶ MONDIN, **Antropologia teológica**: histórias, problemas, perspectivas, pp. 32-33.

¹⁰⁷ AUBERT citado por R. GIBELLINI. **A teologia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998, p. 173.

¹⁰⁸ SALLES, **Antropologia, lugar de toda teologia**, In: HIGUET, (org.). **Teologia e modernidade**, pp. 137-138.

no qual pode transitar, também, o pensar teológico. O ser humano não é um circuito fechado, mas, sim um *ser transcendental* que tem em sua constituição mesma a abertura para um Mistério Absoluto, ao qual chamamos Deus. Daí o porquê do método teológico de Rahner se chamar *método transcendental*. Pois tem, em sua estrutura, o ser humano como ser capacitado de um “ir além de si mesmo”. Um ser dotado de uma abertura transcendental.

Por outro lado, Rahner também enxerga, na própria realidade da Revelação, a presença e a importância do papel do ser humano. Pois a Revelação refere-se à essência do ser humano mesmo. O ser humano só é capacitado para receber a revelação divina porque o próprio “Deus, no ato da criação, colocou na criatura as condições de possibilidade (abertura transcendental) para que esta possa acolher o dom da autocomunicação do Criador, como ouvinte da Palavra de Deus na história.”¹⁰⁹ Por isso é possível afirmar a inter-relação entre a pessoa humana e a divina. Ao passo que o primeiro é lugar aberto de relação com o Transcendente, o segundo, ao se revelar, através de sua livre iniciativa, dá destaque ao primeiro, dentro do processo da Revelação. Ao descrever o papel do ser humano na Revelação, na forma entendida por Rahner, Mondin afirma: “a colocação antropológica é uma exigência da Revelação, pois esta, no seu momento culminante, outra coisa não é senão a alienação de Deus sob forma humana”¹¹⁰.

O pensamento de Rahner, através de seu método transcendental, é o fio condutor do processo de antropologização do pensamento teológico. A centralidade de Rahner no processo do *giro antropológico* é tanta que a forma rahneriana de conduzir seu método teológico se confunde com a própria explicação do processo do *giro*. Por isso a constante referência a Rahner, tanto na explicação dos fundamentos quanto na tentativa de pontuar algumas atitudes básicas para que uma teologia possa ser considerada de cunho antropológico, tentativa que faremos a seguir.

¹⁰⁹ SALLES, *Antropologia, lugar de toda teologia*, In: HIGUET, (org.). *Teologia e modernidade*, pp. 148.

¹¹⁰ MONDIN, *Antropologia teológica: histórias, problemas, perspectivas*, p. 34.

2.3.2

Atitudes básicas da teologia antropológica

De modo geral, as teologias de viés antropológico têm como missão primeira afirmar: Deus não é alheio à vida humana, pelo contrário, ele está fundamentalmente nela, intimamente ligado aos acontecimentos intramundanos e à própria estrutura espiritual do ser humano. Essa ideia está explícita na afirmação de Queiruga, ao dizer: “Não é verdade que ‘Deus esteja lá no céu e tu na terra’. Ao contrário, Deus está sempre aqui entre nós: no homem e na mulher, na terra, na história.”¹¹¹ Aproximações entre Deus e a realidade humana, como já foi dito aqui, não é novidade. Mas, diante do caráter peculiarmente profundo do antropocentrismo moderno, a participação da figura humana na teologia ganha, também, novos contornos. Como afirma, Bingemer:

O paradigma antropocêntrico permitirá a todas as áreas do conhecimento e, muito especialmente, à reflexão sobre a fé, que é a teologia, realizar um verdadeiro giro copernicano, partindo do ser humano (de sua realidade, contexto e condição) a fim de falar de modo inteligível sobre a transcendência, a religião e os Mistérios divinos ao mundo moderno e a pessoas moldadas e configuradas pelo crivo da modernidade e da secularização.¹¹²

Ou seja, a partir do momento em que a teologia encara o desafio de considerar a centralidade da figura humana, ela tem de lançar mão de instrumentais categóricos da área antropológica para que se possa fazer entender. O falar de Deus a partir de sua onisciência, onipresença e onipotência, não condizia com o estágio avançado das construções filosófico-antropológicas modernas. Então, para se formar um estrutural filosófico-teológico básico, era necessário considerar toda reviravolta em torno da figura humana, iniciada em Descartes e desenvolvida pelas sistematizações de Kant e Hegel. Somente a partir desses pressupostos, era possível pensar uma nova “ligação” entre Deus e o sujeito moderno.

Sendo assim, seguindo a uma orientação que já vinha forte desde Descartes, a teologia de caráter antropológico tem, como primeira grande atitude, que

¹¹¹ QUEIRUGA, **Fim do cristianismo pré-moderno**: desafios para um novo horizonte, p. 16.

¹¹² BINGEMER, **O mistério e o mundo**: paixão por Deus em tempos de descrença, p. 114.

considerar a participação direta do sujeito no processo de conhecimento de seu objeto. Fazendo alusão à conferência-manifesto que Rahner proferiu em Chicago, na qual o teólogo germânico defende abertamente a antropologização da teologia, Salles descreve como essa primeira atitude se desenvolve teologicamente, ao dizer que:

na elaboração do conhecimento teológico, qualquer questão sobre o objeto recai necessariamente sobre o sujeito conhecedor, pois aquele que pergunta está implicado no próprio ato de perguntar. Em suas reflexões teológicas, o teólogo pergunta sobre o fundamento último, original e absoluto de toda a realidade, o qual na fé nomeamos Deus, Aquele que não é objeto ao lado dos outros objetos na experiência *posteriori* humana e que é tido como ‘correspondência absoluta à transcendentalidade humana’.¹¹³

Dentro de tal consideração teológica, não há oposição entre o ser humano e suas experiências, e a possibilidade do conhecimento sobre Deus. Muito pelo contrário, esse caminho teológico considera tanto a interioridade quanto as condições existenciais do sujeito como local possível da ação e revelação do divino.

O estreitamento teológico entre o sujeito e objeto traz, conseqüentemente, para a teologia, a necessidade de um aprofundamento no conhecimento sobre esse sujeito. E esta é a segunda grande atitude de uma teologia antropológica. Afinal, se a teologia se propunha a ter o ser humano como lugar essencial da revelação divina, deveria levar a sério todo estudo antropológico já elaborado até então. Como já foi dito aqui, tal aprofundamento antropológico já havia sido proposto e desenvolvido pela filosofia kantiana, que tinha como grande pergunta filosófica: “Que é o homem? (*Was ist der Mensch?*)”. A filosofia antropológica de Kant, que discorreu de forma profunda sobre o ser humano em suas dimensões racional, moral e religiosa, foi de grande influência para os desenvolvimentos do *giro antropológico* na teologia. É com o auxílio da filosofia transcendental de Kant que, mais tarde, Karl Rahner elaborará sua teologia transcendental, dando um caráter vertical ao pensamento kantiano.

¹¹³ SALLES, **Antropologia, lugar de toda teologia**, In: HIGUET, (org.). **Teologia e modernidade**, pp. 147-148.

Teologicamente, se aprofundar no conhecimento do ser humano era considerar os avanços filosóficos acerca da figura humana, elaborados pela modernidade, e, mais do que isso, deixar que os conteúdos dogmáticos da fé fossem questionados e re-significados por eles. Como disse o próprio Rahner:

a teologia dogmática deve tornar-se uma antropologia teológica e (...) este antropocentrismo é necessário e fecundo. Não devemos considerar o problema do homem nem a resposta a este problema como área diferente, material e localmente, dos outros domínios de expressão teológica, pois abrange toda a teologia dogmática.¹¹⁴

Naturalmente, todas as novas aferições das ciências humanas são feitas a partir da experiência vivencial do ser humano, estão voltadas ao encontro do ser humano com a realidade. O que, inevitavelmente, leva a teologia de cunho antropológico a considerar, não somente a experiência humana em sua percepção de si, mas toda essa carga de informações que brota da experiência humana com o que lhe é externo. Contudo, essas informações chegam para auxiliar a teologia em sua missão de pensar a fé. A teologia recebe essas informações vivenciais a fim de que elas ajam sobre os conteúdos teológicos. De outra feita, deixaria de ser teologia para ser outra ciência da área humana. Isto significa que as teologias aderentes ao *giro antropológico* são naturalmente levadas a considerar a experiência humana com a realidade, porém, de forma a fazê-la permear todas as áreas da teologia. Ou seja, trata-se, não de uma mudança de objeto, mas, de uma mudança de paradigma, de uma mudança no ponto de partida na construção do conteúdo de cada disciplina teológica. A teologia antropológica não permite uma renovação apenas no campo de uma antropologia teológica, mas, também, na escatologia, na revelação, na cristologia, na pneumatologia, na sacramentologia, na eclesiologia, nas teologias bíblicas e em tudo mais que estiver na abrangência do saber teológico. Tudo será tocado pela antropologização teológica. Esta revisitação de todo conteúdo teológico a partir dos novos saberes que surgem da experiência vivencial do ser humano compõe uma terceira atitude imprescindível para que a teologia dialogue com a modernidade sem deixar de ser teologia.

¹¹⁴ RAHNER citado por SALLES, **Antropologia, lugar de toda teologia**, In: HIGUET, (org.). **Teologia e modernidade**, p. 143.

Obviamente, as atitudes básicas citadas aqui não resumem o que é uma teologia de cunho antropológico. Mas, é uma pequena base sobre a qual muitas teologias modernas se ergueram. A intenção desse conjunto de atitudes pode ser bem vista nas palavras de Salle, quando ele diz:

Assim, esta maneira de proceder na reflexão teológica, a qual chamamos de giro antropológico, constitui-se no esforço de possibilitar ao ser humano moderno, a partir de sua própria experiência, uma via transcendental que o conduza ao mistério absoluto de Deus, não mais como uma mitologia distante, mas como mistério bem próximo da existência humana, na qual o ser humano pode reconhecer a proximidade do Deus que ama perdoa.¹¹⁵

A incorporação do *giro antropológico* à teologia gerou diversas manifestações teológicas. Ao que parece, todas seguem, basicamente, a mesma estrutura que, aqui, acabou de ser apresentada: 1- A afirmação da participação do sujeito no processo de conhecimento de Deus; 2- A consideração e aprofundamento de todo saber sobre o ser humano adquirido na modernidade (ciências humanas); 3- A releitura de toda a teologia a partir da experiência humana com a realidade. Dentre as teologias de cunho antropológico, em algumas se encontra um caráter mais histórico-prático (teologia política, socialismo religioso, teologia da libertação), e, em outras, um caráter mais filosófico-teológico (teologia liberal, teologia da esperança, teologias baseadas em métodos existenciais). Dessa coragem de abertura à modernidade antropocêntrica, também surgiram, além de linhas teológicas, movimentos religiosos que trabalharam em prol de uma recepção da modernidade por parte da teologia mesma. Da tradição católica, essa tendência é vista na linha teológica da Nouvelle Théologie, enquanto que, na tradição protestante, a tendência moderna pode ser vista em diversos grupos, sendo possível destacar a Escola de Ritschl, de onde mais tarde surgirá a Teologia Liberal.

As consequências do *giro antropológico* na teologia são muito amplas. Não é possível citar e, muito menos, discorrer sobre todas as ideias, escolas, métodos e pensamentos gerados pela aceitação da centralidade humana na construção e no entendimento da realidade por parte da teologia. A partir desse *giro*, abre-se um

¹¹⁵ SALLES, **Antropologia, lugar de toda teologia**, In: HIGUET, (org.). **Teologia e modernidade**, p. 150.

grande leque de possibilidades de criações teológicas. Exigindo, então, que, aqui, no presente trabalho, seja feita a escolha metodológica de destacar as consequências diretas do *giro antropológico* sobre a questão de Deus, na teologia cristã. Nesta questão teológica básica, por motivos óbvios, se encontram mais claramente as tensões entre o ser humano, “centro” do *giro*, e Deus.

2.3.3

Deus através do *giro antropológico* na teologia

O campo religioso foi o que mais sentiu a força da irreversível centralização da figura humana no mundo moderno. Antes que o *giro antropológico* alcançasse finalmente os pilares teológicos, o que se tinha, e, de certa forma, ainda hoje se tem, era uma medição de força entre a vontade de se permanecer em um mundo teocêntrico, por parte das autoridades cristãs, e a transformação do mundo através de um proeminente antropocentrismo. Afinal de contas, não foi fácil para o cristianismo ter muitas de suas visões cósmicas questionadas, gerando insegurança e medo. A demonização dos filósofos antropocêntricos, feita à época, ainda pode ser encontrada nos pensamentos conservadores religiosos de hoje. A rivalidade *antropocentrismo x teocentrismo* ainda está bem viva.

Na teologia, houve divisão quanto ao considerar ou não as contribuições de um mundo moderno antropocêntrico. Para alguns teólogos e teólogas, o antropocentrismo moderno representava ameaça ao lugar central de Deus na teologia. Para outros, era impossível ignorar os desenvolvimentos modernos sem que, ao menos, se considerasse o que estes têm a dizer. Tais polaridades são, geralmente ocasionadas por períodos nos quais algo novo se apresenta, gerando resistência à novidade. Assim ocorreu no campo cultural e, sobretudo, religioso. “Por um lado, o entusiasmo da descoberta, reforçado geralmente pela sensação de termos sido ‘enganados’, preenche o horizonte mental e tende à negação de toda verdade no passado. Por outro, a consciência da tradição tende a ver uma ameaça em toda mudança e uma negação mortal em toda crítica.”¹¹⁶ Contudo, essa tensão é potencializada no âmbito religioso, que se constitui como âmbito de certezas

¹¹⁶ QUEIRUGA, *Fim do cristianismo pré-moderno: desafios para um novo horizonte*, p. 23.

que fundamentam a vida. Quando a tensão é maior, a cisão também tende a ser. Ao passo que a chance de uma conciliação se torna menor.

Desse modo, um setor importante da cultura interpretou que não existia outra possibilidade de assegurar as novas conquistas humanas, sobretudo pelo flanco de sua autonomia, senão pela negação da realidade da Transcendência. Esta, com efeito, aparecia como algo alienante, representada por atitudes que se opunham (algumas vezes, de fato; e outras ao menos na aparência) ao desenvolvimento humano e ao exercício da liberdade. Por outro lado, boa parte do mundo religioso – sobretudo o institucionalmente mais influente - não viu melhor maneira de defender a experiência da fé, senão mantendo-a prisioneira de modelos do passado, encerrando-se em uma atitude apologética, que resistia a admitir a legitimidade de um grande número de novas conquistas no processo da realização humana.¹¹⁷

O *giro antropológico* da teologia se apresenta, então, como tentativa de superação do dualismo *antropocentrismo x teocentrismo*, que se encontra na base de toda controvérsia moderna, e de todos os dualismos que derivam dele. Para lograr êxito nessa missão, há de se manter uma postura de abertura quanto ao *novo* que se apresenta. Como afirma Queiruga: “um mínimo de sentido histórico mostra que não existe outra possibilidade de sermos verdadeiramente críticos com o processo da Modernidade a não ser reconhecendo a realidade de seu desafio, procurando aproveitar suas possibilidades e evitar seus perigos.”¹¹⁸ Ou seja, não é que todas as novidades modernas têm de ser aceitas, como se não houvesse chance de estarem equivocadas. Contudo, não há como ignorá-las. O ímpeto e a profundidade com os quais se apresentou, e ainda se apresenta, a modernidade, exige, no mínimo, consideração crítica, para que, então, haja eventuais recusas e aceites.

O dualismo *antropocentrismo x teocentrismo* é a base de outras manifestações dualistas que se apresentam sob vários outros termos afeitos à teologia. Como: transcendência x imanência; Deus x ser humano; corporal x espiritual; terreno x celestial; cultura x religião; finito x infinito. É contra essas separações estanques que algumas construções teológicas vêm lutando de forma

¹¹⁷ QUEIRUGA, *Fim do cristianismo pré-moderno: desafios para um novo horizonte*, p. 24.

¹¹⁸ QUEIRUGA, *Fim do cristianismo pré-moderno: desafios para um novo horizonte*, p. 22.

forte, pelo menos, desde o início do século XX. Sendo seu maior esforço, o de repensar as questões acerca de Deus em um mundo antropocêntrico.

O método transcendental de Rahner forma uma base sólida de identificação entre o sujeito e o objeto teológico, ou seja, entre o ser humano e Deus, entre o mundo humano e a dimensão divina. Rahner encontra esse ponto de união exatamente no elo básico entre essência humana e presença divina. O ser humano, por constituição, está inseparavelmente ligado ao divino. Nas palavras de Mondin:

Diversamente dos outros autores que, para justificar a transformação antropológica, alegam motivos contingentes, como a maturidade do homem moderno, a secularização, o ateísmo, a demitização, a libertação, etc., Rahner invoca razões essenciais, de caráter absoluto, poder-se-ia dizer ‘metáfísico’, enquanto concernem, por um lado, a uma parte da própria natureza da Revelação e, por outro lado, à natureza do homem.¹¹⁹

A partir do método transcendental rahneriano se constroem muitas outras formas teológicas de caráter antropológico. Esse tipo de teologia recusa tanto a visão moderna de um Deus impessoal que determinou as leis da natureza e, agora, já não tem relação alguma com a realidade, quanto uma postura religiosa clássica que se faz conhecedora de todos os raios de ação divinos, sendo, assim, capaz de controlar e dizer exatamente onde e quando Deus está presente, ou em que situações ele intervém, ou não.

Na nova mentalidade, um Deus separado leva necessariamente seja ao *deísmo* puro e duro do ‘deus arquiteto ou relojoeiro’, que se desentende com sua criação, seja a uma espécie de *deísmo intervencionista*. Neste caso, trata-se da imagem de um Deus que está no céu, onde não está totalmente passivo, já que intervém de vez em quando; mas do qual, *por isso*, há que tentar se aproximar mediante o rito, a recordação ou a inovação, e mover ou convencer mediante a súplica, a oferenda ou sacrifício. Em qualquer caso, a *estrutura radical* é a de que a iniciativa e a preocupação contínua estão em nós, enquanto a Ele solicitamos que intervenha de vez em quando com sua ajuda.¹²⁰

Ambas as posturas distorcem e limitam o poder divino de se relacionar com o ser humano. A primeira, por negar que haja alguma relação ativa, afirmando

¹¹⁹ MONDIN, *Antropologia teológica*: histórias, problemas, perspectivas, p. 33.

¹²⁰ QUEIRUGA, *Fim do cristianismo pré-moderno*: desafios para um novo horizonte, p.

apenas que Deus construiu toda a realidade, deu corda no relógio, que é a existência, e parou por aí. A segunda, por delimitar a ação de Deus aos círculos religiosos e a leis teológicas traçadas pela tradição.

A teologia sobre Deus elaborada a partir do *giro* propõe uma verdadeira relação entre o que é o ser humano e Deus. Há profunda interpenetração entre o ser humano em sua profundidade, história, condições e todos os seus esforços, e a pessoa divina. É impossível, nesse caso, uma relação de indiferença ou restrição. Deus é visto como fundamento universal e não há nada que, de alguma forma, não esteja relacionado a ele.

O cristianismo (...) superou a concepção grega, muito predominantemente negativa, e soube ver a Deus como infinito positivo. Então, é compreensível que não possa existir nada que esteja verdadeiramente ‘fora’ d’Ele, uma vez que tudo o que não é Deus tem n’Ele, não só sua origem, como sua própria consistência. Tudo está em Deus, sendo n’Ele e a partir d’Ele.¹²¹

A essa postura de reconhecer que todas coisas têm seu fundamento em Deus, Queiruga chama de *panenteísmo*¹²².

Não é privilégio das teologias aderentes ao *giro*, uma postura que eleva a posição divina e o reconhece como fundamento de todas as coisas. Mas, talvez, a grande diferença entre estas e as teologias da escolástica é que, em grande parte destas últimas, há grande subestimação da figura humana quanto a sua posição de criatura em relação a seu criador. Subestimação geradora de um pessimismo antropológico, e reforçadora, tanto de um dualismo formado entre as esferas natural-sobrenatural como de um hiperdistanciamento na relação *Deus-ser humano*. Esse quadro nos faz compreender o porquê de tanta resistência da teologia clássica ao *giro antropocêntrico* moderno. Este último se tratava de um movimento que primava pela liberdade e autonomia humana, algo estranho à maioria das teologias de cunho escolástico.

Nas teologias de postura antropológica, as novas conquistas humanas não são *a priori* recusadas, por não serem, precipitadamente, vistas como um ato de

¹²¹ QUEIRUGA, **Fim do cristianismo pré-moderno**: desafios para um novo horizonte, p. 32.

¹²² Cf. QUEIRUGA, **O verdadeiro infinito**: ‘panenteísmo’ e a afirmação do humano, In: QUEIRUGA, **Fim do cristianismo pré-moderno**: desafios para um novo horizonte, pp. 31-34.

liberdade contra Deus e a favor de uma divinização humana. Pelo contrário, todo processo criativo feito em função da liberdade e da autonomia humana, são reafirmações do ser humano como criaturas de Deus. A soberania de um Deus criador não anula a liberdade e a autonomia da criatura em sua livre ação. “A criação se revela em seu caráter único de iniciativa absoluta, com uma transitividade infinita, que nasce do amor e que pelo mesmo se dirige à afirmação da criatura em e *por si mesma*.”¹²³ Isso quer dizer que quando o ser humano, criatura, exerce sua função autônoma e livre, por exemplo, ele está evidenciando os atributos e características que o constitui como criação divina.

Daqui nasce uma consequência decisiva: a *ruptura de todo dualismo* natural-sobrenatural, aí incluída a distinção sagrado-profano. Uma vez que *tudo* vem de Deus, *tudo* pode e deve ser vivido como acolhida e afirmação de sua ação criadora. Tudo aquilo que ajuda a verdadeira realização da realidade criada material ou espiritual, científica, social, moral ou religiosa... responde ao desígnio criador e constitui *identicamente* a alegria do Criador pelo bem de suas criaturas e o bem destas como afirmação do próprio ser e realização do desígnio divino.¹²⁴

Com uma nova formulação do conceito de *criação*, a teologia de cunho antropológico busca diminuir o vão formado por séculos de uma teologia de distanciamento, buscando enxergar, nas criações humanas, a participação e a fundamentação da criação divina. Contribuindo, desta forma, para uma identificação do divino mesmo como fundamento possibilitador da criatividade humana, cujos resultados podem ser vistos nas muitas criações humanas erguidas num mundo antropocêntrico.

Outro conceito teológico tradicional influente na questão de Deus, e, talvez, o mais importante deles, que foi revisto pelas teologias de cunho antropológico é o da *revelação*, que está intimamente ligado à nova concepção criacional. Partindo dos pressupostos de um Deus que é fundamento de tudo e que se manifesta na realização de toda sua criação, não é difícil presumir que não há lugar no qual esse Deus não possa se revelar, ainda que esse lugar não faça parte do universo religioso. Em tudo está o fundamento divino, logo, tudo pode se tornar um *locus*

¹²³ QUEIRUGA, **Fim do cristianismo pré-moderno**: desafios para um novo horizonte, p. 34.

¹²⁴ QUEIRUGA, **Fim do cristianismo pré-moderno**: desafios para um novo horizonte, p. 35.

revelacional, lugar da revelação divina, inclusive e, impreterivelmente, o ser humano e suas criações. Libânio faz uma boa comparação entre o modelo tradicional e o novo modelo no que tange ao conceito de *revelação*:

A posição tradicional considerava a revelação como idêntica à comunicação de um conjunto de fatos divinamente autenticados de um corpo de informações de verdades (sobrenaturais). Tratava-se de uma manifestação sobrenatural de verdades (novas), de proposições, de doutrinas no campo da fé e da moral. Buscava-se inteligência do conteúdo do mistério de Deus e da fé. A revelação se exprimia no “modelo de proposições”.

Na perspectiva moderna, desloca-se o “modelo de proposições” para o ‘modelo de relações’. Entende-se a revelação como relação pessoal, comunicativa de Deus à humanidade, quer com um acento ainda sobre a dimensão cognitiva, quer sobre a dimensão experiencial, dinâmica, salvífica. Procura-se antes a significação para o homem de hoje do mistério cristão no seu conjunto, como projeto salvífico de Deus.¹²⁵

Nessa proposta, se mantém a encarnação como revelação maior. Contudo, não se descarta que haja outras possibilidades de se chegar ao divino que não pelas vias religiosas formais criadas pela tradição cristã, ao longo dos séculos. O tema da revelação como relação torna a nossa percepção do divino muito mais viva, aberta e atual, sem que esteja restrita a um só doutrinamento ou confissão de fé. Deus se revelou e continua a se revelar, inclusive através do ser humano e de seus condicionamentos históricos.

Se tomarmos como base a teologia transcendental, já exposta, basicamente, aqui, o conceito de uma Revelação relacional se torna ainda mais óbvia. Pois, se o próprio ser humano é dotado de abertura transcendental, dom do próprio Deus, quando esse Deus vem ao seu encontro, já não lhe é totalmente estranho. Para Rahner, essa experiência transcendental humana é uma experiência de cunho atemático que está na base de toda experiência humana. “A experiência transcendental vem a ser, então, a condição de possibilidade de toda experiência humana e esta condição, dita também *a priori*, abre o ser humano para além do mundo empírico, temático, explícito, no qual cada resposta contém em germe uma nova questão.”¹²⁶ Ou seja, a dimensão Transcendente não se priva somente ao seu

¹²⁵ LIBÂNIO, *Teologia da revelação a partir da modernidade*, p. 158.

¹²⁶ SALLES, *Antropologia, lugar de toda teologia*, In: HIGUET, (org.). *Teologia e modernidade*, p. 151.

âmbito atemático (o Infinito, o Mistério, O Ser-em-si), mas também já se manifesta nos desejos humanos de infinitude que se desdobram em sua própria finitude através de suas expressões temáticas (a religião, a ciência, a filosofia). Portanto, na própria experiência transcendental, condição de possibilidade de toda experiência humana, já há, ali, revelação divina. Pois “com esta experiência transcendental é dado por assim dizer um saber anônimo e atemático de Deus”.¹²⁷

Certamente impulsionado por essa premissa de Rahner, Libânio faz uma interessante divisão entre “revelação temática” e “revelação atemática.”. A primeira corresponde às manifestações históricas nas quais Deus se revela ao ser humano, ou seja, ações concretas nas quais o ser humano identifica, ali, algo divino. Enquanto a segunda corresponde ao dom sobrenatural que Deus dá ao ser humano, através do qual ele é capaz de se perguntar pelo mistério divino, reagindo negativa ou positivamente a ele. O autor citado diz:

Há, portanto, uma experiência fundamental transcendental de Deus, fundamento de todas as tematizações de sua presença e revelação.

Esta autocomunicação implícita de Deus (revelação atemática) é dom gratuito, sobrenatural de Deus. É um existencial sobrenatural, que constitui a estrutura da pessoa humana histórica. Ela é a condição de possibilidade de qualquer experiência humana, de qualquer decisão a favor ou contra Deus. É o pressuposto ontológico para receber a revelação histórica temática. E a revelação histórica exprime-se no horizonte da cultura e das experiências históricas das pessoas. Por isso, mesmo fora da revelação judeu-cristã, há também ‘semina verbi’, isto é, sementes do Verbo, explicitações culturais dessa revelação atemática, portanto, da presença salvífica de Deus.¹²⁸

Ao enxergar o ser humano como lugar transcendental e considerar que, através dele e de suas criações culturais e históricas, Deus pode se apresentar como mistério salvífico, a teologia de caráter antropológico chega a seu ponto alto. Pois, identifica que, mesmo no mais radical antropocentrismo, sempre haverá algo de divino. É impossível falar da figura humana sem que se remeta a seu fundamento infinito, misterioso, divino. Ao passo que, também, não se pode falar de Deus sem que se remeta ao ser humano, único ser capaz de perceber e, conscientemente, se perguntar pelo Mistério Absoluto. Aqui, é o fim do dualismo

¹²⁷ RAHNER citado por SALLES, **Antropologia, lugar de toda teologia**, In: HIGUET, (org.). **Teologia e modernidade**, p. 152.

¹²⁸ LIBÂNIO, **Teologia da revelação a partir da modernidade**, p. 161-162.

antropocentrismo x *teocentrismo*. Um não fere ao outro, pelo contrário, um remete ao outro. “O discurso de uma teologia desde o ponto de vista antropológico quer na verdade buscar uma harmonia entre esses dois mundos, teocêntrico e antropocêntrico, na certeza de que toda a realidade foi e é criada por Deus, e que portanto a antropologia pode e deve ser o lugar de toda teologia”¹²⁹.

O ser humano é visto como um “novo” caminho através do qual o divino se revela. Esta visão é constituinte das teologias antropológicas construídas ao longo do século XX. Essa tendência em nada fere a centralidade teológica de Deus. Pelo contrário, ela segue por um caminho demasiadamente humano para, ao final, encontrar Deus que, na verdade, já estava desde o começo, criando e sustentando tudo. Como, belamente, disse Bingemer: “Seguindo o movimento antropocêntrico moderno o ser humano mergulha em sua autonomia e acha nela um direcionamento para um transcendente que é Outro (Alteridade) – O ser humano mergulha em sua autonomia para em seu fundamento achar uma graça, um dom, dado por Alguém.”¹³⁰

Como já se pode notar, a figura de Karl Rahner é imprescindível ao se tratar do *giro* antropológico na teologia. Na teologia rahneriana está a espinha dorsal teórica de tal movimento teológico. Por esta razão, é necessário maior aprofundamento em torno da base teológica de Rahner, que o leva a construir uma teologia afirmadora de uma relação íntima entre o ser humano e o mistério divino. A teologia rahneriana ajudará a esclarecer o que é e como opera uma teologia de cunho antropológico.

¹²⁹ SALLES, **Antropologia, lugar de toda teologia**, In: HIGUET, (org.). **Teologia e modernidade**, p. 165.

¹³⁰ BINGEMER, **O mistério e o mundo: paixão por Deus em tempos de descrença**, p. 119.

3

O giro antropológico em Karl Rahner

No início do século XX, os desafios da modernidade estavam lançados, e não era fácil encará-los, sobretudo no que tocava a religião, Deus, a espiritualidade. No âmbito religioso institucional, a modernidade ainda se apresentava como uma barreira a ser transposta, ou melhor, como um mundo novo a ser abraçado ou ignorado. O mundo pertencia cada vez menos a Deus e cada vez mais aos humanos. As explicações científicas, as argumentações filosóficas, as cosmovisões nacionalistas e o crescimento da psicologia tornava tudo mais explicado, o que, conseqüentemente, afastava as explicações religiosas.

No campo do estudo teológico, muitos nomes, sobretudo protestantes, já haviam caminhado junto à modernidade, inclusive fomentando-a, através de contribuições científicas e filosóficas diretas, mas, geralmente, esse labor era torneado de tensões, e às vezes rupturas, com as instituições eclesiais. No âmbito católico, um traço moderno começou a se mostrar mais nítido com a Nouvelle Theologie, que trazia um ar moderno ao catolicismo, sobretudo, através de ideias que estão bem representadas no pensamento de Jean Daniélou. Estas ideias estão presentes em seu artigo “Os rumos atuais do pensamento religioso”, publicado em abril de 1946, na revista *Études*. As ideias principais da Nouvelle Theologie para uma renovação do pensamento cristão eram: a volta às fontes, através das Escrituras, padres da Igreja e liturgia; o contato com os pensamentos contemporâneos; e o contato com a vida.¹³¹

Mesmo com o histórico de pequenos movimentos de diálogo com a modernidade, é num deles que se encontra o padre jesuíta alemão Karl Rahner (1904-1984), um teólogo e filósofo que se destaca por seu esforço ímpar de estreitar as relações do cristianismo com o mundo moderno. Rahner é considerado por alguns pensadores como o primeiro teólogo católico moderno. De acordo com Gibellini:

Pode-se dizer que Rahner seja o primeiro teólogo católico moderno porque ele se deparou, ao longo de seu extenso trabalho, com os desafios da modernidade. A

¹³¹ GIBELLINI, A **teologia do século XX**, pp. 169-170.

modernidade é caracterizada pela racionalidade crítica (Descartes, Iluminismo, Kant), e Rahner introduziu na teologia católica o exercício da racionalidade crítica, que substituiu a racionalidade abstrata metafísica escolástica e os tratados católicos.¹³²

Todos os movimentos modernos, como a evolução técnica, aproximação dos povos, secularização e mudança política, são regidos por um “movimento primeiro”, que é o *giro antropológico* ou *antropocêntrico* moderno. Isto é, a centralização da influência da figura humana nas mudanças ocorridas e rumos tomados no mundo. A peculiaridade do pensamento de Rahner foi se atentar e se debruçar, de forma teológica, sobre esse movimento primeiro. A teologia rahneriana se apresenta como moderna, sobretudo, porque tem como seu fundamento o pensar sobre o ser humano, figura esta que é protagonista de todas as mudanças modernas. Não por acaso a ascensão sem par, na era moderna, dos estudos acerca da figura humana e o mundo que o cerca (sociologia, antropologia, anatomia, psicologia). No embalo dos estudos antropológicos surgidos e crescentes na modernidade, condensado na pergunta kantiana “o que é o homem?” (*was ist der mensch?*), Rahner toma o ser humano como problema teológico¹³³.

Profundamente influenciado pela filosofia de Tomás de Aquino, através da leitura desta feita por Joseph Maréchal, mas não somente, Rahner executa sua construção teológica por meio de uma escrita pesada, por muitas vezes, de difícil compreensão. Tal complexidade e profundidade do pensamento rahneriano se dá pelo fato de construir sua estruturação teológica sobre uma base antropológica formada por uma filosofia metafísica. Rahner edifica toda essa construção na intenção de chegar a uma leitura do ser humano que busque sua constituição primeira e seu fim. Para Rahner, isto não compete somente à filosofia, mas é interesse genuinamente teológico. Numa leitura rahneriana, a “compreensão originária do ser humano sobre si mesmo é o espaço em que se situa a reflexão teológica, e isto decorre da própria natureza da teologia enquanto ‘ciência da fé’,

¹³² GIBELLINI entrevistado em: M. JUNGES; R. MACHADO. Rahner. O primeiro teólogo católico moderno, In: **IHU on-line** 446 (2014) pp. 23-25; aqui, p. 24.

¹³³ Cf. K. RHANER. **A antropologia**: problema teológico. São Paulo: Herder, 1968.

isto é, enquanto reflexão metodicamente dirigida sobre a revelação de Deus dada na fé.”¹³⁴

No entanto, todo esforço hermenêutico, feito por Rahner, para chegar à constituição última do ser humano, ou à forma mais estrita do estudo antropológico, é impulsionado e guiado por um fio puramente espiritual, pastoral e teológico. Apesar de todo aparato filosófico da teologia rahneriana, não é possível captar o núcleo de toda a carreira de Karl Rahner, sem ter em conta toda a sua formação espiritual inaciana, na Companhia de Jesus, bem como todo o seu interesse teológico sobre a espiritualidade patrística e a mística da tradição cristã. Estes dois traços estão presentes de forma mais nítida no início de sua caminhada na teologia. O propósito espiritual de Rahner sempre esteve na fundamentação de todo o seu desenvolvimento teológico, não somente de forma velada, mas também de forma exposta, através dos seus múltiplos escritos de cunho espiritual e pastoral. Como afirma Hypher:

Karl Rahner é normalmente considerado como um teólogo especulativo. É irônico que a maioria de seus escritos não são teologia especulativa, mas, ao invés disso, são envolvidos com Teologia Pastoral. Rahner mesmo entendia tanto a Filosofia quanto a Teologia Especulativa como não mais que a *ancillae* de sua principal preocupação: teologia mística e oração, as quais via como manifestas no querigma da Igreja e na teologia pastoral.¹³⁵

A preocupação originária de Rahner era a dificuldade que se tinha de admitir todo ser humano como capaz de uma experiência de Deus. Essa dificuldade vinha tanto de uma modernidade cada vez mais secular quanto de uma Igreja que ainda se mostrava, em sua maior parte, exclusivista e carente de boa vontade para enxergar a ação da graça divina na parte de fora de seus arraiais. A intenção de Rahner era fazer com o que o ser humano moderno pudesse enxergar

¹³⁴ M. OLIVEIRA. **Teologia e modernidade em Karl Rahner**, In: P. R. OLIVEIRA; F. TABORDA (orgs.). **Karl Rahner 100 anos: teologia, filosofia e experiência espiritual**. São Paulo: Loola, 2005, p. 12.

¹³⁵ “Karl Rahner is usually regarded as a speculative theologian. It is ironic that a majority of his writings are not speculative theology, but rather concerned with Pastoral Theology. Rahner himself understood both Philosophy and Speculative Theology as no more than the ancillae to his main concern – mystical theology and prayer, which he saw as manifested in the kerygma of the Church and in pastoral theology.” P. HYPHER. Karl Rahner in Context, In: **New Blackfriars** 90 (2009) pp. 201-205. 2009; Aqui, p. 201. Todas as citações desta obra são de tradução nossa e terão seu texto original presente em nota de rodapé.

em si condições de ter uma experiência da graça de Deus. Condições que, mesmo não sendo gerada por esforço próprio do ser humano, o constituía, e, logo, estava em sua estrutura como dom e graça, para possibilitar tal experiência.

Sendo assim, Rahner mostra como propósito místico-espiritual-pastoral, o compartilhamento da disponibilidade da experiência da graça, presente em todo ser humano. Para cumprir este propósito, o teólogo alemão lança mão, sobretudo, do instrumental categorial da metafísica de Tomás de Aquino, através da leitura de Maréchal. Mas não somente, pois em sua construção teológica é possível apontar também elementos, tanto da espiritualidade inaciana quanto de místicos como São Boaventura. Além de importantes elementos da filosofia existencialista de Martin Heidegger e da filosofia transcendental de Immanuel Kant.

Todas essas influências e referências, e mais outras incalculáveis, contribuem para que Rahner construa uma *antropologia transcendental*, através da qual o ser humano é exposto como ser espiritual, histórico, livre, responsável e aberto para uma *experiência transcendental*, a qual possui o próprio Deus como seu fundamento e fim último. Através dessa antropologia metafísica, que é teologia em seu sentido estrito, Rahner ajuda a trazer a teologia de volta ao cenário de um mundo antropocêntrico, sendo grande realizador e defensor de um *giro antropológico* na teologia. O ser humano não se opõe a Deus. Mas, pelo contrário, se aquele se permitir à experiência deste, poderá perceber que vem dele, de Deus, toda a capacidade humana para ser considerado como tal, bem como toda possibilidade de ação humana no mundo.

Por ser Rahner um homem fiel, não somente à sua própria honestidade intelectual, mas também à Tradição da Igreja Católica, as consequências do pensamento rahneriano não se restringiram ao âmbito teológico. Rahner teve grande influência eclesial, contribuiu grandemente para a renovação do pensamento católico, inclusive como perito do concílio Vaticano II, cujos frutos e discussões ainda podem ser vistos nos dias atuais. Além disso, seu pensamento continua influenciando teólogos, teólogas e teologias que buscam a presença de Deus também naquilo que é construção humana, e, portanto, que é história e finitude.

Nosso propósito nesse capítulo não é esgotar todas as influências que agiram na construção do pensamento de Rahner, e nem trazer um conteúdo que

abranja toda sua teologia, mas apontar algumas influências que julgamos importantes para que fosse construída sua *antropologia transcendental*, expondo os conceitos principais dessa antropologia teológica. Ao fim, refletiremos brevemente sobre alguns avanços teológicos obtidos a partir da *antropologia transcendental* rahneriana. Afinal, esta *antropologia transcendental* é o núcleo duro de seu *giro antropológico*.

3.1

O caminho de Karl Rahner

O início da caminhada acadêmico-pastoral de Rahner já diz muito sobre os propósitos e a direção que nortearão seu labor teológico. Karl Rahner nasce no dia 5 de março de 1904, em Freiburg im Breisgau, na Alemanha. Ali, cresce em uma família católica praticante, juntamente com outros seis irmãos e irmãs. Em 1922, logo após concluir o que no Brasil se chamaria de ensino médio, Rahner ingressa na Companhia de Jesus, alguns anos após seu irmão Hugo Rahner. Seus estudos filosóficos se dão no período entre 1924 e 1927, nas cidades de Feldkirch e Pullach, período no qual tem importante contato com a filosofia de Tomás de Aquino através do olhar moderno do filósofo jesuíta belga Joseph Maréchal. Este contato é crucial para entender a caminhada de Rahner, visto que a filosofia de Maréchal irá ajudar a formar o fundamento de toda sua trajetória teológica. Por outro lado, na sua formação teológica, que se deu no período entre 1929 e 1933, na cidade de Valkenburg, na Holanda, Rahner se vê diante de uma teologia neo-escolástica, precisa, bem elaborada e coerente, mas sem abertura para um diálogo com as questões trazidas pela modernidade.¹³⁶

No período entre 1934 e 1936, Rahner volta a Freiburg im Breisgau, sua cidade natal, para especializar-se em filosofia e adquirir livre docência nesta área, dada a necessidade de um professor de História da Filosofia, em Pullach. É neste entretanto que Rahner tem contato com o já renomado filósofo Martin

¹³⁶ W. LISBOA. **Relação entre cristologia e antropologia na teologia da encarnação de Karl Rahner**. 2002-2003. 67p. Monografia (Tese de Licença) – Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Gregoriana, 2002-2003, p. 6.

Heidegger, que, ali, lecionava e dava seminários.¹³⁷ A filosofia heideggeriana também influirá na estrutura do pensamento de Rahner, não, contudo, como o fez a interpretação marechaliana de Tomás de Aquino. Como fruto desse período de estudos filosóficos nasce uma de suas principais obras: *Geist im Welt* (Espírito no mundo). Se trata de “um estudo sobre a metafísica do conhecimento segundo Sto. Tomás de Aquino. Aqui, neste estudo, jaz o fundamento daquilo que será a grande linha central da sua teologia.”¹³⁸ Apesar de a tese, na época dos estudos filosóficos, não ter sido aceita pelo diretor de tese Martin Honecker, por considerar que a obra era demasiada heideggeriana, ao invés de tomista¹³⁹, em 1939, *Geist im Welt* é publicada, obtendo grande êxito.¹⁴⁰

Ainda em 1936, Rahner doutora-se em teologia, em Innsbruck, na Áustria, com uma tese sobre a eclesiologia patrística cujo título era: “Do lado de Cristo. A origem da Igreja como segunda Eva do lado de Cristo como segundo Adão. Uma pesquisa sobre o senso tipológico de Jo 19, 34.”¹⁴¹ A temática da tese doutoral em teologia de Rahner deixa transparecer a influência da espiritualidade sobre seu pensamento, que será fundante e estará sempre presente em sua caminhada teológica. Desde sua formação teológica, Rahner já se interessava e estudava sobre a espiritualidade patrística e os místicos. Este é um ponto influenciador do pensamento rahneriano que nem sempre é tratado com a importância devida.

Para se ter uma ideia do quanto K. Rahner se dedicou a um estudo profundo do Padres da Igreja e de autores místicos, basta darmos uma olhada em uma lista de livros e autores lidos naquele período deixada por ele próprio. No que se refere à patrística são mencionados: as letras de santo Inácio, o Pastor de Herma, Policarpo, Justino, o *Adversus Haereses* de Irineu, Tertuliano, Clemente Alexandrino; também vem citado outros como o *De sacerdotio* de João Crisóstomo e o *Sobre a oração* de Gregório de Nissa e Agostinho, entre outros. Já no que se refere à

¹³⁷ LISBOA, **Relação entre cristologia e antropologia na teologia da encarnação de Karl Rahner**, p. 7.

¹³⁸ INTRODUÇÃO, In: K. RAHNER. **Teologia e antropologia**. São Paulo: Paulinas, 1969, p. 7.

¹³⁹ Cf. nota 9 em LISBOA, **Relação entre cristologia e antropologia na teologia da encarnação de Karl Rahner**, p. 8.

¹⁴⁰ INTRODUÇÃO, In: RAHNER, **Teologia e antropologia**, p. 7.

¹⁴¹ LISBOA, **Relação entre cristologia e antropologia na teologia da encarnação de Karl Rahner**, p. 9.

espiritualidade e aos místicos são apresentados nomes como: Ruysbroeck, Enrique Suso, João da Cruz, Pascal, Surin, Newman, Francisco de Sales, etc.¹⁴²

A espiritualidade e, sobretudo, o tema da experiência de Deus permearão toda a teologia de Rahner ao longo de sua vida. Não como tema secundário ou marginal, mas compondo o eixo de seu pensamento e sendo importante chave hermenêutica para compreensão de suas obras, que, mesmo com toda densidade filosófica, carregam consigo grande preocupação pastoral e esforço propriamente teológico.

3.1.1

Espiritualidade e experiência de Deus

Devido ao fato de ser tido por muitos e muitas como o primeiro teólogo católico moderno, é comum que a imagem de Rahner seja associada ao diálogo com as filosofias modernas, bem como reconhecida pela capacidade do próprio Rahner de se fazer familiar a conceitos complexos criados a partir de tal momento filosófico. Certa capacidade rahneriana não é, de forma alguma, negada, muito pelo contrário, é confirmada, através de suas densas formulações teológicas. Contudo, não é somente através da linguagem filosófica que Rahner empreende um pensar teológico que faça sentido para o seu tempo. O teólogo enxerga, antes de tudo, na espiritualidade e na mística cristã, um lugar onde, através da experiência da graça, o discurso de Deus e o dogma da revelação podem deixar de ser estranhos ao pensar moderno.

Rahner identifica em seu tempo e em sua própria Ordem, a existência de uma teologia neo-escolástica que dificultava o diálogo com a modernidade, como também impossibilitava a ideia de uma experiência profunda da graça Deus que se relacionasse a uma experiência de interioridade humana. Como diz o próprio Rahner:

Na minha teologia chamei muitas vezes a atenção sobre a existência de uma experiência da graça, e isto em contraposição a uma certa tradição escolástica de tipo barroco, vigente na minha própria Ordem e portanto nos meus professores,

¹⁴² LISBOA, **Relação entre cristologia e antropologia na teologia da encarnação de Karl Rahner**, p. 7.

Hermann Lange sj, meu professor a Valkenburg, contestou radicalmente a existência de algo semelhante. Ele sustentava com vigor uma assim chamada ‘graça santificante, existencial’. Contudo, no seu modo de ver, esta graça transcende absolutamente a consciência. Segundo esta tradição, é possível conhecer alguma coisa unicamente por meio da revelação externa, da Sagrada Escritura. Contra esta visão argumentei com insistência, servindo de conceitos derivados sobretudo de Maréchal. É minha convicção que exista uma qualquer ‘experiência da graça’, mas é difícil dar-lhe uma exata interpretação. E foi precisamente isto a aproximar-me a Ignácio e à teologia, simples mas fundamentalmente profunda, dos seus *Exercícios*.¹⁴³

A preferência pelo caminho da espiritualidade patrística, e da mística, em geral, aparece na teologia rahneriana desde seus primeiros escritos. Como, por exemplo, em dois textos dos anos de 1932 e 1933, sobre os cinco movimentos espirituais em Orígenes e em São Boaventura, publicados na revista *Revue d'Ascétique et de Mystique*, da França, e *Zeitschrift für Aszese und Mystik*, da Alemanha.¹⁴⁴ Também, foi de papel fundamental para a presença do elemento espiritual-teológico, as experiências espirituais de Rahner, através dos Exercícios Espirituais de Ignácio de Loyola. Ou seja, tanto seu contato com a teologia patrística, durante sua formação teológica, quanto sua experiência com a espiritualidade ignaciana podem ser considerados lugares de possíveis caminhos de solução para a insurgente e constante preocupação presente na teologia rahneriana, a saber, a possibilidade de uma experiência humana da graça de Deus.

Não “apesar de”, mas “porque” é a via mística e espiritual o lugar, percebido por Rahner, como o de possível experiência de Deus, o teólogo sente necessidade de tematizá-la, de arriscar-se à descrição da experiência mística, assim como muitos místicos eram orientados por seus superiores a fazê-lo (vide Teresa D`Ávila). É necessário, para seu tempo, falar de tal experiência e da possibilidade dela, e assim o faz através da linguagem filosófica, sem, contudo, deixar de se inspirar na linguagem mística. Segundo Miranda, da parte mística, é, sobretudo, em São Boaventura que Rahner tem maior inspiração para a tematização da experiência da Graça. Há direta ligação entre a teologia mística de São Boaventura e a estrutura antropológico-teológica de Rahner.

¹⁴³ RAHNER citado por LISBOA, **Relação entre cristologia e antropologia na teologia da encarnação de Karl Rahner**, p. 7.

¹⁴⁴ LISBOA, **Relação entre cristologia e antropologia na teologia da encarnação de Karl Rahner**, p. 14.

Miranda diz: “será sobretudo São Boaventura quem mais ajudará Karl Rahner no esforço de tematizar o que mais tarde chamaria de ‘experiência da graça’. (...) É o grande teólogo franciscano quem melhor desenvolve o tema da ação salvífica de Deus no ser humano.”¹⁴⁵ Assim como será desenvolvido por Rahner, posteriormente, de forma filosófica, Boaventura, em linguagem mística, “precisa, primeiramente, que os sentidos espirituais, como atos da contemplação, têm Deus por objeto principal”¹⁴⁶, sendo possível ter algum conhecimento de Deus através de três graus:

Primeiramente, o grau mais simples, o da fé, que percebe pela inteligência ‘vestígios’ da vida divina nas coisas materiais. Em seguida, uma maior penetração nos mistérios ao considerar as semelhanças e imagens de Deus nas criaturas espirituais. O terceiro grau (...) é o *simplex contuitus*, a saber, um olhar a verdade primeira e suas ideias eternas, que são os princípios últimos de todas as coisas criadas.¹⁴⁷

Este último grau é o que mais se aproxima à afirmação rahneriana da possibilidade de uma experiência da graça de Deus através de objeto finitos, que por sua vez, é possibilitada pela transcendentalidade humana. Também se encontra em São Boaventura, como em toda tradição genuinamente mística, o cuidado de não se pretender que todo mistério divino se esgote numa experiência de graça, ou seja, que Deus se faça conhecido de forma plena numa experiência extática. O franciscano “reconhece um conhecimento de Deus *em si*, não mediatizado por criatura alguma, mas que acontece *in caligine* (no escuro).”¹⁴⁸ Em uma publicação sobre os sentidos espirituais, em particular em São Boaventura¹⁴⁹, “Rahner observa numa nota que a questão é tratar de esclarecer em meio-termo entre o conhecimento no efeito da graça e a visão beatífica, pois deve ser uma experiência *imediata* de Deus sem significar contemplá-lo na *claridade*

¹⁴⁵ M. MIRANDA. **Karl Rahner**: da experiência de Deus à teologia, In: OLIVEIRA; TABORDA (orgs.). **Karl Rahner 100 anos**: teologia, filosofia e experiência espiritual, pp. 32-33.

¹⁴⁶ MIRANDA, **Karl Rahner**: da experiência de Deus à teologia, In: OLIVEIRA; TABORDA, (orgs.), **Karl Rahner 100 anos**: teologia, filosofia e experiência espiritual, pp. 32-33.

¹⁴⁷ MIRANDA, **Karl Rahner**: da experiência de Deus à teologia, In: OLIVEIRA; TABORDA, (orgs.), **Karl Rahner 100 anos**: teologia, filosofia e experiência espiritual, p. 33.

¹⁴⁸ MIRANDA, **Karl Rahner**: da experiência de Deus à teologia, In: OLIVEIRA; TABORDA, (orgs.), **Karl Rahner 100 anos**: teologia, filosofia e experiência espiritual, p. 33.

¹⁴⁹ K. RAHNER. La doctrine des “sens spirituels” au Moyen-Âge en particulier chez Saint Bonaventure, In: **RAM** 14 (1933) pp. 263-299.

de sua essência.”¹⁵⁰ Ou seja, é possível contemplar a Deus, mas não em sua plenitude.

Tal cuidado de ressaltar a capacidade humana de transcendência, sem deixar jamais de atentar para a inesgotabilidade divina, será desenvolvido posteriormente por Rahner, em seu conceito de “Mistério”. Em sua teologia, o Mistério é o fundamento de todo conhecimento humano, inclusive de sua transcendentalidade. Ele não é algo totalmente estranho ao ser humano, porque o capacita a perceber um horizonte para além da finitude que constitui a ele e a tudo que o cerca. Ao mesmo tempo, o Mistério nunca deixa de sê-lo, nunca sendo compreendido em sua totalidade. Sendo assim, a capacidade humana de transcendência não é um momento ou um lugar alheio à capacidade humana de conhecimento, que se dá no espaço finito, mas ambas as dimensões estão fundamentalmente ligadas.

A condição de possibilidade de apreender o finito, que é o objeto próprio do conhecimento humano, é que o ser humano seja capaz de transcender o finito, pois ‘conhecer o limite como limite já é ultrapassar o limite.’ (Hegel). Já que o ser humano pergunta pelo ser e pela *totalidade* do ser, e precisa perguntar, a dinâmica do conhecimento supõe um horizonte infinito a que o intelecto (e conseqüentemente a vontade) tende necessariamente. Esse horizonte não é apreendido como os demais objetos, mas é só entrevisto como o ‘para-onde’ [*Woraufhin*] da transcendência. Como condição de possibilidade do conhecimento humano ele está sempre presente como o inominável, indelimitável e indisponível.¹⁵¹

No desenvolvimento de sua teologia, em linguagem filosófica, Rahner define que a transcendência humana se dá pelo fato de seu conhecer estar fundado numa “*pré-apreensão (Vorgriff)* do ‘ser’ em geral em um saber atemático mas sempre presente acerca da infinitude da realidade”¹⁵². Contudo, tal pré-apreensão não é condução ao conhecimento de toda realidade infinita, mas condição de possibilidade da consciência de sua realidade. O conceito rahneriano de pré-apreensão, o qual abordaremos melhor mais a frente, tem também seu paralelo na

¹⁵⁰ MIRANDA, **Karl Rahner**: da experiência de Deus à teologia, In: OLIVEIRA; TABORDA, (orgs.), **Karl Rahner 100 anos**: teologia, filosofia e experiência espiritual, p. 33.

¹⁵¹ TABORDA, **Mistério – símbolo – mistério**: ensaio da compreensão lógica interna na teologia de Karl Rahner, In: OLIVEIRA; TABORDA, (orgs.), **Karl Rahner 100 anos**: teologia, filosofia e experiência espiritual, p. 64.

¹⁵² K. RAHNER. **Curso Fundamental da Fé**: introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Paulus, 2008, p. 47.

mística de Boaventura. “O êxtase, ou, para usar a terminologia de São Boaventura, que evoca a pré-apreensão (*Vorgriff*) de Rahner, os *excessus anagogici* penetram não na luz de Deus, mas na obscuridade divina.”¹⁵³ A ideia rahneriana de que a graça de Deus é dada em uma orientação transcendental pré-consciente se relaciona com o pensamento de Boaventura pelo fato deste último apontar “para uma experiência imediata *sui generis*, mais baseada no afeto, orientando-nos assim a nela buscar não o conhecimento intelectual, mas o sentir.”¹⁵⁴ Ambas denotam a presença de um dom que remete o ser humano ao mistério de Deus, antes mesmo do próprio ser humano percebê-lo em sua consciência.

A experiência pré-consciente também se encontra nas experiências de Rahner através dos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola, que também estão constantemente presentes em seu pensamento e, conseqüentemente, em suas obras, sendo suporte fundamental para uma futura antropologização teológica. Nos *Exercícios Inacianos*, Rahner se aproxima de “soluções” concernentes a questões como a possibilidade da atuação de Deus diretamente no ser humano ou a relação da vontade divina com a liberdade humana. Na segunda regra para “discernimento dos espíritos”, próprias para a segunda semana, Inácio diz, em seus *Exercícios Espirituais*: “Somente Deus nosso Senhor dá consolação a uma pessoa sem causa precedente, porque já é próprio do Criador entrar, sair, causar moção nela, atraindo-a toda ao amor de sua divina Majestade.”¹⁵⁵ E, logo esclarece: “Digo ‘sem causa’ quando não há nenhum prévio sentimento e conhecimento pelo qual venha esta consolação, por meio dos atos de entendimento e vontade da pessoa.”¹⁵⁶ Rahner vê nesta regra uma clara e direta atuação divina no ser humano, na qual Deus atrai o ser humano para junto de si e,

¹⁵³ MIRANDA, **Karl Rahner**: da experiência de Deus à teologia, In: OLIVEIRA; TABORDA, (orgs.), **Karl Rahner 100 anos**: teologia, filosofia e experiência espiritual, p. 33.

¹⁵⁴ MIRANDA, **Karl Rahner**: da experiência de Deus à teologia, In: OLIVEIRA; TABORDA, (orgs.), **Karl Rahner 100 anos**: teologia, filosofia e experiência espiritual, p. 33.

¹⁵⁵ LOYOLA citado por MIRANDA, **Karl Rahner**: da experiência de Deus à teologia, In: OLIVEIRA; TABORDA, (orgs.), **Karl Rahner 100 anos**: teologia, filosofia e experiência espiritual, p. 35.

¹⁵⁶ LOYOLA citado por MIRANDA, **Karl Rahner**: da experiência de Deus à teologia, In: OLIVEIRA; TABORDA, (orgs.), **Karl Rahner 100 anos**: teologia, filosofia e experiência espiritual, p. 35.

de forma positiva, o dá a consolação que, posteriormente, se transformará em discernimento.¹⁵⁷

Nada há mais evidente do que horizonte da transcendência, presente e atuante em cada ato de conhecer e de querer. Daí ser a evidência intrínseca à própria consolação, pois esta última consiste na própria experiência da transcendência do espírito humano, de seu dinamismo para o horizonte inalcançável, que chamamos posteriormente de Deus.¹⁵⁸

Este *insight* inaciano é uma das fagulhas que levará Rahner a se aprofundar e tematizar, através da metafísica do conhecimento de Tomás de Aquino, uma ação da graça de Deus no ser humano. Neste sentido, os *Exercícios* contribuíram substancialmente para uma construção conceitual rahneriana acerca da possibilidade da experiência humana da graça de Deus manifesta como fundamento do espírito humano que possibilita seu próprio ato de conhecer.¹⁵⁹ Com a espiritualidade inaciana, “Rahner cultivou e refletiu o modo como podemos experimentar a graça de Deus neste mundo e fazer com que as outras pessoas possam se abrir a esta mesma experiência.”¹⁶⁰

Como já foi dito, a principal intenção da produção teológica de Rahner foi dar razão da esperança cristã a quem lhe era contemporâneo, a uma sociedade europeia imersa numa modernidade de profunda negação de Deus, ao menos da forma como classicamente era conhecido. A teologia rahneriana se volta mais para uma espiritualidade que valoriza o que é intramundano, ao invés de apoiar uma espiritualidade que se voltasse exclusivamente para uma *fuga mundi* ou um pós-vida. Desta feita, não poderia se esperar de Rahner uma base espiritual diferente de uma que valorizasse a experiência finita e categorial do ser humano. Na espiritualidade rahneriana, não havia dualismos entre experiência mundana e experiência de Deus, desde que houvesse a consciência da impossibilidade humana de conhecer a Deus em sua totalidade como também a negação de um Deus visto como uma causa finita ao lado de outras, limitado a estímulos e

¹⁵⁷ MIRANDA, **Karl Rahner**: da experiência de Deus à teologia, In: OLIVEIRA; TABORDA, (orgs.), **Karl Rahner 100 anos**: teologia, filosofia e experiência espiritual, pp. 34-35.

¹⁵⁸ MIRANDA, **Karl Rahner**: da experiência de Deus à teologia, In: OLIVEIRA; TABORDA, (orgs.), **Karl Rahner 100 anos**: teologia, filosofia e experiência espiritual, p. 36.

¹⁵⁹ MIRANDA, **Karl Rahner**: da experiência de Deus à teologia, In: OLIVEIRA; TABORDA, (orgs.), **Karl Rahner 100 anos**: teologia, filosofia e experiência espiritual, p. 33.

¹⁶⁰ LISBOA, **Relação entre cristologia e antropologia na teologia da encarnação de Karl Rahner**, p. 14.

fenômenos mundanos. Sendo assim, cada experiência mística e espiritual também poderia ser experiência existencial, dada em um tempo e espaço.¹⁶¹

O esforço rahneriano de transmitir sua teologia à modernidade parte dessa fonte espiritual e toca, naturalmente, sua concepção da experiência humana da graça. O viés antropológico da mística rahneriana é universalizante e inclusivo. Pois, retira a exclusividade da experiência da graça de setores específicos do cristianismo para a encontrar no fundamento da própria humanidade, expondo que o controle desta experiência não vem originalmente de regras e ritos religiosos construídos tradicionalmente, mesmo que tal experiência se faça presente neles, também. Isso quer dizer que a experiência da graça se dá constitucionalmente na transcendência humana e pode ser identificada em momentos vividos no tempo e no espaço existencial. Como esclarece Miranda:

a experiência da graça, ou como queiramos chamá-la, não é algo extraordinário reservado a uma classe especial de cristãos. O fundamento da mística cristã está na experiência primeira da própria transcendência humana voltada para Deus (embora tal não aconteça de modo reflexo), que é acolhida na fé, na esperança e na caridade. Do ponto de vista teológico, um fenômeno caracterizado comumente como “místico” não implica um grau mais elevado da vocação cristã, apenas compete à psicologia melhor entendê-lo e descrevê-lo. Um fenômeno místico poderia apenas indicar que um cristão acolheu de modo *existencialmente intensivo* a oferta da autocomunicação que Deus lhe faz.¹⁶²

Portanto, não ocorre na teologia e na mística rahneriana uma desvalorização da experiência religiosa, muito pelo contrário. Rahner reconhece a importância e até a preferência do lugar religioso na experiência da graça, até mesmo pela sua especificidade. Todavia, há uma experiência humana de Deus que ocorre antes mesmo de sua conscientização ou tematização, como um “dinamismo que habita o espírito humano em direção ao horizonte infinito, que lhe permite conhecer e querer, nos permite experimentar como mistério inalcançável, presente e ausente, próximo e distante, a realidade a que chamamos Deus.”¹⁶³ Este dinamismo tem como alvo o horizonte infinito sem que, contudo, deixe de se manifestar também

¹⁶¹ MIRANDA, **Karl Rahner**: da experiência de Deus à teologia, In: OLIVEIRA; TABORDA, (orgs.), **Karl Rahner 100 anos**: teologia, filosofia e experiência espiritual, p. 37.

¹⁶² MIRANDA, **Karl Rahner**: da experiência de Deus à teologia, In: OLIVEIRA; TABORDA, (orgs.), **Karl Rahner 100 anos**: teologia, filosofia e experiência espiritual, pp. 37-38.

¹⁶³ MIRANDA, **Karl Rahner**: da experiência de Deus à teologia, In: OLIVEIRA; TABORDA, (orgs.), **Karl Rahner 100 anos**: teologia, filosofia e experiência espiritual, pp. 37-38.

como dinâmica finita e vivida. Sobretudo, na abertura e amor ao semelhante. “A *experiência de Deus acontece primariamente na experiência da caridade fraterna*, enquanto sintoniza com a orientação querida por Deus, presente e atuante como horizonte e mistério no ato de amor fraterno.”¹⁶⁴

A reflexão acerca da possibilidade da experiência humana de Deus será fonte e presença constante na teologia rahneriana, por mais filosófica que sua linguagem possa parecer ao longo de sua bibliografia. Esta estrutura místico-espiritual estará muito forte em sua teologia da revelação, com grandes reflexos no desenvolvimento de suas teologias da criação, da salvação e naturalmente, em sua cristologia, eclesiologia e teologia trinitária.

Não é o nosso propósito discorrer sobre as múltiplas consequências e implicações do fundamento espiritual sobre os amplos temas teológicos abordados por Rahner, além disso, tal feita demandaria largo tempo e árdua pesquisa. Mas, para efeito de exemplificação, seria importante abordar brevemente sobre estas implicações sobre o tema da *revelação cristã*, já que esta é diretamente ligada à questão de Deus..

A revelação divina, para Rahner, se dá pela *autocomunicação* salvífica de Deus, que, de forma graciosa, se revela universalmente a todo ser humano, de forma fundante, através da própria constituição deste último, que é dotado de transcendência. Transcendência esta que não é autoconstituída, mas é dada pelo próprio Deus como dom. Contudo, tal universalidade rahneriana esbarra na “dificuldade de adequação” à formulação clássica cristã da revelação divina no plano histórico-salvífico, que tem seu ponto alto em Jesus Cristo. Rahner supera tal dificuldade com a distinção relacional entre *história salvífica universal* e *história salvífica categorial*.

Rahner parte de sua convicção da juventude: o ser humano experimenta, em sua transcendência elevada pela graça. Deus se autocomunicando como mistério tornado próximo. Contudo, como a transcendência se realiza sempre na história e é por esta última mediatizada, a entrega de Deus ao ser humano apresenta uma história, a saber, a história de sua revelação. (...) Essa tematização se deu na história salvífica do povo de Israel e tem seu ponto culminante na pessoa de Jesus Cristo. Desse modo, distingue Rahner uma história salvífica universal

¹⁶⁴ MIRANDA, **Karl Rahner**: da experiência de Deus à teologia, In: OLIVEIRA; TABORDA, (orgs.), **Karl Rahner 100 anos**: teologia, filosofia e experiência espiritual, pp. 41-42.

(transcendência) e outra categorial (particular), que se implicam mutuamente, pois jamais uma se realiza sem a outra.¹⁶⁵

Transcendentalidade e historicidade não são opostas e indiferentes entre si, na teologia de Rahner. A transcendentalidade se dá na realidade histórica, já que, para o teólogo, a história não é plenamente interpretada se não se é considerada sua dimensão transcendental. Em seus esforços para esclarecer a dificuldade e tensão entre os dois binômios *transcendentalidade x historicidade* e *particularidade x universalidade* (que ocorre também em outros temas teológicos), Rahner busca bases filosóficas para tal, buscando equilibrar a universalidade da proposição gratuita e salvífica de Deus e os aspectos particulares da Tradição, sempre guiado por seu propósito, de cunho espiritual, e consciente que, as formulações teológicas não são capazes de alcançar o mistério em sua totalidade. Nas palavras do próprio Rahner:

Os únicos mistérios realmente absolutos são a autocomunicação de Deus na profundidade da existência, que se chama graça, e na história, que se chama Jesus Cristo. Realidades com as quais já está dado também o mistério da Trindade histórico-salvífica e imanente. E este mistério único pode plenamente fazer-se entender pelo homem, caso este se entenda a si mesmo como alguém que está orientado e remetido ao mistério a que chamamos Deus.¹⁶⁶

O íntimo relacionar das dimensões que, desde muito, foram separadas: o que é humano, de um lado, o que é divino, do outro; o que é transcendência, de um lado, e o que é história, do outro, é típico da teologia de Rahner. A espiritualidade e a mística lhes foram de grande auxílio para o entendimento deste relacionamento fundamental. A característica místico-espiritual fundante e a constante preocupação de se construir uma teologia que faça sentido para uma modernidade desafiadora se somam à hermenêutica de Joseph Maréchal da teologia de Tomás de Aquino para formar a concepção filosófico-teológica de Rahner, como também muni-lo de um complexo ferramental-categorial para a construção de sua teologia.

¹⁶⁵ MIRANDA, **Karl Rahner**: da experiência de Deus à teologia, In: OLIVEIRA; TABORDA, (orgs.), **Karl Rahner 100 anos**: teologia, filosofia e experiência espiritual, p. 42.

¹⁶⁶ RAHNER, **Curso Fundamental da Fé**: introdução ao conceito de cristianismo, pp. 23-24.

3.1.2

Joseph Maréchal: Uma lente para ler Tomás através de Kant

Joseph Maréchal, teólogo belga e jesuíta, é assumidamente a principal fonte de Rahner no que tange a sua interpretação da filosofia de Tomás de Aquino com elementos da Filosofia Transcendental de Kant. Em contato com as obras de Maréchal, na época de sua formação filosófica, nas cidades de Feldkirch e Pullach, Rahner passou a olhar com novos olhares a metafísica tomista. O teólogo belga trazia um ar moderno à teologia de Tomás, fazendo uma leitura desta última diferente das leituras classicamente feitas. Rahner diz:

De 1924 a 1927, como cada estudante jesuíta, afrontei o estudo da filosofia, sobretudo na escola da nossa Ordem a Pullach nos arredores de Munique. Uma das experiências mais significativas daquele período foi para mim a leitura dos livros de Joseph Maréchal de Louvain. Maréchal conseguiu produzir de maneira criativa um determinado tipo de tomismo moderno. É possível que este ponto de pertença fundamental tenha “infelizmente” agido sobre mim.¹⁶⁷

Maréchal foi o responsável por reler a metafísica clássica levando em conta a filosofia crítica kantiana, não com o propósito de descartar a metafísica clássica, mas de revalorizá-la numa época em que esta caía em descrédito e era julgada pelos filósofos críticos como um pensamento que já não tinha nada mais a dizer. A releitura maréchaliana da metafísica clássica se encontra de forma condensada no volume V (*Le thomisme devant la philosophie critique*) de sua obra *Le point de départ de la Métaphysique*.¹⁶⁸ De forma autobiográfica, Rahner diz:

No terceiro ano de meus estudos de filosofia a Pullach, li com forte entusiasmo e grande atenção o quinto livro de José Maréchal SJ: *Le point de départ de la métaphysique*. Durante aquela leitura, me recordei, entrei em contato com Tomás pela primeira vez, e graças ao método maréchaliano, de maneira direta e para mim marcante. Ainda que se hoje não me recorde com certeza, é muito provável que minha tese de láurea sobre Tomás teve origem daquela leitura [...] Tal maréchalismo se configurou em mim como algo que sucessivamente foi definido por outros ‘filosofia e teologia transcendentais’. Uma vez que o maréchalismo deriva de Tomás e o mesmo Maréchal tenta repetidamente de encontrar nele

¹⁶⁷ RAHNER citado por LISBOA, **Relação entre cristologia e antropologia na teologia da encarnação de Karl Rahner**, p. 6.

¹⁶⁸ LISBOA, **Relação entre cristologia e antropologia na teologia da encarnação de Karl Rahner**, p. 15.

confirmação ao seu pensamento, posso sem dúvidas afirmar que a minha filosofia e, ainda se um pouco distante, a minha teologia têm marca tomista.¹⁶⁹

O desafio da valorização kantiana do papel da subjetividade humana no processo de conhecimento em detrimento da metafísica escolástica das essências é posto na modernidade. A filosofia transcendental kantiana busca entender o processo de conhecimento, não mais a partir da essência dos objetos a serem conhecidos, mas a partir da própria capacidade humana de conhecer. “Filosofia transcendental é, então, a reflexão crítica do pensamento sobre si mesmo para tematizar os conceitos e princípios apriorísticos enquanto condições transcendentais de qualquer saber com pretensão de verdade.”¹⁷⁰ Nenhum objeto é conhecido em si mesmo sem que passe necessariamente pela categorização feita pela subjetividade do pensamento humano. Por isso, é necessário uma crítica aprofundada das faculdades humanas envolvidas no processo de conhecer. O foco deve ser mudado do objeto para uma epistemologia do sujeito.¹⁷¹

Maréchal aceita o desafio da filosofia transcendental e verticaliza o que Kant havia feito apenas no campo horizontal. A partir ideia kantiana do ser humano como sujeito que se encontra em uma condição na qual possui um *a priori* do conhecimento em si mesmo, Maréchal desenvolve que este *a priori* está referenciado ao Ser absoluto, é abertura do ser humano ao ser dos entes, e, em última instância ao Ser absoluto.¹⁷² Será, sobretudo, a leitura de Tomás de Aquino, feita por Maréchal, através da filosofia transcendental de Kant, que marcará de forma definitiva as construções teológicas de Rahner. Como o próprio Rahner disse, ele chega a Tomás através de Maréchal, e, na esteira deste último, aceita o desafio moderno de uma antropologização da teologia. Desta feita, as construções teológicas rahnerianas terão sempre em seu cerne a base metafísica de uma leitura transcendental da metafísica de Tomás, sem, contudo, deixarem de ser teologia e de abordarem os temas específicos do campo teológico.

¹⁶⁹ RAHNER citado por LISBOA, **Relação entre cristologia e antropologia na teologia da encarnação de Karl Rahner**, p.16.

¹⁷⁰ OLIVEIRA, **Teologia e modernidade em Karl Rahner**, In: OLIVEIRA; TABORDA, (orgs.), **Karl Rahner 100 anos: teologia, filosofia e experiência espiritual**, p. 20.

¹⁷¹ OLIVEIRA, **Teologia e modernidade em Karl Rahner**, In: OLIVEIRA; TABORDA, (orgs.), **Karl Rahner 100 anos: teologia, filosofia e experiência espiritual**, pp. 20-21.

¹⁷² LISBOA, **Relação entre cristologia e antropologia na teologia da encarnação de Karl Rahner**, p.15.

Já com um novo olhar marechaliano para a metafísica de Tomás, Rahner desenvolve um tema basilar da metafísica do próprio Tomás em vistas de, com base nele, fazer a ligação entre a metafísica clássica e as questões modernas de seu tempo. Rahner toma como base de sua antropologia teológica a metafísica do conhecimento de Tomás e a pergunta metafísica pela totalidade do ser.

O que caracteriza o ser humano é a sua capacidade de perguntar pela totalidade do ser de seu objeto de conhecimento, não somente para entendê-lo como fenômeno, mas para conhecer sua estrutura última, conhece-lo em sua totalidade. Isto quer dizer que o ser humano é, por natureza, um ser aberto ao conhecimento e à totalidade do ser. Mais do que isso, o ser humano não é alguém programado para perguntar de forma inconsciente, mas é um ser que sabe de sua particularidade autorreflexiva, sendo, portanto, consciente de si mesmo e de sua condição de perguntante.¹⁷³

A pergunta metafísica é a articulação reflexiva da pergunta que caracteriza o homem na sua essência, a pergunta pelo ser. Perguntar metafisicamente é autorreflexividade, articulação e tematização da pergunta e do seu fundamento em todo ato atemático de perguntar, clarificando a estrutura antropológico-transcendental daquele que faz a pergunta. A pergunta metafísica é nesse sentido, pergunta transcendental.¹⁷⁴

Nesse processo de conhecimento humano, existe uma *unidade originária* entre ser e conhecer. Ao se fazer a pergunta metafísica, o ser humano se pergunta pela sua própria estrutura de questionabilidade, pela sua própria condição de possibilidade de conhecer. O conhecimento de si, ou ser-junto a si, por sua vez, está relacionado com o conhecimento do ser do objeto, pois no ser do ser humano está já implícito algum conhecimento sobre o ser do outro. “É constitutivo da estrutura humana conhecer, não apenas como ser junto-a-si, mas como ser junto ao outro de si, ser junto-a-si no mundo.”¹⁷⁵ Ser é se abrir para conhecer e ser conhecido. Nas palavras do próprio Rahner, remetendo-se a Tomás:

¹⁷³ A. G. VALE. **A antropologia metafísica como filosofia da religião das obras Espírito no mundo e Ouvinte da Palavra de Karl Rahner**. 2014. 69p. Monografia (Dissertação) – Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Gregoriana, 2014, pp. 6-8.

¹⁷⁴ VALE, **A antropologia metafísica como filosofia da religião das obras Espírito no mundo e Ouvinte da Palavra de Karl Rahner**, p. 9.

¹⁷⁵ VALE, **A antropologia metafísica como filosofia da religião das obras Espírito no mundo e Ouvinte da Palavra de Karl Rahner**, p. 15.

(...) cada ser, qual possível objeto de um conhecimento, possui um intrínseco ordenamento a um possível conhecimento e a um possível cognoscente como uma característica própria de cada existência, dada necessariamente com a essência do ser. Portanto ser e conhecer [...] devem constituir uma unidade originária, ser “*unius generis*”, como se exprime Tomás.¹⁷⁶

Tal processo de conhecimento não ocorre de forma abstrata e exclusivamente espiritual. É necessário que, nele, também esteja envolvida a materialidade humana. A sensibilidade humana tem papel preponderante no ato humano de conhecer, pois lhe dá o parâmetro de *saída-de-si* e *retorno-a-si*, movimento este que evidencia a envolvência do cognoscente e seu alvo de conhecimento.

O homem não é uma natureza pura, tampouco uma consciência fora de si, mas um movimento de êxodo (*Êxitus*) de saída de si ao mundo e retorno a si (*Reditus*), movimento de auto-reflexão. A razão pela qual o homem sai e retorna a si é sua constituição espírito-material, sensível receptivo, características que afirmam a matéria como constituição de seu ser e sua consciência espiritual, que apreende o ser.¹⁷⁷

Essa afirmativa metafísica revela a constituição do ser humano como alguém não somente espiritual, ou somente material, mas alguém que é, em sua essência, espírito e matéria. De forma que sua materialidade também faz parte da constituição do seu próprio ser, em abertura de conhecimento e, naturalmente, retorno em autoconhecimento.

Contudo, a mesma capacidade humana de perguntar pela totalidade de tudo, inclusive de si mesmo, revela sua limitação da apreensão do ser em sua totalidade. Pois, quem pergunta por algo, ao mesmo tempo em que tem em si já uma pré-apreensão de seu objeto, demonstra que não o possui de forma total, pois, de outro modo, já não mais caberia mais pergunta alguma. Não se pergunta pelo que já é totalmente conhecido. É constatado, assim, o limite humano diante de um horizonte infinito para o qual está radicalmente direcionado, ao passo que não é capaz de apreendê-lo em sua totalidade. O ser humano é definido assim, como ser

¹⁷⁶ RAHNER citado por VALE, **A antropologia metafísica como filosofia da religião das obras Espírito no mundo e Ouvinte da Palavra de Karl Rahner**, p. 15.

¹⁷⁷ VALE, **A antropologia metafísica como filosofia da religião das obras Espírito no mundo e Ouvinte da Palavra de Karl Rahner**, p. 28.

finito aberto a um horizonte de infinitude, do qual tem já algum conhecimento, e o qual não possui em sua totalidade.

O homem é o ente capaz de tematizar a unidade e a verdade do ser. Por um lado se identifica com o ser, porque tudo está no seu horizonte de compreensão, podendo tematizá-lo, pensa-lo em ato tendo por mediação o mundo; por outro, é a infinita carência de ser, porque toda sua compreensão é um saber finito do infinito, nenhum conhecimento exaure a sua omniabrangência, embora sua espiritualidade seja caracterizada como a total abertura ao ser em sua obsolucidade.¹⁷⁸

A interpretação marechaliana de Tomás, na qual o ser humano é ser consciente de si, capaz de auto-reflexão, e participante do ser de seus objetos pela sua subjetividade que, no processo de conhecimento, se lança a um *Êxitus* e *Reditus*, e que é fundamentalmente visto como ser que, em sua finitude, é aberto a um horizonte infinito, estará como pressuposto filosófico da teologia rahneriana. Esta quadro antropológico metafísico é a principal estrutura filosófica que Rahner possui em sua teologia. Contudo, Rahner entende tal situação metafísica como um caso de antropologia transcendental.

Rahner articula o que poderíamos chamar uma “metafísica transcendentalmente mediada”, isto é, uma metafísica legitimada por uma fundamentação última no sentido de que ela se legitima por uma “reflexão transcendental”, já que para ele toda metafísica verdadeira, toda filosofia que merece este nome, tem que trabalhar transcendentalmente, isto é, legitimar-se através de uma reflexão sobre os pressupostos necessários do pensar e do agir implicitamente presentes no sujeito, o que significa dizer que a filosofia não pode trabalhar a partir de pressupostos não demonstrados e que, portanto, a pergunta pela possibilidade da metafísica é uma pergunta da própria metafísica. Numa palavra, um questionamento transcendental está presente, segundo Rahner, independentemente do campo de conhecimento em que ele emerge, quando e na medida em que se pergunta pelas condições de possibilidade no sujeito cognoscente do conhecimento de um determinado objeto.¹⁷⁹

Para Rahner, é necessário buscar um conhecimento sobre os pressupostos desse ser capaz de perguntar. Uma metafísica só pode levar esse nome se se debruçar sobre o sujeito cognoscente olhando na direção de sua

¹⁷⁸ VALE, A **antropologia metafísica como filosofia da religião das obras Espírito no mundo e Ouvinte da Palavra de Karl Rahner**, p. 17.

¹⁷⁹ M. OLIVEIRA. “É necessário filosofar na teologia”: unidade e diferença entre filosofia e teologia em Karl Rahner, In: **Perpectiva Teológica** 36 (2004) pp. 15-32; aqui, p. 23.

transcendentalidade apriórica. É perguntar por aquele que pergunta, “numa palavra, metafísica é sempre também uma antropologia transcendental, isto é, a metafísica só é possível enquanto análise do ser humano enquanto pergunta pelo ser.”¹⁸⁰

Com a reflexão metafísica transcendental, e, conseqüentemente, a concepção da abertura ao infinito como condição de possibilidade do ser humano ser quem é, Rahner constrói parte de sua antropologia transcendental sobre a pergunta que procura saber *para onde* aponta a percepção prévia (*Vorgriff*) que o ser humano tem do infinito. Qual o alvo dessa transcendência humana, da qual o ser humano pode fugir ou até negar, mas da qual, contudo, não pode se desvencilhar. Porque “na medida em que julgar e agir livremente pertencem à essência do ser humano, pertence a ela também a antecipação ao ser enquanto tal em sua infinitude.”¹⁸¹

Nesse viés, Rahner enxerga que o horizonte último da infinitude humana é Deus mesmo. Nele, está a absolutividade que o ser humano busca em todo seu processo de conhecimento no encontro com os seres finitos. Deus é o alvo da transcendentalidade constituinte humana, mas não somente isso, é também o fundamento de tal transcendentalidade, é o *de onde* e o *para onde* da antecipação do infinito da qual o ser humano é capaz. Como diz Oliveira:

Ora, na medida em que esta antecipação é posta necessariamente, é coafirmado Deus em sua infinitude, ou seja, enquanto o ser da posse absoluta do ser. Esta antecipação não apresenta Deus ao espírito como seu objeto imediato uma vez que a antecipação, enquanto condição de possibilidade de todo conhecimento de objetos, não representa objetos em si mesma. Porém, nesta antecipação já é coafirmada a existência de um ente de posse absoluta de ser, portanto, de Deus, enquanto condição necessária e já sempre efetivada de todo conhecimento e de toda ação humanos uma vez que na antecipação é coafirmada atematicamente o fundamento de sua possibilidade. Daí porque temos de afirmar: a antecipação vai para Deus, ou seja, a afirmação da finitude real de um ente exige, enquanto sua condição de possibilidade, a existência de um *esse absolutum*, o que implicitamente já ocorre na antecipação ao ser enquanto tal. Isto significa dizer que

¹⁸⁰ OLIVEIRA, “É necessário filosofar na teologia”: unidade e diferença entre filosofia e teologia em Karl Rahner, In: **Perpectiva Teológica** 36, p. 26.

¹⁸¹ OLIVEIRA, “É necessário filosofar na teologia”: unidade e diferença entre filosofia e teologia em Karl Rahner, In: **Perpectiva Teológica** 36, p. 30.

o ser humano enquanto espírito é abertura fundamental a Deus, condição última de possibilidade de todo seu conhecimento e de sua ação no mundo.¹⁸²

Com isso, Rahner, constrói o *giro antropológico* da sua teologia baseado numa antropologia metafísica enxergada como antropologia transcendental, que tem como resultado uma filosofia da religião, que formará o núcleo duro de um extenso labor teológico.

3.1.3

A influência de Martin Heidegger

Rahner não é um seguidor de Heidegger a ponto de poder ser considerado um discípulo deste, tal consideração pode ser feita em relação à figura de Tomás de Aquino¹⁸³, ou mesmo de Joseph Maréchal. O próprio Rahner declarou que alguns críticos de sua teologia supervalorizaram a influência heideggeriana sobre seu pensar teológico. Talvez isto ocorra pelo fato de Rahner ter passado quatro semestres, no período entre 1934 e 1936, frequentando as aulas e os seminários de Heidegger quando estava cursando o doutorado em filosofia, na sua cidade natal, Freiburg im Breisgau. O próprio Rahner testemunha:

Algumas pessoas, que falam da minha teologia, frequentemente exageram o influxo de Heidegger. Se trata de uma exageração também somente pelo fato que Heidegger não ensinava teologia, enquanto eu sou decididamente teólogo e não filósofo. Em um certo senso, porém, se pode falar de um influxo de Heidegger sobre mim e sobre meu co-irmão Joannes Baptist Lotzm que era naquele tempo o meu companheiro de estudo. Este influxo diz respeito a um determinado modo de pensar. Não se tratava tanto de um problema de conteúdo, quanto, ao invés, de levantar algumas questões de fundo riguardante a certas posições.¹⁸⁴

Contudo, até mesmo conforme a declaração acima, a influência do pensamento de Heidegger sobre Rahner é inegável. Longe de fazer uma análise minuciosa, poderíamos, com certeza, destacar dois componentes heideggerianos

¹⁸² OLIVEIRA, “É necessário filosofar na teologia”: unidade e diferença entre filosofia e teologia em Karl Rahner, In: **Perspectiva Teológica** 36, pp. 30-31.

¹⁸³ VALE, **A antropologia metafísica como filosofia da religião das obras Espírito no mundo e Ouvinte da Palavra de Karl Rahner**, p. 5.

¹⁸⁴ LISBOA, **Relação entre cristologia e antropologia na teologia da encarnação de Karl Rahner**, p.8.

presentes na estrutura teológica rahneriana, os quais contribuíam para a emanação das “questões de fundo” mencionadas acima por Rahner. O primeiro componente é a visão do ser humano como ser onto-lógico, ou seja, alguém essencialmente capaz da pergunta pelo ser. O segundo componente, é o teor existencialista da teologia rahneriana, e este, talvez, seja o mais forte, visto que é considerado como uma influência indubitável de Heidegger na teologia de Rahner.¹⁸⁵

Antes de tudo, o próprio Rahner declara que Heidegger exerceu sobre ele uma influência “atemática”¹⁸⁶, que não está exposta em seus textos como os dois influxos supracitados. As aulas de Heidegger transformaram a própria capacidade de análise crítica de Rahner, este último aprende com seu professor a observar os textos que se apresentavam diante dele com mais amplitude e sobriedade, de forma a não somente enxergar o texto em si, mas, também, a intenção do autor que o escreve. Nas palavras do próprio Rahner, com Heidegger, ele aprende a “ler os textos em um modo novo, analisa-los criticamente e observar as linhas de colegamento entre os singulos textos e as asserções de um filósofo.”¹⁸⁷ Esta influência “atemática” pode não ser tão explícita quanto uma expressão ou um conceito, mas certamente é tão importante quanto, por se tratar de uma influência que se encontra na estrutura crítica rahneriana e, portanto, no âmago de sua forma de pensar, refletindo em toda sua construção teológica.

O componente onto-lógico de Heidegger sobre Rahner se dá no fato de enxergar o ser humano como constitucionalmente lugar de tematização e entendimento do ser. “Martin Heidegger qualifica o ser humano como ‘pre-sença’ do ser, aquele que é a condição de possibilidade de tematização do sentido do ser e de sua compreensão. Nele, o ser dos entes pode ser dito, tematizado.”¹⁸⁸ Isso quer dizer ter o ser humano como um ser de questionamento e procura pela ipseidade de cada objeto. “Questionar é procurar cientemente o ente naquilo que ele é e como é.”¹⁸⁹ E tanto esta procura quanto sua tematização se dão no eixo

¹⁸⁵ “Este primeiro contato com Heidegger teve certamente uma influência duradoura em Karl Rahner, pois que a preocupação existencialista é, sem dúvida, uma das componentes da sua teologia.” INTRODUÇÃO, In: RAHNER, **Teologia e antropologia**, p. 6.

¹⁸⁶ Termo nosso, não usado pelo próprio Rahner.

¹⁸⁷ LISBOA, **Relação entre cristologia e antropologia na teologia da encarnação de Karl Rahner**, p.8.

¹⁸⁸ VALE, **A antropologia metafísica como filosofia da religião das obras Espírito no mundo e Ouvinte da Palavra de Karl Rahner**, p. 5.

¹⁸⁹ HEIDEGGER citado por VALE, **A antropologia metafísica como filosofia da religião das obras Espírito no mundo e Ouvinte da Palavra de Karl Rahner**, p. 5.

temporal, ambas mediadas historicamente. Este componente onto-lógico heideggeriano reforça, na antropologia rahneriana, a peculiaridade humana de perceber e tematizar a questão e a procura pelo ser, sobretudo em seu necessário caráter histórico-existencial. Contudo, Rahner ultrapassa o limite da imanência da filosofia heideggeriana, através de sua antropologia transcendental.

O segundo componente heideggeriano na teologia de Rahner é crucial, pois impõe o ser humano como existencialmente histórico, mundano, sujeito a sua temporalidade, espacialidade e corporeidade. Aqui, aparentemente, há oposição radical ao dualismo platônico construído em berço cristão.

O homem é um ser de infinitas possibilidades e sua existência concreta se dá quando se autodetermina como ser histórico. Não existe homem real sem auto-construção de si, sem história. Essecialmente é um ser histórico, porque existencialmente capaz de fazer história, unidade composta de matéria e forma. (...) Sua historicidade é a sua autoconstrução, o exercício de sua liberdade.¹⁹⁰

Ou seja, além da própria matéria não ser algo estranho ao próprio ser humano, ele não se define como alguém pré-determinado, sem que tenha a liberdade de construir sua própria história e fazer seu próprio caminho. A natureza humana é vista como tendo a historicidade em sua raiz. Essa ideia tem origens na filosofia de Heidegger, que define o ser humano como um *projeto* que como *ser-no-mundo* (ou um *ser-aí: Dasein*) se vê envolvido pela sua própria subjetividade e pelas subjetividades de outros que o cerca. “A impossibilidade do homem ser um ‘eu puro’ se dá pelo fato que ele nasce num mundo histórico e se autodetermina na história, dividida com outras subjetividades, numa realidade espaço-temporal marcada pelo exercício da liberdade de outros.”¹⁹¹

Naturalmente, Heidegger como filósofo se retém ao caráter finito e imanente da natureza humana, ao passo que Rahner, como teólogo, se desafia a tematizar um mistério que se encontra num horizonte humano de infinitude. Aliás, a própria tematização rahneriana do Mistério tem também certa influência heideggeriana, pois Rahner diz ter aprendido com Heidegger “poder [können] e dever [sollen] procurar o Mistério indizível que dispõe sobre nós, embora o

¹⁹⁰ VALE, A antropologia metafísica como filosofia da religião das obras Espírito no mundo e Ouvinte da Palavra de Karl Rahner, pp. 37-38.

¹⁹¹ VALE, A antropologia metafísica como filosofia da religião das obras Espírito no mundo e Ouvinte da Palavra de Karl Rahner, p. 38.

filósofo sempre de novo se poupe um discurso sobre ele, discurso que cabe como tarefa ao teólogo.”¹⁹²

O caminho teológico rahneriano é feito desse apanhado de influências, as quais nem sempre é fácil destacar de dentro os textos e apontar sua origem de forma clara. Tentamos, aqui, mesmo de forma breve, apontar as principais linhas de pensamentos presentes na base da teologia rahneriana. Nesta base, são postas em articulação apontamentos filosóficos, teológicos, místicos e espirituais. Conseqüentemente, é nesta articulação que Rahner constrói sua *antropologia transcendental*. Nela, é possível encontrar a complexidade da argumentação metafísica sem que esta, contudo, escape de uma construção teológica (*stricto sensu*) feita sob preocupação pastoral e partindo do fundamento místico-espiritual da possibilidade de uma experiência humana da graça de Deus.

3.2

A antropologia transcendental de Karl Rahner

Todas as influências citadas, aqui, culminam no núcleo duro do *giro antropológico* rahneriano, a saber, sua *antropologia transcendental*. Esta elaboração teológica que apresenta elementos de mística, espiritualidade, e filosofia é a responsável pela mudança de olhar a respeito do ser humano que a teologia de Karl Rahner causou. Tanto a prepotência de uma antropologia moderna na qual o ser humano é soberano e autossuficiente, quanto o pessimismo antropológico gerado no âmbito cristão são aqui descartados.

A *antropologia transcendental* de Rahner expõe um ser humano dotado de transcendentalidade e, por isso mesmo, capaz de ultrapassar seu horizonte finito, sem, contudo, se esquecer da incapacidade metafísica humana de dar a si mesmo a possibilidade desse obscuro alcance da infinitude. E, sendo teologia mesma, a *antropologia transcendental* rahneriana mostra que, em tudo, seja como fonte (Donde), seja como fim (Aonde), está presente o Mistério, o Inefável, o Indefinível, ao qual chamamos Deus.

¹⁹² RAHNER citado por TABORDA, *Mistério – símbolo – mistério: ensaio da compreensão lógica interna na teologia de karl rahner*, In: OLIVEIRA; TABORDA, (orgs.), *Karl Rahner 100 anos: teologia, filosofia e experiência espiritual*, p. 60.

3.2.1

O ser humano e sua abertura transcendental

A afirmação rahneriana do ser humano como alguém dotado de abertura transcendental é fundamentalmente apoiada na metafísica de Tomás de Aquino. Segundo a qual a capacidade humana da pergunta pelo ser do ente já é a evidência de que o ser humano possui algum conhecimento provisório e *a priori* do ser do ente, e, em última instância, do ser absoluto. Contudo, tal conhecimento não é total. Isto significa que, por um lado, o ser humano é ser de *questionabilidade* (*Fragbarkeit*), ao demonstrar certo conhecimento daquilo pelo qual pergunta, e, por outro lado, também é ser de *problematicidade* (*Fralichkeit*), por não ter resposta plena para a solução da questão.¹⁹³

Desta forma, Rahner constrói a base de toda a sua antropologia transcendental numa metafísica antropológica de Tomás. Na ideia da *abertura absoluta para o ser em geral*, Rahner enxerga o que denomina de *abertura transcendental*, a qual está necessariamente presente na concepção de *ser humano*, sendo condição de possibilidade para que o ser humano seja reconhecido como tal.

O ser humano vive em direção ao Absoluto, tem uma abertura para Deus que não depende de gosto ou vontade, mas é a condição de possibilidade para que o ser humano seja o que é. Ora, só se o ser humano tem horizonte ilimitado é possível uma revelação que não seja predeterminada pelo sujeito que a recebe, e revele as profundezas de Deus.¹⁹⁴

Para Rahner, o ser humano é constitucionalmente um *Ouvinte da palavra*¹⁹⁵. Alguém aberto a um horizonte infinito. Abertura da qual não consegue escapar, pois é realidade que tem Deus como seu próprio fundamento e fim.

No desenvolvimento de sua antropologia transcendental, Rahner descreve o ser humano como alguém que faz uma *experiência transcendental*. Um ser que se

¹⁹³ TABORDA, **Ouvinte da Palavra**: introdução à sua leitura, In: OLIVEIRA; TABORDA, (orgs.), **Karl Rahner 100 anos**: teologia, filosofia e experiência espiritual, p. 101.

¹⁹⁴ TABORDA, **Ouvinte da Palavra**: introdução à sua leitura, In: OLIVEIRA; TABORDA, (orgs.), **Karl Rahner 100 anos**: teologia, filosofia e experiência espiritual, p. 104.

¹⁹⁵ Título de uma das principais obras de Rahner, na qual o autor desenvolve este assunto de forma mais específica e extensa. Primeira edição: K. RAHNER. **Hörer des Wortes**: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. München: Kösel, 1963.

vê ultrapassando os limites dos dados sensíveis. *A experiência transcendental* é “a consciência subjetiva, atemática, necessária e insuprimível do sujeito que conhece, que se faz presente conjuntamente a todo ato de conhecimento, e o seu caráter ilimitado de abertura para a amplidão sem fim de toda realidade possível.”¹⁹⁶ Através dessa experiência, que é fundamento do conhecimento dos objetos finitos e se evidencia neles, faz a experiência de sua transcendentalidade. E é “*experiência*, porque este saber de cunho atemático, mas inevitável é momento e condição de possibilidade de toda e qualquer experiência concreta de qualquer objeto que seja.”¹⁹⁷ E seu adjetivo de *transcendental* se dá “porque faz parte das estruturas necessárias e insuprimíveis do próprio sujeito que conhece, e porque consiste precisamente na ultrapassagem de determinado grupo de possíveis objetos ou de categorias.”¹⁹⁸

Rahner também acentua que essa experiência de transcendência possibilitada pela abertura transcendental nunca é esgotada através de sua tematização. Tematizá-la é falar dela, sempre ciente de sua superioridade, de que seu horizonte, por mais perto que esteja, sempre estará mais além. Esta experiência “se dá precisamente quando a pessoa se percebe envolvida na multiplicidade das preocupações, ocupações, temores e esperanças no mundo do seu dia-a-dia.”¹⁹⁹ Ela “está de certa forma como que no fundo do quadro em que o homem vive, na origem indispensável do seu viver e conhecer.”²⁰⁰ Não sendo nunca “captada pela reflexão metafísica totalmente e em sua pureza, ou seja, de maneira não objetivada. Quando muito dela se pode aproximar, se é que se pode, de maneira assintótica na experiência mística e talvez na experiência da solidão final e na disponibilidade para a morte”²⁰¹

A experiência transcendental só é possível porque o ser humano é *pessoa* e sujeito. Isto significa que ele é autoconsciente, sabe de sua peculiaridade, e, mais que isso, de seu destaque, em meio a outros entes. Soma-se a isso sua capacidade de se fazer objeto de sua própria análise, que é a condição de conseguir enxergar a si mesmo, de fora, como um estranho. “O homem experimenta-se, pois, como

¹⁹⁶ RAHNER, *Teologia e antropologia*, p. 33.

¹⁹⁷ RAHNER, *Teologia e antropologia*, p. 33.

¹⁹⁸ RAHNER, *Teologia e antropologia*, p. 33.

¹⁹⁹ RAHNER, *Teologia e antropologia*, p. 49.

²⁰⁰ RAHNER, *Teologia e antropologia*, p. 49.

²⁰¹ RAHNER, *Teologia e antropologia*, pp. 49-50.

sujeito e pessoa precisamente à medida que se torna consciente de si como o produto do que lhe é radicalmente estranho.”²⁰² Esta capacidade de análise humana é a responsável pela possibilidade dos estudos antropológicos empíricos, que tendem a trazer um autoconhecimento cada vez maior do ser humano sobre si mesmo, mas que não alcança o fundamento da própria capacidade analítica, que é a constituição humana de ser *pessoa* e *sujeito*. É como *pessoa* e *sujeito* que o ser humano é capaz de pôr-se analiticamente num horizonte de totalidade.

Ao se colocar analiticamente em questão e abrir-se para o horizonte ilimitado de semelhante questionamento, o homem já transcendeu a si mesmo, bem como todas as dimensões pensáveis dessa análise ou de auto-reconstrução empírica de si. Ao fazê-lo, afirma-se como quem é mais do que a soma desses componentes analisáveis de sua realidade, Precisamente essa consciência de si, esse confronto com a totalidade de todos os seus condicionamentos, o fato mesmo de estar condicionado evidenciam que ele é mais do que a soma dos seus fatores.²⁰³

Nessa condição, o ser humano se flagra como alguém, que é mais que apenas um sistema finito. Conseguindo se perceber como *sujeito* distinto, mesmo que não totalmente, das coisas que compõe toda finitude dele e do que está envolta dele. Isto o faz perceber-se como ser de uma realidade anterior a todas as possibilidades nas quais se vê envolto.²⁰⁴ O ser humano não se reduz a causalidades finitas. O mistério em torno de sua *subjetividade* afirma tal feito e o faz lembrar dele.

A antropologia transcendental de Rahner trabalha essa estrutura básica para apontar para uma infinitude da qual o ser humano vem e para qual sempre está remetido. “O horizonte infinito do questionar humano é experimentado como horizonte que sempre se retira para mais longe quanto mais respostas o homem é capaz de dar-se.”²⁰⁵ A lógica, nessa perspectiva transcendental, não é a mesma das ciências antropológicas empíricas, que tematizam o objeto de seu estudo, visando o esgotamento de sua matéria. O que se percebe nessa abordagem transcendental é que, nela, se tem consciência de que o horizonte do tema abordado não se esgota, pelo contrário, quanto mais se avança em sua direção, mais amplo e distante ele se

²⁰² RAHNER, **Curso Fundamental da Fé**: introdução ao conceito de cristianismo, p. 43.

²⁰³ RAHNER, **Curso Fundamental da Fé**: introdução ao conceito de cristianismo, p. 43.

²⁰⁴ RAHNER, **Curso Fundamental da Fé**: introdução ao conceito de cristianismo, pp. 44-46.

²⁰⁵ RAHNER, **Curso Fundamental da Fé**: introdução ao conceito de cristianismo, p. 46.

mostra. Na visão antropológica transcendental, o ser humano se apresenta como alguém em quem “se encontra o movimento primordial de total abertura para a acolhida do horizonte infinito do ser que constantemente se doa e se retrai.”²⁰⁶

Entretanto, não se pode afirmar, num dualismo que separa o transcendente do imanente, que esta infinitude humana nada tem com sua vida em termos de suas ações finitas dadas no espaço, no tempo, na história. Como diz, Rahner:

O homem sempre tem consciência de sua finitude histórica, de sua procedência histórica, da contingência de sua posição de partida. Com isso, porém, ele chega à situação muito peculiar que precisamente caracteriza a essência do homem: ao fazer a experiência do seu condicionamento histórico como tal, ele se situa em certo sentido para além deste condicionamento, mas, apesar disso, não pode deixá-lo atrás. Situar-se dessa forma entre a finitude e a infinitude é o que constitui o homem e se manifesta uma vez mais no fato de que precisamente em sua transcendência infinita e em sua liberdade o homem se experimenta como imposto a si e historicamente condicionado.²⁰⁷

A temporalidade humana não é só uma *adição* que compõe sua existência, mas é inerente à sua dimensão subjetiva. A subjetividade humana se dá no mundo e não pode ocorrer em separado deste, de modo que é impossível pensar na personalidade livre do ser humano sem as implicações sociais e biológicas que o compõem. “O tempo, o mundo e a história medeiam o sujeito para si próprio e para aquela autopossessão imediata e livre, em vista da qual está constituído o sujeito pessoal e para a qual está já sempre antecipadamente orientado.”²⁰⁸ Portanto, é no mundo, e dentro de seus limites, que o ser humano pode se experimentar como alguém que existe nesse limite, mesmo sendo capaz de transcendê-lo.

3.2.2

A pré-apreensão (*vorgriff*)

A possibilidade da transcendentalidade humana se faz percebida através da *pré-apreensão* que este tem do horizonte infinito. “A palavra alemã *vorgriff* (*vor*

²⁰⁶ LISBOA, **Relação entre cristologia e antropologia na teologia da encarnação de Karl Rahner**, p.31.

²⁰⁷ RAHNER, **Curso Fundamental da Fé**: introdução ao conceito de cristianismo, p. 58.

²⁰⁸ RAHNER, **Curso Fundamental da Fé**: introdução ao conceito de cristianismo, p. 57.

+ *greiffen*) é traduzida como percepção prévia e significa literalmente pré-captação, pré-apreensão, antecipação, saber prévio. Este conceito é fundamental na filosofia rahneriana, porque é o elo que liga sua gnoseologia a um conhecimento propriamente metafísico do mundo.”²⁰⁹ A pré-apreensão ocorre quando o ser humano se percebe como alguém dotado de uma limitação, dentro de uma finitude. E, como já foi visto, a capacidade de percepção deste limite mesmo, já evidencia a superação do ser humano sobre ele.

À medida que se percebe condicionado e limitado pela experiência sensível, limitação que aliás o afeta em demasia, ele já transcendeu essa experiência sensível e assim se colocou como sujeito de uma pré-apreensão (*Vorgriff*) que não tem nenhum limite interno, pois até mesmo a suspeita de tal limite interno do sujeito situa essa pré-apreensão mesma acima da suspeita.²¹⁰

A pré-apreensão é evidência da transcendentalidade humana. Rahner se apropria da afirmação filosófica que define o ser humano como pessoa, e, por constituição, perguntador a procura do ser em geral, para concebê-lo como alguém dotado de um “pré-conhecimento” desse ser em geral. Entendendo que esse conhecimento prévio faz do ser humano um ser que não somente é aberto ao transcendente, por perguntar por ele, mas também alguém que já possui alguma coisa dele. A partir dessa articulação, Rahner afirma o ser humano como um *ser de transcendência*. Isto é, um ser que por uma constituinte pré-apreensão tem em si a posse prévia de um horizonte infinito para o qual caminha mediante toda experiência que faz como ser finito.

Rahner, fazendo relação direta desta afirmação com a concepção teológica da *graça*, deixa claro que a capacidade humana de transcender os objetos finitos pela pré-apreensão de um horizonte infinito, não é algo que o próprio ser humano cria em si. É, contudo, algo recebido pelo próprio ser que é posse de si em sua absolutividade, a quem chamamos Deus. Como o próprio Rahner esclarece:

o movimento da transcendência não é o sujeito a criar e constituir o seu próprio espaço ilimitado, como se tivesse poder absoluto sobre o ser, antes consiste no surgir espontâneo do horizonte do ser. Onde quer o homem se experimenta em sua transcendência como interrogante, como inquietado por esse surgir do ser, como

²⁰⁹ VALE, *A antropologia metafísica como filosofia da religião das obras Espírito no mundo e Ouvinte da Palavra de Karl Rahner*, p. 42.

²¹⁰ RAHNER, *Curso Fundamental da Fé*: introdução ao conceito de cristianismo, p. 32.

exposto ao inefável, não pode conceber-se como sujeito no sentido de sujeito *absoluto*, mas somente no sentido de alguém que recebe o ser e, em última instância, graça. “Graça”, na presente referência, significa liberdade do fundamento do ser que dá o ser ao homem, liberdade de que o homem faz experiência em sua finitude e contingência, e significa também o que denominamos ‘graça’ em sentido teológico mais estrito.²¹¹

A *vorgriff* é recebida. O ser humano se vê de posse de uma antecipação a qual não poderia dar a si mesmo, mas apenas receber de alguém que não experimenta o limite da finitude experimentado por ele. O ser absoluto não precisa de mediação da realidade finita para alcançar a infinitude, pois é infinitude em si mesmo, que sustenta todo o finito criado. E é, necessariamente, através da experiência humana da mundaneidade que o ser humano faz experiência de sua capacidade de pré-captação, evidenciando-se como ser de transcendência.

Em sua experiência mundana, o ser humano também evidencia a presença de um todo abrangente ao qual pertencem os objetos finitos com o quais ele se encontra. Pois em suas experiências dos objetos finitos, o ser humano não busca apenas conhecer a estes em sua dimensão material e espaço-temporal, mas também busca conhecê-los em sua *totalidade*. Este movimento de conhecimento passa pelos objetos, mas os transcende. Pois o ser humano não se limita aos dados do objeto que sua sensibilidade lhe aponta. “A **pré-captação** é o dinamismo do espírito em direção a toda a extensão de seus possíveis objetos. Nesse movimento os objetos singulares são apreendidos como momentos desse movimento a um fim. A pré-captação *só* pode tornar-se consciente na captação dos objetos singulares.”²¹² Mesmo que o ser humano se defina como *espírito*, dotado de *vorgriff*, pelo fato de perceber-se como tal, como também perceber a pertença dos entes particulares a um todo abrangente, ele não pode fugir da mediação dos objetos singulares que se colocam diante dele. Assim, também, A pré-apreensão do ser humano, mesmo apontando para a absolutividade do ser, não foge a esta necessidade real de passar pela experiência finita.

A percepção prévia é pré-cognição do ser absoluto, do ser omniabrangente, verdadeiro, de identidade absoluta de ser e essência, no qual todos os entes são

²¹¹ RAHNER, **Curso Fundamental da Fé**: introdução ao conceito de cristianismo, pp. 48-49.

²¹² TABORDA, **Ouvinte da Palavra**: introdução à sua leitura, In: OLIVEIRA; TABORDA, (orgs.), **Karl Rahner 100 anos**: teologia, filosofia e experiência espiritual, p. 103.

fixados e participam. Essa pré-cognição, pré-compreensão, antecipação, é a condição de possibilidade da autocompreensão humana como espírito, abertura transcendental, mas, ao mesmo tempo é co-sabida em cada ato de conhecimento finito.²¹³

Ao envolver e ultrapassar os entes finitos, a *Vorgriff* se mostra, então, como fundamento da percepção humana do mundo finito como tal. “A afirmação do mundo como finito é possibilitada pela *Vorgriff*.”²¹⁴ Ou seja, ela, sendo fundamento da experiência espiritual humana, evidencia a condição finita da humanidade e do que o cerca. Ao passo que mostra ao ser humano sua condição-limite de finitude, a pré-apreensão mostra, naturalmente, também, sua posse de algo que ultrapassa tal condição. Ao expor a finitude humana, a *Vorgriff* possibilita também a pré-captação da infinitude frente à finitude, sendo assim condição de possibilidade da própria pergunta metafísica. Através da pré-apreensão, o ser humano se vê já participante e a procura do horizonte infinito, cuja realidade é manifesta a ele e nele.

A pré-apreensão, nesse sentido, acompanha a pergunta do ser humano pelo ser, pois, assim como esta está implícita e corrente na ação humana de querer conhecer, volição que, a despeito de todo longo alcance de conhecimento já adquirido pelo ser humano, permanece intensa, se mostrando constante e ilimitada, assim também se mostra o caráter ilimitado da pré-apreensão, pois quanto mais se supõe apreender a infinitude, mais infinita ela se mostra. “Enquanto a pergunta pelo ser está implícita em todo pensar e agir, está também implícita a pré-captação do ser em sua ilimitação. *Essa pré-captação pertence, portanto, à constituição fundamental do ser humano.*”²¹⁵ O ser humano é pré-apreensão, pré-captação, capaz de conhecimento de um sentido para além da finitude, sentido que sempre se mostra incompleto, se desdobrando, no ser humano, em desejo sem fim de conhecimento total de todas as coisas, inclusive dele mesmo.

²¹³ VALE, A **antropologia metafísica como filosofia da religião das obras Espírito no mundo e Ouvinte da Palavra de Karl Rahner**, p. 43.

²¹⁴ VALE, A **antropologia metafísica como filosofia da religião das obras Espírito no mundo e Ouvinte da Palavra de Karl Rahner**, p. 43-44.

²¹⁵ TABORDA, **Ouvinte da Palavra**: introdução à sua leitura, In: OLIVEIRA; TABORDA, (orgs.), **Karl Rahner 100 anos**: teologia, filosofia e experiência espiritual, p. 104.

Rahner não se detém somente em tematizar o lado subjetivo da experiência antropológica transcendental, mas aborda também *de onde vem e para onde vai* essa *abertura transcendental* e essa *pré-captação* que constituem o ser humano. Talvez, este seja o ponto no qual mais se torna clara o aspecto teológico da antropologia transcendental rahneriana.

3.2.3

O De onde e o Para onde da experiência transcendental

No artigo onde faz uma introdução à leitura do livro de Rahner “Ouvinte da palavra” (*Hörer des Wortes*), Taborda, ao comentar o Capítulo V²¹⁶, mais especificamente sobre o *para onde* da *Vorgriff*, sintetiza as três possíveis respostas para a pergunta: “*para onde* o conhecimento humano transcende na pré-captação ao apreender o objeto particular?”²¹⁷ São elas: 1- Este *para onde* aponta para um *nada*. Nesta resposta ocorre uma absolutização do negativo da experiência transcendental; 2- O *para onde* tematizado se limita à capacidade humano para tal, sem ter nada a ver com *para onde* infinito, do qual nada se pode falar; 3- O *para onde* da pré captação mostra uma *experiência transcendental* que através de sua positividade, mostra a sua negatividade.²¹⁸

Sobre a primeira resposta, Taborda aponta que não há possibilidades da pré-captação do ser humano apontar para o nada. Pois, antes mesmo de tomar conhecimento de um objeto, o ser humano tem a capacidade de transcendência que possibilita conhecê-lo, e depois que o capta, essa transcendência continua apontando para um horizonte mais além. “O conhecimento do finito não atinge primeiro a negação, mas a limitação do ser humano e mostra, assim, a finitude de tudo o que não preenche o horizonte transcendental.”²¹⁹

²¹⁶ A numeração do capítulo apontada por Taborda, e aqui repetida, está de acordo com a primeira edição da obra original de Rahner, já mencionada há pouco, a saber: RAHNER, K. **Hörer des Wortes**: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. München: Kösel, 1963.

²¹⁷ TABORDA, **Ouvinte da Palavra**: introdução à sua leitura, In: OLIVEIRA; TABORDA, (orgs.), **Karl Rahner 100 anos**: teologia, filosofia e experiência espiritual, p. 103.

²¹⁸ TABORDA, **Ouvinte da Palavra**: introdução à sua leitura, In: OLIVEIRA; TABORDA, (orgs.), **Karl Rahner 100 anos**: teologia, filosofia e experiência espiritual, p. 103

²¹⁹ TABORDA, **Ouvinte da Palavra**: introdução à sua leitura, In: OLIVEIRA; TABORDA, (orgs.), **Karl Rahner 100 anos**: teologia, filosofia e experiência espiritual, p. 103

A segunda resposta não se apresenta como viável porque se a ilimitação da pré-captação fosse esgotada com o conhecimento dos objetos finitos, nem seria possível uma noção de limitação ou ilimitação, pois o que se apresentaria como finito já seria a totalidade. A noção tanto da própria finitude como dos objetos de conhecimento só é possível por causa de um horizonte infinito já pré-captado. Pois, “para saber que a totalidade dos objetos do conhecimento humano é finita precisamos pré-captar um para lá da finitude (de acordo com o princípio de que ‘conhecer o limite como limite já é ultrapassar o limite’).”²²⁰

A terceira resposta parece ser a mais justa, pois assume tanto a realidade de um horizonte infinito pré-captado possibilitador da (auto)compreensão do ser humano do finito, como também assume que a pré captação desse horizonte não é posse do horizonte em sua totalidade. Ou seja, é afirmativa a resposta para a questão da possibilidade de tematização da positividade do ser, sem negar que nele existe uma negatividade, um conhecimento inalcançável dele. “A própria pergunta pela possibilidade de tematizar a positividade do ser ilimitado já é uma resposta, pois a própria pergunta já a tematiza! Mas nem por isso essa resposta nega a obscuridade e a inobjetividade próprias ao horizonte (meta, *Worauf*, para onde) da pergunta.”²²¹ Isso quer dizer que o ser absoluto, o *para onde* da pré captação, se revela ao passo que se esconde, não sendo possível conhecê-lo em sua totalidade.

Seguindo a teologia rahneriana, Taborda afirma: “*Como a pré captação é necessariamente afirmada, assim também Deus é afirmado, mas apreendido de forma indireta como a própria pré-captação.*”²²² E reafirma, mais afrente: “a pré-captação tem a Deus como meta, não que o atinja imediatamente à maneira de objeto, em seu ‘si-mesmo’ (*Selbst*), mas afirmando-o pela amplidão fundamental ilimitada da pré-captação.”²²³

Por isso, na antropologia transcendental rahneriana, Deus é o *Donde* que possibilita a própria transcendentalidade humana, o Ser fundante da experiência

²²⁰ TABORDA, **Ouvinte da Palavra**: introdução à sua leitura, In: OLIVEIRA; TABORDA, (orgs.), **Karl Rahner 100 anos**: teologia, filosofia e experiência espiritual, p. 104.

²²¹ TABORDA, **Ouvinte da Palavra**: introdução à sua leitura, In: OLIVEIRA; TABORDA, (orgs.), **Karl Rahner 100 anos**: teologia, filosofia e experiência espiritual, p. 104.

²²² TABORDA, **Ouvinte da Palavra**: introdução à sua leitura, In: OLIVEIRA; TABORDA, (orgs.), **Karl Rahner 100 anos**: teologia, filosofia e experiência espiritual, p. 104.

²²³ TABORDA, **Ouvinte da Palavra**: introdução à sua leitura, In: OLIVEIRA; TABORDA, (orgs.), **Karl Rahner 100 anos**: teologia, filosofia e experiência espiritual, p. 104.

transcendental. Como também é o *Aonde* da experiência transcendental, o horizonte infinito para o qual aponta a pré-apreensão. Todavia, Rahner considera a dificuldade que é usar a palavra “Deus” para designar o *Donde* e o *Aonde* da transcendência, devida à carga histórica que esta palavra possui.

Em seu mais puro significado, a palavra “Deus” não se relaciona com o ser humano da mesma forma que outras palavras usuais como “porta” ou “mesa”. Essas últimas remetem a uma referência externa que são imediatamente e claramente associadas aos seus respectivos objetos. Já quando se fala de Deus, esse nome soa naturalmente como nome próprio que remete a uma personalidade, da qual nada se sabe. A palavra “Deus”, quando é dita, independente da língua em que venha a aparecer, não traz um dado completo sem que seja necessária uma explicação sobre ela. Rahner diz que essa falta de definição reflete exatamente o que a palavra quer dizer: O “Inefável”, o “Sem-nome”, o “Silencioso”.

Assim o que se tornou sem rosto, a saber, a palavra “Deus”, que não mais se refere por si mesma a uma experiência singular definida, está em condições de nos falar corretamente de Deus, portanto é a última palavra antes do calar em que, pelo desaparecimento de todo particular denominável, temos de haver-nos com o todo fundante como tal²²⁴

Apesar de estar no dicionário entre outros vocábulos, o ser humano não domina a palavra “Deus” como se faz com as demais. Por mais que ela seja pronunciada, o ser humano não a entende em seu pleno significado, que sempre o escapa. Como Rahner diz, belamente, Deus “é a última palavra antes do silêncio que se emudece sem palavras em adoração perante o mistério inefável”²²⁵. Contudo, todo contexto histórico envolvendo esta palavra, fez dela, ao invés de mistério presente, um ser acerca do qual tudo já está posto, basta que avancemos no conhecimento dele, através de nossa dedicação religiosa e teológica.

A palavra “Deus” ainda traz consigo, hoje, no Ocidente cristão, um contorno historicamente bem delineado acerca de seu significado e sua imagem, apesar do crescimento do pluralismo religioso nas últimas décadas. É preciso, hoje, muito mais do que na época de Rahner, muita cautela ao falar de Deus, de maneira formal, tomando como pressuposto a imagem clássica do Deus cristão.

²²⁴ RAHNER, *Curso fundamental da fé*: Introdução ao conceito de cristianismo, p. 71.

²²⁵ RAHNER, *Curso fundamental da fé*: Introdução ao conceito de cristianismo, p. 68.

Pois, no inconsciente popular, sobretudo no contexto latino-americano, esta imagem clássica ainda impera, fazendo com que, ao se pronunciar a palavra “Deus”, conceitos cristãos como “O onisciente”, “O onipresente”, “O onipotente”, venham à mente de forma natural. Esses contornos pré-definidos retiram da palavra “Deus” toda sua singularidade e profundidade, gerando certa dificuldade de se permanecer vocalizando-a, ao passo que também lança o desafio de resgatar seu verdadeiro sentido. Se, hoje, os delineamentos de Deus construídos por um cristianismo clássico ainda estão vivos na memória de muitas sociedades, na época de Rahner, estavam ainda mais.

Por isso, Rahner, de forma sóbria, dá um passo atrás, não descartando a possibilidade de dar outros nomes ao fundamento e destino da experiência antropológica transcendental, tendo em vista o desgaste da palavra “Deus”, já presente em sua época. Ele afirma:

Para início de conversa, este Aonde e Donde que porta a transcendência pode-se chamar de “Deus”. Podemos também falar do Ser, do Fundamento, da Causa última, do Logos iluminador e revelador, e ainda podemos lançar mão de milhares de nomes para aludir ao que queremos dizer. Quando usamos a palavra “Deus” ou a expressão “fundamento original” ou o termo “abismo”, certamente tais vocábulos sempre estão envolvidos e carregados de imaginações que vão para bem mais além do que as palavras propriamente significam e que nada têm a ver com o que propriamente se quer dizer. Cada um desses conceitos carrega a marca da história, também da história individual, e a tal medida que dificilmente se pode entender já o que propriamente se significa com tais vocábulos.²²⁶

No intuito de trazer um nome que resgatasse o significado verdadeiro da palavra “Deus”, Rahner chama o Donde e o Aonde da transcendência de *mistério santo*. É *mistério* porque por mais que seja tematizado durante tentativas de descrevê-lo ou de entendê-lo, tal tematização sempre será insuficiente. Não há como abarcar o Aonde da transcendência humana, por mais bem elaboradas e complexas que sejam as filosofias e teologias. Toda tentativa humana, por ser criada a partir do horizonte finito, se mostra incapaz de um entendimento pleno acerca do horizonte infinito.

²²⁶ RAHNER, **Curso fundamental da fé**: Introdução ao conceito de cristianismo, p. 78.

Por isso esse Aonde da transcendência faz-se presente somente na forma de distância e da reserva. Dele nunca se pode aproximar diretamente. Nunca se pode apanhá-lo imediatamente. Ele se dá somente à medida que, sem palavras e na mudez, aponta para outra realidade, a realidade finita concreta como objeto direto do olhar e da ação imediata. E por isso o Aonde dessa transcendência é mistério.²²⁷

Buscando explicitar ainda mais o que queria dizer com mistério, Rahner chama o Aonde de mistério *santo*. Porque ele não somente possibilita ao ser humano o conhecimento do que se lhe apresenta, mas porque também é condição de possibilidade da transcendência humana da liberdade, da vontade e do amor. O Aonde, como fundamento e horizonte da transcendência e da liberdade humana, possibilita ao ser humano ser espírito, capaz de autoconhecimento e conhecimento do outro, e espírito livre, pois também se limita à própria subjetividade, mas se põe diante de outros sujeitos em comunicação interpessoal. Nesta relação de liberdade intersubjetiva, onde um sujeito é *autoposse* de si, mas, em liberdade, se abre à presença livre de outro, é afirmado e necessário, o amor.

Quando, pois, refletimos aqui sobre a transcendência como vontade e liberdade, precisamos, considerar também que o Aonde e Donde dessa transcendência se caracteriza pelo amor. É o Aonde que possui liberdade absoluta, um Aonde que está em ação como o indisponível e livre, como o inominado, como o que dispõe absolutamente de tudo em liberdade e amor. Mas o Aonde da transcendência é sempre e originalmente um Donde do mistério que se põe à disposição. (...) Se pois, a transcendência move-se em liberdade e amor para um Aonde que abre ele mesmo essa transcendência, podemos dizer que o próprio indisponível, o próprio inominado que de tudo dispõe de modo absoluto, podemos dizer que ele próprio age em liberdade e amor, e precisamente a isso é que aludimos ao dizer “mistério santo”.²²⁸

Isto quer dizer que, se o ser humano se mostra constitucionalmente como livre e aberto ao relacionamento, o Donde, que é condição de possibilidade do ser humano ser quem é, também se apresenta como liberdade e relação, autonomia e alteridade máxima, puro e livre *se-dar-de-si*, ou seja, amor. São essas características que Rahner busca indicar com a palavra *mistério santo*. Mesmo ciente que essas duas palavras, que formam uma unidade, também não são capazes de abarcar o todo do Donde e Aonde da experiência transcendental. Ou

²²⁷ RAHNER, *Curso fundamental da fé*: Introdução ao conceito de cristianismo, p. 84.

²²⁸ RAHNER, *Curso fundamental da fé*: Introdução ao conceito de cristianismo, p. 85.

seja, “é claro que não se trata de *definição* da essência mesma do mistério santo. O mistério é tão indefinível como todos os ‘conceitos’ transcendentais. Estes não são passíveis de definição, porque o que nele se expressa só se conhece na experiência transcendental e essa, (...) não tem nada fora dela por que ela e seu Aonde possam ser determinados.”²²⁹

Esse desenvolvimento de Rahner sobre o Donde e o Aonde da experiência transcendental aponta para uma característica da antropologia transcendental rahneriana e, conseqüentemente, de seu *giro antropológico*: A antropologização, ou antropocentrização, promovida por Rahner não se apresenta como um voltar para si mesmo egoísta e solitário. O *giro antropológico* da teologia rahneriana é marcada pela alteridade e pela intersubjetividade. O amor e a abertura são constituintes antropológicas. Esta característica teológica já estava presente desde seus primeiros escritos espirituais patrísticos e em sua explícita missão pastoral, quando, através do labor teológico, carrega como principal objetivo comunicar a outros e outras a positiva possibilidade de uma experiência da graça de Deus.

3.3

O giro antropológico de Karl Rahner e seu alcance

De forma básica, pode-se dizer que o *giro antropológico* feito por Rahner se deu por duas motivações, a primeira, “interna”, e a segunda, “externa”: A primeira motivação foi superar uma dogmática cristã que se mostrava estática e sem sentido para as pessoas de sua época, e a segunda motivação era, conseqüentemente, mostrar para um mundo moderno e cada vez mais rejeitador da fé cristã, através de uma nova abordagem teológica, que os conteúdos da fé cristã poderiam ser entendidos por todos e todas, de forma que ter fé não seria sinônimo de falta de razoabilidade, mas, pelo contrário, crer também era pensar, e pensar de forma universal e não somente através dos termos teológicos e eclesiais que só faziam sentido no âmbito intra-religioso, sendo estéreis para o homem e a mulher modernos e secularizados. Descrevendo a transformação proposta por Rahner, Gibellini diz:

²²⁹ RAHNER, *Curso fundamental da fé*: Introdução ao conceito de cristianismo, p. 86.

Do método escolástico, que procede do alto das formulações e opera por *doutrinação*, deve-se passar ao método antropológico, que procede de baixo e realiza uma correspondência entre vida e verdade, entre experiência e conceito. Rahner propõe que se pratique em teologia uma *abordagem antropológica*, que parta da experiência pessoal do homem e se interrogue sobre a maneira como a verdade cristã pode corresponder a ela.²³⁰

O *giro antropológico* feito por Rahner foi a forma encontrada por ele de superar a dificuldade cristã de comunicar-se com o mundo moderno. E ele o fez com base em sua *antropologia transcendental* que foi, basicamente, aqui exposta. É a partir desta *antropologia transcendental* que Rahner constrói seu Método Transcendental que se percebe e se estende por toda sua teologia, numa extensão sobre a qual não caberia no presente trabalho se debruçar e analisar. O *giro antropológico* rahnerinano é feito na aproximação da antropologia com a teologia. Os estudos antropológicos, que são vistos, ao longo da modernidade, como evidência da transformação de um mundo teocêntrico para um outro no qual o ser humano é o centro e está comando de tudo (antropocêntrico), são, para Rahner, “lugar de toda teologia”²³¹. Uma disciplina não exclui a outra. Um *antropocentrismo* não exclui necessariamente o *teocentrismo* teológico. Pelo contrário, como o próprio Rahner declara: “Toda teologia é certamente e sempre teologia que nasce das antropologias e auto-interpretações seculares do homem, que como tais nunca entram por completo, mas apenas em parte, nestas filosofias explícitas.”²³²

Rahner não foi o único ou o primeiro a realizar um sério diálogo com o mundo antropocêntrico moderno (Tillich e Bultmann, por exemplo, já haviam se movimentado nessa direção), mas se torna um expoente na causa porque, não somente fez uma teologia moderna e antropológica, mas, também, tematizou o assunto e fez dele sua causa pessoal. Através de suas conferências e escritos, Rahner incentivava e promovia a necessidade de uma aproximação entre a antropologia e a teologia. Na conferência de Chicago, em 1966, dedicada à defesa e ao esclarecimento de uma teologia antropológica, e que deu origem ao livro “Teologia e antropologia”, Rahner diz: “Desde que se considere o homem como

²³⁰ GIBELLINI, *A teologia do século XX*, p. 226.

²³¹ Cf. SALLES, *Antropologia, lugar de toda teologia*, In: HIGUET, (org.). *Teologia e modernidade*, pp. 137-165.

²³² RAHNER, *Curso fundamental da fé: Introdução ao conceito de cristianismo*, p. 18.

absoluta transcendência orientada para Deus, o ‘antropocentrismo’ e o ‘teocentrismo’ da teologia não se contradizem, mas formam rigorosamente uma única e mesma coisa (expressa a partir de dois pontos de vista). Não é possível compreender um dos dois aspectos sem o outro.”²³³

Contudo, a leitura antropológica *transcendental* é a chave para se compreender teologia e antropologia em unidade. É necessário que se reconheça o sujeito como direcionado à experiência transcendental. Só a partir daí é possível pensar os aspectos transcendentais dos dogmas cristão. Pois “compreender toda a teologia dogmática como uma antropologia transcendental exige que a reflexão se aplique ao aspecto transcendental de cada tema.”²³⁴ Tendo como entendida toda a dinâmica entre *abertura*, *pré-apreensão*, e o *Donde* e o *Aonde*, conceitos basilares da teologia transcendental, todo tema teológico pode ser abordado a partir dela, tendo-a como pressuposto.

A antropologia transcendental rahneriana, promotora da unidade entre teologia e antropologia, se torna, então, a base do método principal da teologia de Rahner, cuja aplicação se dará aos múltiplos temas teológicos tratados por Rahner, ao longo de sua expoente carreira. O Método antropológico-transcendental é o eixo do *giro antropológico* teológico de Rahner, maior defensor explícito de tal empreendimento. Por isso, na mesma conferência, ocorrida em Chicago, “Rahner defende a necessidade de aplicar o método antropológico-transcendental a *todas* as doutrinas teológicas, para poder individualizar em cada ponto doutrinal um correspondente motivo antropológico”²³⁵.

Espanta não somente a eloquência e a sabedoria dos escritos de Rahner, mas também seu sucesso em fazer com que sua inovação teológica atingisse lugares de grande influência na Tradição Católica. Rahner foi um dos peritos do concílio Vaticano II, contribuindo no preparo das constituições dogmáticas *Lumen Gentium* e *Dei Verbum*.²³⁶ Como enfatiza Raffelt: “Rahner com certeza foi um dos importantes orientadores teológicos do Concílio e sem dúvida exerceu grande

²³³ RAHNER, **Teologia e antropologia**, p. 13.

²³⁴ RAHNER, **Teologia e antropologia**, p. 16.

²³⁵ GIBELLINI, **A teologia do século XX**, p. 236.

²³⁶ RAFFELT entrevistado em: M. SBARDELOTTO; P. FACHIN. Rahner e a inovação do pensamento teológico. **IHU on-line** 297. São Leopoldo, jun. 2009. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=2624&secao=297. Acesso em: 19 out. 2016.

influência sobre as conferências episcopais de língua alemã.”²³⁷ Rahner foi, sim, inovador, mas também foi um homem da Tradição. Seus esforços caminhavam em direção a uma renovação dos conteúdos tradicionais, e não para um descarte deles. Talvez, por isso seus escritos e seus esforços tenham tanta importância, sobretudo na teologia católica.

Rahner elaborou grandes obras como também foi um dos principais nomes que colaboraram para grandes e influentes obras teológicas, como o *Lexicon für Theologie und Kirche*, *Sacramentum Mundi*, *Handbuch der Pastoraltheologie*, a coleção *Quaestiones Disputatae* e a revista *Concilium*²³⁸. Miranda afirma que a influência da teologia de Rahner alcançou até mesmo as Teologia da Libertação, surgida na América Latina. Diz Miranda:

Só foi possível uma teologia do social, da história, das realidades terrestres, depois de vencido certo supranaturalismo da graça de Deus, fortemente criticada por nosso teólogo (Rahner) juntamente com Lubac e Balthasar, entre outros. Também sua preocupação em confrontar a fé cristã com as diversas realidades da vida, da cultura e da sociedade, introduzindo-as na reflexão teológica, foi fundamental para uma teologia que leva a sério a situação dos marginalizados latino-americanos. Sabemos que ele tomou a defesa da teologia da libertação numa colaboração parcial a uma obra sobre a mesma, reconhecendo-a legítima e mesmo necessária para a dolorosa situação social de tantos na América Latina.²³⁹

Sendo o grande expoente católico do *giro antropológico*, Rahner fez sua teologia antropológica ecoar em outros pensamentos teológicos e eclesiais, contribuindo para que a teologia e a Igreja se tornassem, cada vez mais, lugares abertos para o diálogo com as outras ciências antropológicas e com a sociedade em geral. Isso foi possível porque Rahner teve a percepção da necessidade de seu tempo, a coragem e o árduo trabalho, necessários para tematizar a aceitação do novo tempo moderno antropocêntrico, sem que fosse necessário, para isso, descartar os conteúdos teológicos cristãos basilares e, muito menos a fé. Desta forma, ele ergueu a bandeira temática do *giro antropológico*, e, sobretudo, por isso, é reconhecido.

²³⁷ RAFFELT entrevistado em: SBARDELOTTO; FACHIN, Rahner e a inovação do pensamento teológico. *IHU on-line* 297, s. p.

²³⁸ MIRANDA entrevistado em: JUNGES; MACHADO. Karl Rahner e os desafios do cristianismo na época moderna, In: *IHU on-line* 446 (2014) pp. 5-9; aqui, p. 9.

²³⁹ MIRANDA entrevistado em: JUNGES; MACHADO, Karl Rahner e os desafios do cristianismo na época moderna, In: *IHU on-line* 446, p. 9.

Como já foi dito aqui, apesar da proeminência de Rahner no que tange a uma antropologização da teologia, outros teólogos já haviam percebido tal necessidade e movimentação moderna. Em destaque, aqui, traremos grande parte do esforço filosófico e teológico do, também, filósofo e teólogo alemão, Paul Tillich, objeto formal principal de nossa pesquisa.

4

Paul Tillich e a pergunta do ser humano por Deus

Não é uma tarefa fácil tratar sobre o pensamento de Paul Tillich. Primeiro, devido à amplitude de seu pensamento, que sempre se esforçou para ser inter e transdisciplinar. Segundo, porque a teologia desenvolvida pelo teólogo alemão é de grande envolvimento com a filosofia, e ele traz tal envolvimento de forma densa e complexa. “Conta-se que depois de uma palestra dada por Tillich no departamento de filosofia da Universidade de Columbia em frente ao Union Theological Seminary, um dos professores de filosofia mais renomados do departamento disse a Tillich que não tinha entendido nada do que ele havia falado.”²⁴⁰ De fato, se debruçar sobre a teologia tillichiana sem entender seus porquês, o lugar de onde ela observa, o horizonte que ela vislumbra, se torna tarefa não muito fácil.

Dita complexidade no pensamento de Tillich é resultado e causa da época em que sua teologia foi estruturada e desenvolvida. No início do século XX, como pode ser visto no primeiro capítulo do presente trabalho, um otimismo antropológico (abalado, mais a frente, com as I e II Guerras Mundiais) bem como um antropocentrismo científico e filosófico estavam no auge de sua vitalidade. As linhas críticas da filosofia causaram uma “separação cosmológica”, entre o pensamento filosófico e o teológico, entre religião e sociedade, entre o ser humano e Deus. Esses “dualismos” eram experimentados por Tillich desde sua infância, sendo, a aproximação entre eles, o tema de seus escritos, por toda sua vida. Por isso, se faz necessária e importante a abordagem acerca de seus momentos biográficos trazidos, mais adiante. Todos os embates filosófico-teológicos *vividos* por Tillich são a raiz da densidade de seu pensamento. Pois, a nível intelectual, é impossível fugir de complexas elaborações teóricas em se aproximando filosofia e teologia.

Por outro lado, tal complexidade é contrabalanceada pela habilidade tillichiana de estruturar seu pensamento. É uma característica dos escritos de Tillich, sobretudo em sua obra de maturidade *Teologia Sistemática*, certa

²⁴⁰ C. CARVALHAES. Uma crítica das Teologias Pós-modernas à Teologia Ontológica de Paul Tillich. *Correlatio* 3 (2003), p. 87-112. 2003. Aqui, p. 88.

organização e sistematização que nos ajuda a caminhar pelo seu desenvolvimento a fim de se que se compreenda a estrutura e o objetivo de seu empreendimento. Como disse Battista Mondin: “Paul Tillich é um pensador sistemático (aliás, em minha opinião, o mais sistemático deste século em teologia). Procurou nos dizer ordenadamente e por completo tudo aquilo que queria nos dizer. Por isso, não é difícil identificar os temas dominantes em seu pensamento.”²⁴¹ É, exatamente, a sua principal obra, *Teologia Sistemática*, que traz o guia para as bases da teologia tillichiana. Ela, em conjunto com outras referências, será o indicador do *olhar teológico* e do *método da correlação* que estruturam, não somente, o desenvolvimento de sua *Sistemática*, mas, também, seu pensamento teológico como um todo.

A *Teologia Sistemática* de Tillich também contém a parte que, sendo o foco metodológico do presente trabalho, traz a madura elaboração tillichiana acerca do tema proposto, aqui: O ser humano e Deus. A parte intitulada “O ser e Deus” é a “Parte 2” do “Volume I” de sua *Teologia Sistemática*, que, no total, consta de três volumes. Sendo que, a edição brasileira usada, aqui, traz os três volumes em um volume único, que, contudo, mantém suas divisões. “O ser e Deus” é uma aproximação entre uma ontologia fenomenológico-existencial e a questão teológica de Deus. Nesta aproximação, a ontologia levanta as questões, geradas a partir da existência, enquanto a teologia responde a tais questões através de seus símbolos. Tais respostas, contudo, surgem sem tom de “provas da existência de Deus”, mas, sim, como tentativas teológicas de afirmar a possibilidade e a legitimidade da questão de Deus, sempre apontando para o profundo mistério que é seu ser. Nas palavras de Carvalhaes: “Quando Tillich discute a relação entre o ser e Deus, sua preocupação é ontológica e não epistemológica. Sua questão teológica básica “é o problema de Deus”. No entanto, este problema não se refere à existência de Deus, mas sim ao ser de Deus”²⁴². A expectativa é que este desenvolvimento tillichiano nos dê fundamentos para concluir a afirmação ou não de um *giro antropológico* na teologia de Paul Tillich.

²⁴¹ B. MONDIN. *Paul Tillich e a teologia da correlação*, In: B. MONDIN. *Os grandes teólogos do século XX*, v. 2. São Paulo: Paulinas, 1980, pp. 65-85; Aqui, 74.

²⁴² CARVALHAES, Uma crítica das Teologias Pós-modernas à Teologia Ontológica de Paul Tillich, *Correlatio* 3, p. 88.

Desenvolveremos o capítulo com o objetivo de, no âmbito tillichiano, elaborar uma progressão que exponha as raízes do problema, os meios para enfrentá-lo, e a forma como enfrentá-lo. Começaremos pelas raízes.

4.1

Nas fronteiras da vida

Para traduzir seu próprio modo de pensar, Tillich escolheu adjetivar seu pensamento como um que está sempre situado “na fronteira”. Por isso do título de uma de suas autobiografias ser *On the Boundary: an autobiographical sketch*²⁴³ (Na Fronteira: uma *sketch* autobiográfica; em tradução livre), escrita em 1936, em ocasião de seu quinquagésimo aniversário, quando já residia nos Estados Unidos. Com o termo “na fronteira”, Tillich não queria apenas fazer menção ao fato de três anos antes, 1933, ter sido quase que obrigado a emigrar da Alemanha, seu país de origem, para os EUA, na intenção de fugir da perseguição nazista, mas queria expressar o quanto em sua vida se viu tendo de viver em meio a diversas realidades que, dividindo o mesmo espaço e tempo, criavam entre si fortes tensões por conviverem em constantes divergências. Estas situações, nas quais Tillich constantemente se via, eram, sem dúvidas, ocasiões que aguçavam fertilmente suas reflexões, contribuindo profundamente para o nascimento e a construção de todo seu edifício teológico.

Ao longo de sua vida, Paul Tillich se flagra por várias vezes como alguém situado nas fronteiras de diversos comportamentos culturais, posicionamentos teológicos e filosóficos, posicionamentos políticos, tradições religiosas, realidades sociais, situações existenciais. É por conta desta pluralidade proporcionada pela vida que a teologia tillichiana também se construirá sempre plural, dialógica, transdisciplinar. A vida de Tillich é uma bela introdução ao seu pensamento. Por isso, falar de sua vida já é entender, ao menos basicamente, sua forma de pensar. Como diz Gibellini:

“Na fronteira”, para Tillich, não é apenas um dado biográfico, mas também cultural e espiritual: estar na linha fronteira não significa apenas estar entre dois

²⁴³ P. TILLICH. **On the Boundary**: an autobiographical sketch. New York: Charles Scribner's Sons, 1966.

continentes, “entre terra natal e terra estrangeira”, mas, ao mesmo tempo, estar “entre dois mundos”, “entre os tempos”, estar “em tensão e em movimento”, pensar “não em monólogos, mas em diálogos”: “A fronteira é o melhor lugar para adquirir conhecimento”.²⁴⁴

A frase “a fronteira é o melhor lugar para adquirir conhecimento”, citada por Gibellini, é do próprio Tillich. Ela é o testemunho de alguém que, ao longo da vida, resolveu transitar entre as fronteiras impostas pela vida. Foi estando nas fronteiras, e transpondo-as, que Tillich se tornou um dos teólogos protestantes mais importantes do século XX.

Com o propósito de nos aproximarmos do universo teológico tillichiano, buscamos trazer, de forma sintética, momentos importantes de sua vida, bem como algumas reflexões e textos surgidos a partir deles.²⁴⁵

4.1.1

Nas fronteiras da infância-adolescência (1886-1904)

Paul Jhoannes Oskar Tillich nasceu em 20 de agosto de 1886, num pequeno vilarejo chamado Starzeddel, no leste da Alemanha, mas que, hoje, faz parte da Polônia. O vilarejo pertencia à província de Brandenburg, situada nas proximidades de Berlim. Seu pai era um tradicional e sisudo pastor luterano, um típico alemão oriental. Por outro lado, sua mãe era uma típica alemã ocidental, o que significava certa abertura e maleabilidade diante da vida. Desde sua infância, Tillich já se encontrava na fronteira entre a rigidez tradicional do pai e a abertura, um pouco maior, à sensibilidade, da mãe. Sem dúvidas, a própria personalidade de Tillich é devedora dessas mútuas influências. “Tillich descreve a diferença de seus temperamentos como uma se refletindo em seu próprio jeito de ser. Por um lado, o

²⁴⁴ R. GIBELLINI. **A teologia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998, p. 85. Na última frase da citação, Gibellini cita frase do próprio Tillich retirada da versão italiana de *On the Boundary*: P. TILlich, **Sulla linea di confine**. Brescia, Queriniana, 1969, p. 29.

²⁴⁵ Em português, temos bons textos acerca da vida de Tillich. Entre os quais, destacamos: MONDIN, **Paul Tillich e a teologia da correlação**, In: MONDIN, **Os grandes teólogos do século XX**, v.2, pp. 65-88; C. E. CALVANI. **Paul Tillich**: uma breve biografia, In: C. E. CALVANI. **Teologia da arte**. São Paulo: Fonte Editorial; Paulinas, 2010. pp. 13-28; C. RIBEIRO. Teologia no plural: fragmentos biográficos de Paul Tillich. **Correlatio** 3 (2003), p. 3-26. 2003; E. MUELLER. **Paul Tillich**: Vida e obra, In: E. MUELLER; R. BEIMS. (Orgs.). **Fronteiras e Interfaces**: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar. São Leopoldo: Sinodal, 2005, pp. 67-95; R. GIBELLINI. **Teologia da Cultura**, In: R. GIBELLINI. **A teologia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998, pp. 83-103.

jeito sisudo, de tendência especulativa e forte senso de dever. Por outro lado, a alegria de viver, a sensualidade, um certo jogo de cintura e espírito democrático.”²⁴⁶

Por conta da função pastoral de seu pai, que chegou a ocupar cargos de relevância na estrutura eclesiástica luterana, a família de Tillich necessitava de mudar constantemente de cidade.²⁴⁷ Já aos quatro anos de idade de Tillich, eles se mudam para Schönfliess-Neumark, em decorrência da nomeação do pai de Tillich para superintendente diocesano. Nesse período, ingressa, aos doze anos de idade, em 1898, no *Gymnasium* humanístico em Königsberg, cidade vizinha. No sistema educacional da época, o *Gymnasium* humanístico era uma espécie de ensino secundário com fortes aprofundamentos filosóficos.

Para nós hoje, em outro tempo, outro continente e outra cultura, é muito difícil fazer uma ideia do que significava uma educação escolar humanística na Alemanha da época. Basta dizer que esperava-se de um adolescente, além de um comando proporcional das disciplinas normais do ensino secundário, conhecimentos bastantes sólidos de grego e latim, além de um embasamento filosófico que talvez entre nós hoje se situe no nível do mestrado ou doutorado.²⁴⁸

A família de Tillich muda-se novamente em 1900, o destino desta vez foi Berlim, lugar onde o jovem estudante dá continuidade aos seus ensinamentos secundários até concluí-los em 1904, já portando um conhecimento filosófico considerável. “Um aluno normal em tais escolas poderia falar com precisão invejável da ética aristotélica, lida em grego, sem falar dos clássicos latinos. Tillich já tinha lido a Crítica da Razão Pura, de Kant, além de obras de Fichte e outros, antes de entrar para a universidade”²⁴⁹.

Aliás, a própria filosofia já se fazia fortemente presente na casa de Tillich por conta de seu pai. Johannes Oskar Tillich era uma pessoa de personalidade forte. Um homem conservador e interessado por filosofia. Este gosto em comum

²⁴⁶ MUELLER, Paul Tillich: Vida e obra, In: MUELLER; BEIMS. (Orgs.). **Fronteiras e Interfaces**: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar, p. 11.

²⁴⁷ RIBEIRO, Teologia no plural: fragmentos biográficos de Paul Tillich. **Correlatio** 3 (2003), p. 4.

²⁴⁸ MUELLER, Paul Tillich: Vida e obra, In: MUELLER; BEIMS. (Orgs.). **Fronteiras e Interfaces**: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar, p. 14.

²⁴⁹ MUELLER, Paul Tillich: Vida e obra, In: MUELLER; BEIMS. (Orgs.). **Fronteiras e Interfaces**: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar, p. 14.

com seu filho Paul proporcionava longos debates filosóficos entre eles.²⁵⁰ “A maioria dos diálogos com o pai dizia respeito a questões filosóficas e às vezes ocorria discordância entre ambos que evoluíam para exaltados debates. Hanna Tillich conta em *From Time to Time* algumas dessas discussões.”²⁵¹.

É já no *Gymnasium* que Tillich é posto numa fronteira que se tornará a mais importante e constante de sua vida, a saber, a fronteira entre a teologia e a filosofia. A religião era muito presente na sociedade Alemã. Para Tillich, sendo filho de um pastor, a atmosfera religiosa no cotidiano era ainda mais forte. A tradição religiosa era onipresente. Por outro lado, no *Gymnasium* humanístico, era ensinada uma tradição filosófica humanística que entrava constantemente em tensão com a tradição religiosa. Esta tensa fronteira entre teologia e filosofia, tradição religiosa e tradição humanística, trará para o jovem Tillich já a oportunidade de optar por um dos polos ou de criativamente traçar um caminho de síntese. Numa reflexão já posterior, o próprio Tillich diz:

O ginásio humanístico alemão era um dos lugares em que esta tensão era mais manifesta. Enquanto éramos introduzidos à antiguidade clássica em classes por dez horas semanais durante oito anos, encontrávamos a tradição cristã em casa, na igreja, no ensino religioso formal na escola e fora da escola, e na informação religiosa indireta na escola, na literatura e na filosofia. O resultado desta tensão era ou uma decisão contra uma ou outra, ou um ceticismo geral, ou uma consciência dividida que levava a gente a tentar superar o conflito de forma construtiva. Este último caminho, o caminho da síntese, foi o que escolhi. Ele segue os filósofos alemães clássicos de Kant a Hegel.²⁵²

Em 1903, antes mesmo que Tillich terminasse seus estudos no *Gymnasium*, sua mãe, Whilemina Mathilde, falece em decorrência de uma longa batalha contra um câncer. A morte de sua mãe causa grande impacto emocional em sua vida. Tillich acaba lidando com tal acontecimento de forma a reprimir seus próprios sentimentos a respeito dele. A morte da mãe de Tillich parece tornar ainda mais duro o relacionamento com seu pai. Tillich parecia ainda mais disposto a adquirir

²⁵⁰ RIBEIRO, Teologia no plural: fragmentos biográficos de Paul Tillich. **Correlatio** 3 (2003), p. 6.

²⁵¹ CALVANI, **Paul Tillich**: uma breve biografia, In: CALVANI, **Teologia da arte**, pp. 15-16.

²⁵² TILLICH citado por MUELLER, **Paul Tillich**: Vida e obra, In: MUELLER; BEIMS. (Orgs.). **Fronteiras e Interfaces**: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar, pp. 14-15.

sua autonomia e liberdade, para que não se encontrasse mais sob sua autoridade.²⁵³

A fase da infância-adolescência de Tillich é de grande importância para a compreensão de seu pensamento, construído ao longo da vida. É desta fase que Tillich traz a base sobre a qual mais tarde abordará os temas da “natureza” e da “história”, por exemplo. Por nascer em berço luterano, Tillich herda uma concepção luterana importante, a saber, a de que o finito pode conter o infinito, pela graça de Deus. Ou seja, rompe-se aí com um dualismo entre a Natureza e Deus, entre o Finito e o Infinito. Essa concepção luterana somada ao fato de Tillich ter passado sua infância em constante contato com a natureza, por morar quase sempre em pequenos vilarejos, cria bases fortes na estrutura intelectual de Tillich, se apresentando, mais tarde, até mesmo na presença de uma “mística da natureza”, em sua vida. No decorrer de sua caminhada, ele achará na filosofia da natureza do alemão Friedrich Schelling a base teórica com a qual pode entender e discorrer melhor sobre sua própria relação com a natureza, que define como predominantemente estético-meditativa.²⁵⁴

O fato de Tillich ter vivido sua infância em vilarejos construídos na época medieval agiu diretamente sobre sua concepção de história. O fato de cada pedra do vilarejo testemunhar o passado do lugar fez com que Tillich sentisse a história como algo vivamente presente, e não como algo friamente distante. Ou seja, a relação entre a realidade passada e a realidade presente é de direta incidência, de forma que, nesse sentido, só se compreende o hoje tendo em conta o ontem. “Isto ficou marcado nele quando anos mais tarde, já nos EUA, percebeu que no Novo Mundo as pessoas simplesmente não possuem esta relação com o passado e com a história”²⁵⁵, de forma que mesmo conhecendo intelectualmente os fatos, elas não conseguem estabelecer com eles uma relação existencial.²⁵⁶

²⁵³ W. PAUCK; M. PAUCK. **Paul Tillich: his life and thought**. Eugene: Wipf & Stock, 2015, pp. 13-14.

²⁵⁴ MUELLER, **Paul Tillich: Vida e obra**, In: MUELLER; BEIMS. (Orgs.). **Fronteiras e Interfaces: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar**, pp. 12-13.

²⁵⁵ MUELLER, **Paul Tillich: Vida e obra**, In: MUELLER; BEIMS. (Orgs.). **Fronteiras e Interfaces: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar**, p. 13.

²⁵⁶ RIBEIRO, Teologia no plural: fragmentos biográficos de Paul Tillich. **Correlatio** 3 (2003), p. 5.

4.1.2

Nas fronteiras da academia e da pastoral (1904-1918)

De 1904 a 1909, Tillich cursa graduação, simultaneamente, de teologia na Universidade de Halle e de filosofia na Universidade de Tübingen. No curso de filosofia, se debruçou, sobretudo, sobre os grandes filósofos alemães, com destaque para Friedrich Schelling.²⁵⁷ O curso de teologia foi feito em Halle, famoso centro do pietismo alemão. Nesta época, Tillich se vê novamente na fronteira entre a tradição religiosa e a tradição humanística, nutrindo desde então a esperança de que uma síntese entre o cristianismo e o humanismo através da filosofia clássica alemã obtivesse êxito. Em Halle, Tillich tem a importante descoberta do intrigante pensamento de Sören Kierkgaard.²⁵⁸ Também merece destaque na época de seu curso teológico o contato com o grande mestre Martin Kähler, que através de sua famosa obra *Der Sogeannte Historische Jesus und der Geschichtliche Biblische Christus* defende a tese de que

os Evangelhos não podem ser considerados como documentos de crônica histórica da vida de Jesus, mas apenas como documentos históricos da mensagem pregada pela Igreja primitiva, ou seja, do *Kerygma*. Este contém, portanto o Cristo histórico, mas não nos permite reconstruir fielmente os acontecimentos de sua vida. Mas só o testemunho prestado pela Igreja a Jesus como o Cristo.²⁵⁹

Essa interpretação histórica acerca da vida de Jesus influenciará fortemente a posição de Tillich a respeito do assunto.

O doutoramento em filosofia se dá em 1911, pela Universidade de Breslau, com a tese *Die religionsgeschichtliche konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien* (A construção da História da Religião na Filosofia Positiva de Schelling, seus Pressupostos e Princípios). Nela, Tillich analisa os fundamentos da História da Religião schellinguiana, esta última que põe as religiões numa linha histórica evolutiva, em cujo final está o

²⁵⁷ MONDIN, Paul Tillich e a teologia da correlação, In: MONDIN, Os grandes teólogos do século XX, v. 2, p. 66.

²⁵⁸ CALVANI, Paul Tillich: uma breve biografia, In: CALVANI, Teologia da arte, p. 16.

²⁵⁹ MONDIN, Paul Tillich e a teologia da correlação, In: MONDIN, Os grandes teólogos do século XX, v. 2, p. 66.

cristianismo como a religião que melhor atende os critérios levantados por Schelling, e que, portanto, contém a plenitude da revelação.²⁶⁰

Na área teológica, Tillich entrega sua tese para obter licenciatura em teologia, no início de 1912, na Universidade de Halle, com o título *Mystik und Schundbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung* (Mística e Consciência de Culpa no Desenvolvimento Filosófico de Schelling).

Entre 1911 e 1912, Tillich realiza o vicariato, período de experiência pastoral prática, necessário para que fosse ordenado para o ministério pastoral. Ordenação esta que ocorre no mês de agosto de 1912. Entre 1912 e 1914, Tillich trabalha como pastor assistente numa igreja de Berlim. Lá, ele já tem duas significativas experiências fronteiriças, uma no âmbito social e outra no âmbito teológico.

A experiência do âmbito social ocorre ao ministrar o Ensino Confirmatório em um bairro pobre de Berlim. Ao se deparar com a pobreza, Tillich se reconhece na fronteira entre a realidade social e as construções teológicas. “Ali ele ‘percebeu, talvez pela primeira vez, não apenas que uma pergunta implica numa resposta, mas que uma resposta sempre pressupõe uma pergunta, e que a pergunta humana e a resposta cristã estão sempre inevitavelmente relacionadas, e que devem sempre andar juntas.’”²⁶¹ Ou seja, a experiência do âmbito social o leva à experiência do âmbito teológico. A partir de então, Tillich se interessa a relacionar, de forma prática, o fazer teologia a partir da realidade criada pelos seres humanos, ou seja, a cultura.

Dessa experiência fronteiriça teológica, surgem os primeiros frutos. Tillich cria, em sua paróquia, um grupo interessado no tema “Cristianismo e Cultura”, com o qual se reúne regularmente. Desse período, surgem textos de caráter apologético, dentre eles um texto com o título *72 Thesen zur Systematischen Theologie* (72 Teses sobre a Teologia Sistemática), que era uma primeira aparição do que décadas mais tarde seria sua consagrada *Teologia Sistemática*.²⁶²

²⁶⁰ MUELLER, Paul Tillich: Vida e obra, In: MUELLER; BEIMS. (Orgs.). **Fronteiras e Interfaces**: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar, pp. 15-16.

²⁶¹ MUELLER, Paul Tillich: Vida e obra, In: MUELLER; BEIMS. (Orgs.). **Fronteiras e Interfaces**: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar, p. 17.

²⁶² MUELLER, Paul Tillich: Vida e obra, In: MUELLER; BEIMS. (Orgs.). **Fronteiras e Interfaces**: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar, pp. 17-18.

No segundo semestre de 1914, a Alemanha entra em guerra e Tillich decide se alistar no exército, como capelão. Poucos dias antes de ir, de fato, para a guerra, Tillich se casa com Margarethe Wever. Na guerra, Tillich sofre a transformação mais profunda de sua vida. Uma delas, é em decorrência de ver ruir todos os ideais que o fizeram se propor a estar lá. Como diz o próprio Tillich:

Já nas primeiras semanas, meu entusiasmo inicial desapareceu. Após alguns meses, eu estava convencido de que a guerra representaria a ruína total da Europa. Eu vi que a unidade era uma ilusão, que a nação estava dividida em classes e que as classes proletárias consideravam a igreja uma inquestionável aliada dos grupos dominantes.²⁶³

Tillich, até então, sempre havia admirado a disciplina militar e a ordem social existente na aristocracia prussiana, sobretudo por sempre ter pertencido à classe burguesa, mas, ao se deparar com a exploração da aristocracia aos mais pobres, a tragédia, o sofrimento e o desespero da guerra, foi levado a questionar toda estrutura social, filosófica e teológica na qual estava imerso. Neste tempo da guerra, também foi profundo o impacto existencial na vida de nosso teólogo, por ser inevitável estar em um ambiente de morte e não se perguntar sobre o sem-sentido e a desesperança. A respeito de sua crise teológica e filosófica, em um testemunho autobiográfico, Tillich relata:

A transformação (...) ocorreu durante a batalha de Champagne, em 1915. Houve um ataque noturno. Durante toda a noite, não fiz outra coisa, senão andar entre feridos e moribundos. Muitos deles eram meus amigos íntimos. Durante toda aquela longa e horrível noite, caminhei entre filas de gente que morria. Naquela noite, grande parte de minha filosofia clássica ruiu aos pedaços. A convicção de que o homem fosse capaz de apossar-se da essência do seu ser, a doutrina da identidade entre essência e a existência... Lembro-me que sentava sob as árvores das florestas francesas e lia *Assim falou Zaratustra*, de Nietzsche, como faziam muitos outros soldados alemães, em contínuo estado de exaltação. Tratava-se da libertação 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.²⁶⁴

²⁶³ TILLICH citado por CALVANI, **Paul Tillich: uma breve biografia**, In: CALVANI, **Teologia da arte**, p. 17.

²⁶⁴ TILLICH citado por MONDIN, **Paul Tillich e a teologia da correlação**, In: MONDIN, **Os grandes teólogos do século XX**, v. 2, p. 67.

Ou seja, além do importante chacoalhar existencial, foi tocada, também, sua própria concepção a respeito de Deus. Ali, Tillich percebeu que o conceito tradicional de Deus já não fazia sentido para o ser humano moderno e que era necessária uma reaproximação entre os grandes tratados teológicos cristãos e a realidade trágica do ser humano. A experiência da guerra se torna, então, o momento-chave da vida de nosso teólogo, que o impulsionará a construir toda uma teologia cristã voltada aos problemas e questionamentos do ser humano moderno, ou seja, que o levará a um *giro antropológico*.

Tillich mesmo considera que a guerra conclui um processo pedagógico que começa na universidade. Ele define período entre o ingresso na universidade e o fim da guerra como “quinze anos de preparação, interrompida e ao mesmo tempo completada pela guerra.”²⁶⁵

Passada a guerra, Tillich era outro homem. “Conforme Wilhelm e Marion Pauck, quando ele retorna a Berlim quatro anos depois, estava completamente transformado. O monarquista tradicional tornara-se um socialista religioso, o crente cristão um pessimista cultural, e o garoto puritano e reprimido, agora era um homem ‘selvagem’.”²⁶⁶ Além disso, Tillich adquiriu “um estilo de vida boêmio, unindo-se a um grupo de artistas, jornalistas e escritores críticos da visão burguesa de mundo. Interessa-se pela pintura, especialmente o expressionismo”²⁶⁷. O casamento com Margarethe, que já estava aos pedaços, termina oficialmente em 1922. Tillich casa-se novamente em 1924 com Hanna Werner Gottschow, que conhece em um baile à fantasia.²⁶⁸

4.1.3

Nas fronteiras docentes e políticas (1919-1933)

Tillich assume uma cátedra de teologia na Universidade de Berlim em 1919, onde ficará até 1924. Nesse período, o teólogo se vê sensível à situação do proletariado alemão, ajudando a fundar o movimento do socialismo religioso. O

²⁶⁵ TILLICH citado por MUELLER, **Paul Tillich**: Vida e obra, In: MUELLER; BEIMS. (Orgs.). **Fronteiras e Interfaces**: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar, p. 19.

²⁶⁶ CALVANI, **Paul Tillich**: uma breve biografia, In: CALVANI, **Teologia da arte**, p. 18.

²⁶⁷ CALVANI, **Paul Tillich**: uma breve biografia, In: CALVANI, **Teologia da arte**, p. 18.

²⁶⁸ CALVANI, **Paul Tillich**: uma breve biografia, In: CALVANI, **Teologia da arte**, p. 18.

movimento pretendia unir a preocupação com o proletariado, inspirado no movimento avivalista do século XIX, com as críticas sociais elaboradas pelos filósofos sociais, sobretudo, Karl Marx. A preocupação político-social se faz presente, sem, contudo, impedir que muitos outros assuntos sejam tratados por Tillich.

Em 1919 mesmo, Tillich publica dois importantes textos: *Über die Idee einer Theologie der Kultur* (Sobre a ideia de uma Teologia da Cultura) e *Der Sozialismus als Kirchenfrage* (O Socialismo como Questão para a Igreja). No primeiro texto já se encontra uma importante construção para a pretensão de Tillich de aproximar o universo cultural com o universo teológico. Já nesse texto, aparecem conceitos tillichianos importantes “como a tríade forma, conteúdo e substância profunda (*Form, Inhalt, Gehalt*); a referência ao expressionismo; e o termo ‘teonomia’, formando uma tríade junto com autonomia e heteronomia.”²⁶⁹. No segundo texto, Tillich tenta retirar o abismo que existia, na época, entre o movimento socialista e as igrejas luteranas. O movimento socialista era visto, majoritariamente, como um movimento ateu, enquanto que a igreja, a nível oficial, procurava não envolver seus conceitos teológicos com as críticas sociais feitas pelos filósofos socialistas. Por isso, neste texto, o teólogo busca expor que “o socialismo não é coisa de ‘ateus’, mas que resgata importantes tarefas próprias do cristianismo bem entendido, e nesse sentido representa uma pergunta ou questão para a igreja, tanto no sentido de uma finidade de propósitos como até de crítica para a própria igreja, quando esta se desvia de sua missão”²⁷⁰.

Nos anos em Berlim, Tillich segue escrevendo acerca de diversos assuntos (artes, psicologia, política, sociologia), relacionando-os à religião. Ele busca tratar desses assuntos sempre de maneira inter e transdisciplinar, na intenção de expor a aproximação e a interligação entre eles. A perspectiva transdisciplinar de Tillich gera um texto, publicado em 1923, com o título *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden* (O Sistema das Ciências, segundo objetos e métodos). Este trabalho é a tentativa de mostrar a organicidade das ciências

²⁶⁹ MUELLER, **Paul Tillich**: Vida e obra, In: MUELLER; BEIMS. (Orgs.). **Fronteiras e Interfaces**: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar, p. 21.

²⁷⁰ MUELLER, **Paul Tillich**: Vida e obra, In: MUELLER; BEIMS. (Orgs.). **Fronteiras e Interfaces**: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar, p. 21.

universitárias, com o propósito de relacionar mutuamente as disciplinas trabalhadas por Tillich, na época.²⁷¹

Também no período de Berlim aparecem textos importantes como *Kairos* (1922), conceito chave para a teologia de Tillich, com o qual se põe na fronteira entre o finito e o infinito, mostrando a possibilidade da irrupção do infinito no finito, a irrupção de um *kairos* no *chronos*; *Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie* (1922) (A superação do conceito de religião na filosofia da religião), no qual faz a importante diferenciação entre o sentido amplo e o sentido estrito do termo “religião”, buscando superar a rígida fronteira entre o mundo religioso e a realidade; *Kirche und Kultur* (1924) (Igreja e Cultura), no qual se coloca na fronteira entre a cultura e a igreja, convocando a importância de uma abordagem séria da cultura por parte da igreja.²⁷²

Entre 1924 e 1925, Tillich leciona teologia em Marburg, por três semestres. Lá, ele encontra a forte presença da neo-ortodoxia, linha teológica de grande resistência à aproximação da teologia tanto com a cultura quanto com a política. Em relato, Tillich diz:

Durante os três semestres de minha docência ali, eu senti os primeiros efeitos radicais da teologia neo-ortodoxa sobre os alunos; problemas culturais eram excluídos do pensamento teológico: teólogos como Scheleiermacher, Harnack, Troeltsch, Otto eram rejeitados com desdém; ideias políticas e sociais foram banidas das discussões teológicas.²⁷³

Contemporâneos a Tillich, em Marburg, foram Heidegger e Bultmann.²⁷⁴ O primeiro exercendo sobre Tillich importante influência metodológica,²⁷⁵ e o segundo, citado por Tillich, em suas obras, por conta de sua proposta de “desmitologização” das Escrituras.

Da época de Marburg, é destaque as preleções de Tillich sobre Dogmática, publicadas na década de 80, em alemão, com o título *Dogmatik Marburger*

²⁷¹ MUELLER, Paul Tillich: Vida e obra, In: MUELLER; BEIMS. (Orgs.). **Fronteiras e Interfaces**: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar, p. 21.

²⁷² MUELLER, Paul Tillich: Vida e obra, In: MUELLER; BEIMS. (Orgs.). **Fronteiras e Interfaces**: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar, pp. 22-23.

²⁷³ TILICH citado por CALVANI, Paul Tillich: uma breve biografia, In: CALVANI, **Teologia da arte**, p. 18.

²⁷⁴ MUELLER, Paul Tillich: Vida e obra, In: MUELLER; BEIMS. (Orgs.). **Fronteiras e Interfaces**: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar, p. 24.

²⁷⁵ CALVANI, Paul Tillich: uma breve biografia, In: CALVANI, **Teologia da arte**, p. 19.

Vorlesungen (Palestras Dogmáticas de Marburg), que juntamente com os escritos sobre Teologia Sistemática da época do trabalho catequético, em Berlim, anterior à guerra, são importantes estágios até a *Teologia Sistemática*, obra da maturidade de Tillich.²⁷⁶

A partir do segundo semestre de 1925, até início de 1929, Tillich assume a cátedra de Ciência da Religião em Dresden, lecionando, também, teologia, em Leipzig, a partir de 1927. “Apaixonou-se pela cidade (Dresden) por ser essa um importante polo artístico e cultural. Dresden era um centro de artes visuais, dança e ópera.”²⁷⁷ Talvez por isso tenham surgido, nesse período publicações acerca do símbolo, e de inter-relações de temas teológicos com a realidade, como, por exemplo o conceito de *Dämonische* (Demônico) e de *Gläubiger Realismus* (Realismo Crente), bem como o desenvolvimento do conceito de *Kairos*. Além disso, Tillich continua escrevendo sobre o socialismo religioso, como também fazendo profundas análises acerca do contexto histórico de então.²⁷⁸

Dessas análises, surgem textos como *Kairos: Ideen zur Geisteslage der Gegenwart* (Kairos: Ideias acerca da situação espiritual do momento), *Die geistige Welt im Jahre 1926* (O mundo espiritual no ano de 1926) e *Die religiöse Lage der Gegenwart* (A situação religiosa do momento). “São textos significativos porque mostram Tillich fazendo análise de realidade sobre momentos históricos bem concretos. E não se trata de um momento histórico qualquer, mas daquele que antecedeu a maior catástrofe do ocidente nos últimos séculos, cujas sombras já se faziam notar por observadores perspicazes.”²⁷⁹

Em 1929 é publicada, pelo próprio Tillich, uma coletânea contendo vários textos desse período, cujo título é *Reliöse Verwirklichungen* (Concretizações Religiosas).

Em 1929, Tillich chega para assumir a cátedra de Filosofia na Universidade de Frankfurt. Não havia faculdade de Teologia, lá. Em Frankfurt, Tillich torna-se professor de Filosofia da Religião e Filosofia Social. Contudo, O fato de não estar

²⁷⁶ MUELLER, **Paul Tillich**: Vida e obra, In: MUELLER; BEIMS. (Orgs.). **Fronteiras e Interfaces**: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar, pp. 24-25.

²⁷⁷ CALVANI, **Paul Tillich**: uma breve biografia, In: CALVANI, **Teologia da arte**, p. 19.

²⁷⁸ MUELLER, **Paul Tillich**: Vida e obra, In: MUELLER; BEIMS. (Orgs.). **Fronteiras e Interfaces**: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar, p. 25.

²⁷⁹ MUELLER, **Paul Tillich**: Vida e obra, In: MUELLER; BEIMS. (Orgs.). **Fronteiras e Interfaces**: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar, p. 26.

leccionando teologia, diretamente, não significa que a teologia estava ausente de seus ensinamentos. Como disse o próprio Tillich: “Apesar disso, eu era um teólogo, porque a questão existencial de nossa preocupação última e a resposta existencial da mensagem cristã sempre predominaram na minha vida espiritual.”²⁸⁰

Em Frankfurt, Tillich continua a escrever multidisciplinarmente. Nesse período, escreve diversos artigos que são publicados numa obra coletiva de 5 volumes, *Religion in Geschichte und Gegenwart* – RGG (Religião na história e a atualidade), com temas diversos como “Mito e Mitologia”, “Revelação”, “Teonomia”, “Filosofia e Religião”.²⁸¹ Contudo, o assunto que se torna peça-chave, em seu período em Frankfurt, é a política. Lá, Tillich forma um grupo com outros intelectuais da época, que receberá o nome de *Kränzchen* (pequeno círculo). “O grupo se reunia regularmente para debater temas do momento. Dele, faziam parte intelectuais importantes como Karl Mannheim, Max Horkheimer e Theodor Adorno. A amizade de Tillich com os dois últimos, especialmente, estendeu-se depois pelo resto de suas vidas.”²⁸² Além de se filiar ao Partido Social Democrático, partido com o qual, até então, contribuía apenas intelectualmente.²⁸³

Nessa época, as críticas de Tillich ao nazismo eram já intensas, o que o deixou politicamente visado. Em 1930, ele publica o texto introdutório, *Sozialismus* (Socialismo), do primeiro número da revista *Neue Blätter für den Sozialismus*. Este texto “foi celebrado por um proeminente socialista alemão do século passado (August Rathmann) como ‘talvez o mais importante testemunho do pensamento socialista depois do Manifesto Comunista.’”²⁸⁴ Em 1931, no quarto número do mesmo periódico, Tillich publica uma crítica ao nacional-socialismo com o título *Das Problem der Macht: Versuch einer philosophischen Grundlegung* (O problema do poder: uma tentativa de fundamentação filosófica). Em 1931, publica *Klassenkampf und religiöser Sozialismus* (A luta de classes e o

²⁸⁰ TILlich citado por CALVANI, **Paul Tillich**: uma breve biografia, In: CALVANI, **Teologia da arte**, p. 20.

²⁸¹ MUELLER, **Paul Tillich**: Vida e obra, In: MUELLER; BEIMS. (Orgs.). **Fronteiras e Interfaces**: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar, p. 27.

²⁸² MUELLER, **Paul Tillich**: Vida e obra, In: MUELLER; BEIMS. (Orgs.). **Fronteiras e Interfaces**: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar, p. 28.

²⁸³ MUELLER, **Paul Tillich**: Vida e obra, In: MUELLER; BEIMS. (Orgs.). **Fronteiras e Interfaces**: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar, p. 28.

²⁸⁴ MUELLER, **Paul Tillich**: Vida e obra, In: MUELLER; BEIMS. (Orgs.). **Fronteiras e Interfaces**: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar, p. 28.

socialismo religioso), texto traduzido para o inglês, em 1989, por insistência de Gustavo Gutiérrez, teólogo latino-americano da libertação. No mesmo ano, 1931, publica *Protestantisches Prinzip und proletarische Situation* (O princípio protestante e a situação proletária). Enfim, em 1933, publica o livro *Die Sozialistische Entscheidung* (A Decisão Socialista), obra imediatamente proibida e recolhida pelo governo nacional-socialismo.²⁸⁵

Nos jornais de 13/04/1933, o nome de Tillich já sai na primeira lista dos professores, oficiais e funcionários públicos que foram suspensos de seus cargos por se posicionarem contra o nazismo. O nome de Tillich está lá em represália a um texto que continha dez teses sobre a igreja e o Terceiro Reich que escrevera para ser publicado num livro editado por Leopold Klotz e, posteriormente, enviado a Hitler. No conteúdo das teses, Tillich critica o arianismo, o preconceito racial e põe em oposição a cruz do cristianismo e a cruz pagã da suástica.²⁸⁶ O fato de Tillich se posicionar contra a perseguição de amigos judeus pela Gestapo, também foi de grande peso para que ele fosse o primeiro professor não-judeu a ser demitido de uma cátedra de Universidade.²⁸⁷

Foi, em novembro de 1933, através do já famoso teólogo estadunidense Reinhold Niebuhr, que estava na Alemanha, na época, que Tillich, depois de muita insistência de seu amigo Horkheimer, que o alertava acerca do período de permanecer na Alemanha, consegue a viagem e a vaga para lecionar no Union Theological Seminary e na Columbia University, em Nova Iorque. O teólogo acostumado a estar na fronteira das disciplinas acadêmicas se via quase que obrigado a transpor as fronteiras de seu país, para buscar abrigo em outras fronteiras praticamente desconhecidas.

²⁸⁵ MUELLER, **Paul Tillich**: Vida e obra, In: MUELLER; BEIMS. (Orgs.). **Fronteiras e Interfaces**: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar, pp. 28-29.

²⁸⁶ CALVANI, **Paul Tillich**: uma breve biografia, In: CALVANI, **Teologia da arte**, p. 20.

²⁸⁷ MONDIN, **Paul Tillich e a teologia da correlação**, In: MONDIN, **Os grandes teólogos do século XX**, v. 2, p. 69.

4.1.4

Nas fronteiras dos EUA (1933-1965)

Tillich chega em Nova Iorque, com sua família, no dia 4 de novembro de 1933. Lá, ele é contratado como professor visitante de Filosofia na Universidade de Columbia e como professor visitante de Teologia no Union Theological Seminary. Neste último, assina um contrato temporário que é renovado anualmente até 1937, ano em que foi efetivado. Aos 47 anos, Tillich se via tendo que deixar sua cultura, a cotidianidade de falar em sua língua natal e uma carreira docente sólida, pela qual já era bem reconhecido e remunerado, para praticamente voltar ao início de sua carreira. Tillich teve grande dificuldade com a língua inglesa. “A luta para dominar a língua inglesa se deu em uma frente tríplice. Primeiro, para dominá-la. Segundo, para conseguir adequar o seu pensamento a ela. Terceiro, para repensar seu pensamento neste novo meio linguístico. Tillich experimentou dificuldades em todos os três níveis, pelo resto de sua vida.”²⁸⁸

Apesar dessas dificuldades, a nível institucional, não faltam elogios ao ambiente proporcionado pelo Union Seminary por parte de Tillich. Ele escreve:

O Union Seminary (...) não é uma comunidade isolada. Se Nova York é a ponte entre os continentes, o Union Seminary é o caminho que conduz a essa ponte, sobre a qual se movem as igrejas do mundo. Uma contínua corrente de visitantes de todos os países e de todas as raças passa por nosso quadrilátero. Em tal ambiente, é quase impossível permanecer provinciano. A abertura mundial, tanto no campo teológico como nos campos cultural e político, é uma das coisas pelas quais sinto maior gratidão.²⁸⁹

Estando em um novo ambiente e tendo de se reconstruir, nos anos de 1934 e 1935, além das atividades acadêmicas correntes, Tillich se dedica a traduzir alguns de seus textos para o inglês a fim de se apresentar ao público estadunidense. O livro contendo tais textos foi publicado nos EUA com o título *The Interpretation of History* (A Interpretação da História), com um texto

²⁸⁸ MUELLER, Paul Tillich: Vida e obra, In: MUELLER; BEIMS. (Orgs.). **Fronteiras e Interfaces: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar**, p. 30.

²⁸⁹ TILLICH citado por MONDIN, Paul Tillich e a teologia da correlação, In: MONDIN, **Os grandes teólogos do século XX**, v. 2, p. 69.

adicional autobiográfico, de título *On the Boundary* (Na Fronteira), cujo propósito era introduzir Tillich e seu pensamento ao seu novo contexto.²⁹⁰

As atividades extra-acadêmicas de Tillich continuaram intensas nos EUA. Mesmo de lá, seu interesse político permaneceu ativo. Tornou-se participante da *New School for Social Research* (Nova Escola de Pesquisa Social) juntamente com seus velhos amigos Horkheimer e Adorno. Além de presidir, em Nova Iorque, uma Associação de Auxílio aos imigrantes e refugiados da Europa Central, durante quinze anos.²⁹¹ Durante a guerra, Tillich escreve mensagens para serem transmitidas, através da rádio *Voz da América*, ao continente europeu. Essas mensagens retratam sua capacidade de leitura contextual, bem como seu jeito pastoral de lidar com a situação política. O poder de análise tillichiano o faz assumir a presidência do recém-criado Concílio para uma Alemanha Democrática, criado em 1944, com o qual Tillich dá uma importante contribuição ao escrever o seu “Programa para uma Alemanha Democrática”.²⁹²

A década de 40 é muito produtiva para Tillich. Além de seus escritos políticos e analíticos, ele segue reescrevendo seus antigos textos, produzindo textos para periódicos, muitos dos quais se encontrarão, futuramente, reunidos em coletâneas, como também retoma o costume de fazer sermões, visto que o ambiente do Union - muito mais um seminário teológico que uma Universidade no estilo alemão - proporcionava tal feita. Os sermões de Tillich, quando publicados mais tarde, serão suas publicações que alcançarão maior número de venda, nos EUA. *The Shaking of the Foundations* (O abalo dos alicerces), será seu primeiro livro deste gênero, lançado em 1948.²⁹³ Além disso, já na década de 40, Tillich trabalha no primeiro volume de sua *Teologia Sistemática*, que é publicado em 1951. A *Teologia Sistemática* de Tillich causou grande impacto na teologia estadunidense, visto que se tratava de um sistema de embasamento mais filosófico e não tanto expostamente bíblico, o que era uma novidade em relação ao modo como se fazia teologia nos EUA.²⁹⁴

²⁹⁰ MUELLER, **Paul Tillich**: Vida e obra, In: MUELLER; BEIMS. (Orgs.). **Fronteiras e Interfaces**: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar, p. 30.

²⁹¹ CALVANI, **Paul Tillich**: uma breve biografia, In: CALVANI, **Teologia da arte**, p. 20.

²⁹² MUELLER, **Paul Tillich**: Vida e obra, In: MUELLER; BEIMS. (Orgs.). **Fronteiras e Interfaces**: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar, p. 30.

²⁹³ MUELLER, **Paul Tillich**: Vida e obra, In: MUELLER; BEIMS. (Orgs.). **Fronteiras e Interfaces**: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar, p. 31 e 34.

²⁹⁴ CALVANI, **Paul Tillich**: uma breve biografia, In: CALVANI, **Teologia da arte**, p. 21.

Já que a Segunda Guerra finda em 1945, três anos depois, 1948, Tillich volta, pela primeira vez, à Alemanha. Onde pode voltar a lançar suas obras, incluindo textos que escrevera nos EUA. O primeiro deles tem o título de *The Protestant Era* (A Era Protestante), no qual Tillich escreve sobre diversos assuntos teológicos como: Religião e História, religião e cultura, e religião e ética.²⁹⁵

Os anos 50 são os anos de desfrute para Tillich, pois alcança nos EUA o prestígio que tinha na Alemanha, antes de ter que se exilar. Em 1951, sai o primeiro volume de sua grande obra, a *Teologia Sistemática*, volume que é dividido em duas partes: *A Razão e a Revelação* e *O Ser e Deus*. O segundo volume, que, por fim, acaba por gerar um terceiro, é lançado em 1957, contendo a terceira parte geral, intitulada *A existência e o Cristo*. O terceiro volume é lançado somente em 1963, contendo a quarta e a quinta parte, cujos títulos são respectivamente *A vida e o Espírito* e *A História e o Reino de Deus*. Esta foi a obra da maturidade de Tillich. Uma obra extensa e complexa. Tanto que, “quando completa, a *Teologia Sistemática* foi saudada como uma das mais importantes obras da história da teologia”.²⁹⁶

Uma importante feita de sua carreira nos EUA, é que, em seus anos por lá, Tillich aprofundou seu interesse pela psicanálise. O teólogo entra em contato constante com pensadores como Erich Fromm, Rollo May, Harison e Grace Elliott, Seward Hiltner, David Roberts, Howard Clinebel, Carl Rogers, Gustave Weiger. As décadas vivamente marcadas pelas Guerras Mundiais e pela tensão e insegurança geradas pelo advento da Guerra Fria, fez Tillich se debruçar sobre temas como ansiedade, culpa, aceitação, coragem e ser.²⁹⁷

Em 1952, em uma reflexão filosófica de destaque e de grande divulgação – *The Courage To Be* (A Coragem de Ser) –, Tillich apresentou vários desses temas, sobretudo o problema da ansiedade que domina o ser humano moderno e os reflexos dela na filosofia, na história, na literatura e na vida cotidiana. Examinou, entre outros aspectos, a coragem de aceitar as dimensões do mundo que cercam o

²⁹⁵ MUELLER, **Paul Tillich**: Vida e obra, In: MUELLER; BEIMS. (Orgs.). **Fronteiras e Interfaces**: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar, pp. 31 e 34.

²⁹⁶ MUELLER, **Paul Tillich**: Vida e obra, In: MUELLER; BEIMS. (Orgs.). **Fronteiras e Interfaces**: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar, p. 35.

²⁹⁷ RIBEIRO, Teologia no plural: fragmentos biográficos de Paul Tillich. **Correlatio** 3 (2003), pp. 17-18.

ser humano, a coragem da solidão e a de participar do poder criador que existe em todo ser humano.²⁹⁸

Em 1955, Tillich se aposenta do Union Theological Seminary e é convidado para fazer parte de um grupo seletivo de professores em Harvard (*University professors*). Este grupo era submetido diretamente à reitoria da Universidade, não sendo, pois, submetido a departamento algum, tendo liberdade para escolher os temas sobre os quais lecionar. “Nessa condição, era convidado a lecionar, participar de debates, e bancas de exame das faculdades de filosofia, psicologia, artes, arquitetura, direito e até mesmo medicina. Tornara-se uma personalidade altamente respeitada entre os intelectuais norte-americanos.”²⁹⁹ O prestígio de Tillich era tanto que, em 1959, foi capa da revista *Time*, “coisa reservada só a celebridades”³⁰⁰. No mesmo ano, também é publicada sua coletânea de textos intitulada *Theology of Culture* (Teologia da Cultura), esta coletânea se tornou famosa, e para muitos, é como que a marca de Tillich deixada na teologia.

Aposentando-se de Harvard, em 1962, estabeleceu-se em Chicago, onde permaneceu até sua morte, em 1965. Este período final de sua vida é marcado por seu interesse pelo estudo das religiões e o diálogo inter-religioso. Mesmo em idade avançada, viaja pelo oriente, tendo oportunidade de discutir com líderes religiosos de tradições diversas. Para o aprofundamento no tema, teve o apoio de Mircea Eliade, com quem dirigiu várias reflexões acerca das religiões. O último livro de Tillich, lançado enquanto ele ainda estava vivo, é de 1963, e tem o título *Christianity and the Encounter of the World Religions* (O Cristianismo e o Encontro das Religiões Mundiais).³⁰¹

Em 22 de outubro de 1965, Tillich morre por conta de um ataque cardíaco. É o fim da vida de um homem que não hesitou em se colocar *nas fronteiras* da vida, de modo que sua inteligência e sua capacidade de transpassar as fronteiras teológicas constroem um legado de pluralidade, liberdade e diálogo, através de

²⁹⁸ RIBEIRO, Teologia no plural: fragmentos biográficos de Paul Tillich. **Correlatio** 3 (2003), p. 18.

²⁹⁹ CALVANI, **Paul Tillich**: uma breve biografia, In: CALVANI, **Teologia da arte**, p. 24.

³⁰⁰ MUELLER, **Paul Tillich**: Vida e obra, In: MUELLER; BEIMS. (Orgs.). **Fronteiras e Interfaces**: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar, p. 34.

³⁰¹ MUELLER, **Paul Tillich**: Vida e obra, In: MUELLER; BEIMS. (Orgs.). **Fronteiras e Interfaces**: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar, p. 37.

uma carreira ampla e de uma produção literária que muito tem a dizer e a ser explorada.

4.2

Olhar teológico e o método de correlação

De certo que a característica tillichiana de se situar sempre *nas fronteiras* traz, a nível acadêmico, grande complexidade inter e transdisciplinar, de forma que, por vezes é difícil acompanhar seu desenvolvimento filosófico-teológico. Se faz necessária, então, uma introdução básica à forma tillichiana de fazer teologia, a fim de que se compreenda melhor o desenvolvimento teológico feito pelo autor em sua *Teologia Sistemática*, principalmente no que concerne à parte específica da obra que será desenvolvida, posteriormente, aqui.

Para se entender o pensamento filosófico-teológico de Tillich é necessário pontuar algumas características que nos ajudarão a esclarecer de onde este pensamento parte e para que horizonte este pensamento aponta. Os subtópicos a seguir têm o objetivo de situar os pressupostos epistemológicos a partir dos quais Tillich desenvolve toda sua *Teologia Sistemática*, inclusive a “Parte 2” do primeiro volume, “Ser e Deus”, parte esta que foi escolhida por nós para ser exemplo de afirmação de nossa hipótese de realização de um *giro antropológico* por parte de Tillich, em sua teologia.

4.2.1

O ponto de vista apologético

Na introdução de sua *Teologia Sistemática*, Tillich busca firmar o lugar de onde seu olhar teológico parte, deixando clara, de igual modo, a direção para onde sua teologia aponta. O posicionamento teológico de Tillich não é nada estranho à sua biografia. Como pudemos ver no início deste capítulo, sua construção teológica não estava jamais desassociada de sua visão cultural, pastoral, acadêmica e política. A mensagem cristã estava sempre envolvida nas fronteiras dinâmicas de sua vida. Por isso, todo seu esforço de sistematização teológica tem como força motriz a mútua relação e influência tidas entre a *situação* na qual a

vida humana está envolvida e a *mensagem* que a teologia cristã sempre é desafiada a transmitir para todo tempo ao qual tem sido contemporânea.

Tillich afirma: “Um sistema teológico deve satisfazer duas necessidades básicas: a afirmação da verdade da mensagem cristã e a interpretação desta verdade para cada nova geração. A teologia oscila entre dois polos: a verdade eterna de seu fundamento e a situação temporal em que esta verdade eterna deve ser recebida.”³⁰² Isto quer dizer que, por mais que haja um fundamento imutável na mensagem cristã, ela sempre está sendo transmitida em situações históricas diferentes, e, se quiser ser recebida e se fazer entendida por estas, tal mensagem deve estar sempre em atualização. Para que isso ocorra, há de haver um contato constante e recíproco entre o que Tillich nomeou *situação e mensagem*.

Com a palavra *situação*, Tillich não se refere a uma análise de uma área específica do conhecimento a respeito de certo quadro situacional específico, limitado a um acontecimento particular, seja pessoal ou coletivo. A *situação* à qual a *mensagem* cristã deve responder, para Tillich, não é a de certo quadro social, político ou psicológico específico, mas, sim uma situação que seja fruto de uma análise sociológica, política ou psicológica da existência humana, naquele dado momento. Apesar de se valer de todos esses campos de estudo, o conceito tillichiano de *situação* está ligado às interpretações que o ser humano faz de sua própria existência. Interpretações estas que são feitas por diversos meios culturais pelos quais o ser humano se manifesta, como a ciência, a arte, a economia, a política e a ética. Como bem define o próprio Tillich:

A ‘situação’ que a teologia deve considerar é a interpretação criativa da existência tal como se realiza em todos os períodos da história, sob todos os tipos de condições psicológicas e sociológicas. A “situação” certamente não é independente desses fatores. Contudo, a teologia se ocupa com a expressão cultural que eles encontraram tanto na prática quanto na teoria e não com esses fatores condicionantes como tais.³⁰³

À situação existencial humana, interpretada pela cultura, é que deve responder a mensagem cristã (querigma ou kerygma). A *mensagem* é, segundo

³⁰² TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 21.

³⁰³ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 22.

Tillich, a mensagem eterna cristã, que mesmo ganhando novas expressões ao longo da história, possui um fundamento imutável.

Tillich aponta que são poucos os sistemas teológicos que conseguem atender às duas exigências: conseguir fazer sentido para a situação à qual são contemporâneos e manter o fundamento da mensagem cristã (querigma), sem confundi-la com uma expressão momentânea. “A maioria deles ou sacrificam elementos da verdade ou não são capazes de falar ao momento atual.”³⁰⁴

Um exemplo dado por Tillich, é o que ele chama de “teologia querigmática”(representada sobretudo por Karl Barth). Esta enfatiza a *mensagem* imutável cristã para combater as mudanças exigidas pela *situação*. Tal atitude querigmática é legítima e necessária, mas é insuficiente, pois não considera as perguntas que são geradas pela *situação*. Nesse sentido, Tillich aproxima a teologia querigmática ao fundamentalismo e à ortodoxia. Pois, julgando possuir já a *mensagem*, esses modos de fazer teologia petrificam-na, fazendo com que uma interpretação teológica entre outras seja identificada com a mensagem imutável. Fazendo isto, “eleva algo finito e transitório a uma validade infinita e eterna”.³⁰⁵ Este risco não deslegitima em nada a atitude querigmática de trazer ao seu tempo a genuína mensagem cristã. Afinal de contas, tal atitude é necessária, contudo, não é suficiente. Assim como também não é suficiente absolutizar a atitude oposta, a saber, fazer da própria situação a genuína mensagem cristã, relativizando a *mensagem*. Isto faz com que ela perca seu fundamento e fique sujeita a interpretações epocais, sem substância alguma. Ciente do perigo existente nos dois modos de extremismo, Tillich define sua teologia como uma teologia *apologética*.

Como o próprio Tillich a descreve: “A teologia apologética é uma ‘teologia que responde’. Ela responde às perguntas implícitas na ‘situação’ com o poder da mensagem eterna e os meios oferecidos pela situação e cujas perguntas ela responde.”³⁰⁶ Este modo de fazer teologia se compromete a não fugir de nenhuma das duas necessidades que Tillich julga serem básicas para uma teologia. Ou seja, se fazer entender pela *situação* à qual é contemporânea sem deixar de ser fiel à *mensagem* cristã.

³⁰⁴ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 21.

³⁰⁵ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 21.

³⁰⁶ TILLICH, *Teologia sistemática*, pp. 23-24.

O modo de a teologia apologética estar ligada à *situação* é fazer com que aquela esteja sempre atenta às perguntas que surgem desta. É através das perguntas levantadas pelas interpretações humana de sua própria existência, manifestas por meio de suas criações culturais, que a teologia terá parâmetros para saber o melhor meio de fazer com que as respostas contidas na *mensagem* cristã sejam entendidas por seu tempo. A *situação* contém as perguntas existenciais, ao passo que a *mensagem* contém as respostas para elas. Para isso, é inevitável que haja entre as duas, *situação* e *mensagem*, uma base comum. Como Tillich diz: “para responder a uma pergunta, deve-se ter algo em comum com a pessoa que a formula. A apologética pressupõe uma base comum, por mais imprecisa que seja.”³⁰⁷ A busca de tal base comum é que assusta a teologia de cunho querigmático, pois

temem que a base comum destrua a unicidade da mensagem. Apontam para os primitivos apologetas cristãos, que viram uma base comum na aceitação do *Logos*; apontam para escola alexandrina, que encontrou uma base comum no platonismo; apontam para o uso de Tomás de Aquino fez de Aristóteles; apontam sobretudo para a base comum que a própria teologia apologética julgou encontrar na filosofia do iluminismo, no romantismo, no hegelianismo e no kantismo, no humanismo e no naturalismo. Tentam demonstrar aquilo que, em cada caso, se considerava uma base comum não era mais do que a base da ‘situação’. A teologia apologética em todas essas formas – na prática isso significa toda teologia não fundamentalista desde o começo do século 18 – é, do ponto de vista dos recentes teólogos querigmáticos, um abandono do querigma, da verdade imutável.³⁰⁸

A preocupação da teologia querigmática não é de forma alguma vã. Pois, da mesma forma que há o perigo de se fazer teologia considerando que a mensagem vem de uma dimensão sobrenatural que em nada participa da situação existencial do ser humano, também há o perigo de considerar as interpretações humanas da existência como sendo a própria mensagem cristã (querigma), o que faria desta última algo inconsistente. Por esta razão, a teologia apologética ressalta tanto a impossibilidade do ser humano encontrar as respostas para suas questões existenciais puramente nas interpretações de sua existência – impossibilidade também ressaltada pela teologia querigmática –, como também nega que a

³⁰⁷ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 24.

³⁰⁸ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 24.

verdade da mensagem cristã caia do céu sem ter de haver relação alguma entre ela e a situação existencial humana. Na teologia de cunho apologético, com a qual Tillich comunga, há uma íntima correlação entre perguntas existenciais e respostas contidas na mensagem cristã. Como bem interpretou Gibellini: “as respostas não são tiradas *da* existência, mas ditadas *à* existência humana, não como afirmações abstratas e isoladas, e sim como respostas correlatas às perguntas que surgem da própria existência.”³⁰⁹ Desta forma, não é necessário o sacrifício nem da *mensagem* e nem da *situação*.

O esforço para mostrar que não era necessário sacrificar a mensagem cristã e nem fechar os olhos para a antropocentrização moderna cada vez mais acentuada pelas constantes criações humanas, sejam intelectuais ou empíricas, vinha sendo a motivação para que Tillich e muitos outros teólogos cristãos desenvolvessem suas teologias de modo criativo e intelectualmente honesto. A problematização é declarada por Tillich da seguinte forma: “‘A mensagem cristã e a mentalidade moderna’ constitui o tema dominante desde o final da ortodoxia clássica. A questão constante tem sido: pode a mensagem cristã ser adaptada à mentalidade moderna sem perder seu caráter essencial e único?”³¹⁰ Tillich acreditava que a resposta para tal pergunta era positiva, e, de forma prática, enxergava que o elo entre um elemento e outro só poderia ocorrer através de uma relação íntima do pensamento teológico com o pensamento filosófico, entre filosofia e teologia.

4.2.2

Filosofia e teologia

De forma prática, é com base na relação da filosofia com a teologia que Tillich constrói seu sistema teológico. Como o próprio Tillich declara: “a linha de fronteira entre a filosofia e a teologia é o centro do meu pensamento e do meu trabalho.”³¹¹ Mas antes de tratar das aproximações ou afastamentos entre um

³⁰⁹ GIBELLINI, **A teologia do século XX**, pp. 93-94.

³¹⁰ TILLICH, **Teologia sistemática**, p. 25.

³¹¹ “the boundary line between philosophy and theology is the center of my thought and work.” P. TILLICH, **Philosophy and Theology**, In: P. TILLICH. **The protestant era**. Illinois: The University of Chicago Press, 1948, p. 83. Todas as citações desta obra são de tradução nossa e terão seu texto original presente em nota de rodapé.

modo de pensar e outro é necessário compreender o que Tillich entende por filosofia. Ele define filosofia como “*aquela abordagem cognitiva da realidade na qual a realidade como tal é o objeto.*”³¹² A visão filosófica que Tillich tem, ao ligar a filosofia à teologia, é a de uma ciência que busca, a todo momento, o significado das estruturas mais gerais possíveis da realidade. Para ele, “a filosofia não se restringe a campos e áreas específicas da realidade, mas levanta a pergunta pelo ser”³¹³. Para Tillich - seguindo a Aristóteles - a ontologia é a filosofia primeira, pois é ela quem traz à tona a pergunta primeira, a pergunta pelo ser. Tal abordagem poderia também levar o nome de *metafísica*, mas Tillich prefere falar em *ontologia* porque julga que “a preposição *meta* tem agora a irremediável conotação de designar uma duplicação deste mundo por uma ordem transcendente de seres. Portanto, talvez seja menos desorientador falar em ontologia em vez de metafísica”.³¹⁴ No perigo do termo *metafísica* ser encarado como algo ultrapassado que descreve um mundo sobrenatural, prefere-se o termo *ontologia*.

A pergunta pelo ser é a pergunta primeira, gerada pelo *choque filosófico*. Esse *choque* é a experiência da qual nasce a própria filosofia. Ele surge na experiência humana que, na essencialidade que lhe é própria, pergunta: “O que significa ser? Por que há ser e não não-ser? Qual é a estrutura na qual todos os seres participam?”³¹⁵ A filosofia concebida por Tillich é ontológica, e seria impossível entender seu sistema teológico sem a compreensão de tal peculiaridade. Todas as vezes que ele fala em *filosofia* está falando desse questionamento primeiro que busca o que fundamenta a realidade, e o caminho percorrido para tal, o caminho ontológico, da perseguição do significado do ser. “Neste sentido, a filosofia olha para a realidade como um todo, mas não para o todo da realidade; não olha para os objetos, mas pergunta por aquilo que estrutura a realidade de tudo aquilo que existe, o ser em si.”³¹⁶ Mais afrente, abordaremos o

³¹² TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 36.

³¹³ ROOS, *A relação entre teologia e filosofia no pensamento de Paul Tillich*, In: MUELLER; BEIMS. (Orgs.). *Fronteiras e Interfaces: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*, p. 148.

³¹⁴ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 37.

³¹⁵ “What is the meaning of being? Why is there being and not not-being? What is the structure in which every being participates?” TILLICH, *Philosophy and Theology*, In: TILLICH, *The protestant era*, p. 85.

³¹⁶ ROOS, *A relação entre teologia e filosofia no pensamento de Paul Tillich*, In: MUELLER; BEIMS. (Orgs.). *Fronteiras e Interfaces: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*, p. 149.

modo como a abordagem ontológica efetivamente influi na teologia de Tillich, bem como de que forma aquela ajudar a moldar esta. Por enquanto, o que foi dito é suficiente para um primeiro passo no propósito de expor a relação filosofia-teologia no pensamento tillichiano.

Para um segundo passo, é necessário que se ponha, ainda que brevemente, o que Tillich entende por *teologia*. O teólogo teuto-americano logo descarta a possibilidade de uma teologia empírico-indutiva ou metafísico-dedutiva. Para ele, é impossível um discurso sobre Deus que use das coisas naturais para uma indução à prova de sua existência, ao passo que também é inaceitável que se construa uma teologia com base em certezas deduzidas de um mundo para além do real (“metafísico”).³¹⁷ Para superar este dilema, Tillich traça dois critérios formais aos quais todo empreendimento teológico deve seguir para continuar sendo teologia, de fato.

O primeiro critério formal da teologia é: “*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.*”³¹⁸ Com preocupação última Tillich queria expressar aquela preocupação na qual está o sentido existencial de nossas vidas. Aquilo que é maior que qualquer preocupação preliminar e da qual não podemos escapar ainda que queiramos. À nossa preocupação última entregamos todos os nossos esforços e a ela empregamos todo nosso viver. O primeiro critério formal tillichiano nos diz que só é escopo da teologia, aquilo que nos preocupa de forma última. “A teologia não pode e não deve emitir julgamentos sobre o valor estético de uma criação artística, sobre o valor científico de uma teoria física ou de uma interpretação histórica, sobre os melhores métodos de cura médica ou reconstrução social, sobre a solução dos conflitos políticos e internacionais.”³¹⁹ Este critério tem como objetivo salvaguardar a impossibilidade de uma definição empírica e delimitadamente específica do “objeto” teológico. Aquilo a quem se refere a teologia não é definível e nem pode ser confundido com preocupações preliminares, apesar de, contudo, estas últimas poderem ser veículos que, sem

³¹⁷ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 26.

³¹⁸ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 30.

³¹⁹ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 30.

fazer de si mesmas preocupação última, apontam para a preocupação última, e, nesse caso, especificamente, se tornam também objeto da teologia.

No segundo critério formal para a teologia, Tillich usa o principal conceito ontológico (ser e não-ser) para descrever o conteúdo da nossa preocupação última, sem delimitá-lo. Ele diz: “*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.* Este é o segundo critério formal da teologia.”³²⁰ Com este critério, Tillich procura estreitar a gama de opções daquilo que pode se tornar “objeto” da teologia. Já numa linguagem filosófico-teológica, o autor traz ao escopo teológico um caráter ontológico-existencial, de forma a vincular, necessariamente, a nossa preocupação última à nossa existência, não no sentido de tempo e espaço específico, mas no sentido da “totalidade da realidade humana, a estrutura, o sentido e a finalidade da existência.”³²¹ De acordo com o segundo critério posto, a nossa preocupação última não pode ser posta em seres sobrenaturais que nada têm a ver com a humanidade. Seja “um deus concebido como um ser ao lado de outros (mesmo que seja um ser supremo) ou um anjo que habita num reino celeste (chamado o reino dos “espíritos”) ou um ser humano que possui poderes sobrenaturais (mesmo que seja chamado de homem-deus)”³²². Nada pode atender ao primeiro critério da *preocupação última* se não puder se tornar para nós uma questão de ser ou não-ser. Uma questão que estremeça nossas fundações.

Na visão de Tillich, entre filosofia e teologia há convergências e divergências. Das convergências, “A mais importante de todas é que todas as duas têm o ser como objeto comum.”³²³ A pergunta pelo ser é comum tanto à filosofia quanto à teologia. Não há como a teologia fugir da pergunta filosófica. Pois, se a teologia é a pergunta por aquilo que nos preocupa de forma última, sendo entrega total àquilo que é incondicional e infinito, ela se aproxima à busca filosófica pelo fundamento do ser. A busca do ser humano pela totalidade do ser é o que o preocupa de forma última. A principal convergência se dá porque a

³²⁰ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 31.

³²¹ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 31.

³²² TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 32.

³²³ “La plus importante est que toutes deux ont l’être pour objet commun.” C. ARMBRUSTER. *La vision de Paul Tillich*. Paris: Aubier, 1971, p. 52. Todas as citações desta obra são de tradução nossa e terão seu texto original presente em nota de rodapé.

filosofia levanta necessariamente a questão da realidade como um todo, a questão da estrutura do ser. A teologia suscita necessariamente a mesma pergunta, pois aquilo que nos preocupa de forma última deve pertencer à realidade como um todo: deve pertencer ao ser. Caso contrário, não poderíamos encontrá-lo e não poderia nos concernir. Sem dúvida, não pode ser um ser entre outros. Neste caso, não nos preocuparia infinitamente.³²⁴

Por mais que, ao longo da história, a teologia tenha ganhado rótulos que a elevavam como uma “ciência do alto” ou uma “ciência do sobrenatural”, é impossível para a teologia fugir dos caminhos da realidade para construir suas ideias. Mesmo que se tenha a pretensão de “tratar” sobre o incondicional, o eterno, o infinito, não há como fazê-lo sem se valer do raciocínio, da linguagem e de todos dos instrumentais que são típicos da finitude. “Há uma função cognitiva que a teologia precisa considerar.”³²⁵ Então, a filosofia converge com a teologia não só por perguntarem pelo mesmo “objeto”, mas também por compartilharem dos mesmos instrumentais categoriais. “A teologia, ao lidar com nossa preocupação última, pressupõe, em toda sentença, a estrutura do ser, suas categorias, leis e conceitos.”³²⁶ Em síntese, o que está na base das convergências entre filosofia e teologia, é a pergunta que ambas fazem pelo fundamento do ser, ou pela realidade última, e conseqüentemente, os termos que acabam por compartilhar. Nas palavras de Tillich: “O teólogo deve considerar seriamente o sentido dos termos que emprega. (...) A estrutura do ser e as categorias e conceitos que descrevem essa estrutura constituem uma preocupação implícita ou explícita de todo filósofo e de todo teólogo. Nem um nem outro podem evitar a questão ontológica”³²⁷.

Já em relação às divergências entre filosofia e teologia, Tillich aponta, em sua *Teologia Sistemática*, que são basicamente três. Todas elas tendo como base uma diferença fundamental de ponto de vista acerca da pergunta pelo ser. Ele diz: “A filosofia e a teologia formulam a pergunta pelo ser. Mas elas o fazem a partir de perspectivas diferentes, A filosofia lida com a estrutura do ser em si mesmo. A

³²⁴ TILLICH, *Teologia sistemática*, pp. 37-38.

³²⁵ N. G. SILVA. *Antropologia transcendental e correlação*: Karl Rahner e Paul Tillich em diálogo. 2007. 291p. Monografia (Tese) – Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2007, p. 106.

³²⁶ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 38.

³²⁷ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 38.

teologia lida com o sentido do ser para nós.”³²⁸ Ou seja, a filosofia atua dentro de um certo limite analítico-descritivo da estrutura do ser, enquanto que a teologia busca um sentido que essa análise possa transmitir para nós. “Em nenhuma afirmação teológica a relação *para nós* pode ser omitida”.³²⁹

A primeira divergência apontada por Tillich entre filosofia e teologia, é a “atitude cognitiva do filósofo e do teólogo.”³³⁰ Filósofos e teólogos olham para o ser e suas estruturas de maneiras diferentes. Enquanto o filósofo busca analisar as estruturas do ser com objetividade e distância, evitando condicionamentos pessoais que o atrapalhem numa análise objetiva da realidade, o teólogo está inteiramente envolvido com o que o preocupa de forma última. A busca teológica faz com que o sujeito que a faz carregue consigo toda sua carga existencial, angústias, temores, amores e condicionamentos sociais. O “objeto” do teólogo nunca pode ser abordado com indiferença, mas sempre é, para ele, questão última, questão que envolve seu próprio *ser e não-ser*. “O filósofo segue sua pesquisa com distanciamento; o teólogo é implicado, engajado”³³¹.

O segundo ponto de divergência entre a teologia e a filosofia, que Tillich aponta, é a fonte de cada uma. A fonte exclusiva do filósofo é o *logos* universal que se encontra tanto na realidade analisada quanto em si mesmo. Desta forma, a única fonte de conhecimento da realidade está na correspondência entre o objeto analisado e o sujeito que o analisa, e não num evento especial através do qual se faça uma leitura da realidade. “Não há um lugar especial onde descobrir a estrutura do ser, não há um lugar privilegiado onde descobrir as categorias da experiência.”³³² Por outro lado, o teólogo tem sempre um lugar onde é manifesto aquilo que o preocupa de forma última. Um evento histórico específico no qual se reconheça a manifestação do *logos* e a partir do qual se possa ler a realidade. “A fonte de seu conhecimento não é o *logos* universal, mas o *logos* ‘que se tornou carne’.”³³³ O sujeito teológico está comprometido, por um vínculo de fé, com o *logos* específico que a ele se revelou. Apesar disso, “A diferença de olhar de

³²⁸ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 39.

³²⁹ “In no theological statement can the relation to us be omitted.” TILLICH, *Philosophy and Theology*, In: TILLICH, *The protestant era*, p. 87.

³³⁰ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 39.

³³¹ “Le philosophe poursuit son enquête avec détachement; le théologien, lui, est impliqué, engagé.” ARMBRUSTER, *La vision de Paul Tillich*, p. 52

³³² TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 40.

³³³ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 40.

filósofos/as e teólogos/as não se dá por uma divisão de campos, como filósofos/as olhando para o profano e teólogos/as olhando para o sagrado, por exemplo. A diferença está no olho de quem vê.”³³⁴ Isto quer dizer que tanto a teologia quanto a filosofia podem abordar os mesmos objetos, e estes podem ser qualquer coisa com as quais a realidade os faça se defrontar, mas sempre os enxergarão a partir de lugares diferentes. A filosofia pelo *logos* universal e a teologia por algum *logos* específico.

A terceira e última divergência entre filosofia e teologia levantada por Tillich é a diferença de seus próprios conteúdos. “Filósofo/a e teólogo/a, mesmo quando se referem ao mesmo conceito, querem exprimir coisas diferentes, pois lidam com conteúdos diferentes.”³³⁵ A abordagem filosófica tem sua análise das categorias do ser limitada pelas estruturas nas quais ela se mostra na realidade. Tal delimitação fará com que a filosofia analise todas as estruturas da vida apenas em seu escopo cosmológico. Tillich diz:

O filósofo trata das categorias do ser em relação com o material estruturado por elas. Ele trata da causalidade tal como esta aparece na física ou na psicologia; analisa o tempo biológico ou histórico; discorre sobre o espaço astronômico e o microcósmico. Ele descreve o sujeito epistemológico e a relação entre pessoa e comunidade. Apresenta as características da vida e do espírito em sua dependência recíproca e em sua independência mútua. Ele define a natureza e a história em seus limites mútuos e tenta penetrar na ontologia e lógica do ser e não-ser.³³⁶

Já a abordagem teológica é soteriológica, trata todo conteúdo das categorias e conceitos relacionando-os sempre a uma pergunta por um “novo ser”. Isto é, quando a teologia trata de *causalidade*, a relaciona com o fundamento de todas as causas e efeitos; quando fala de *tempo*, o relaciona com a eternidade; quando aborda sobre o *espaço*, o faz em relação à alienação existencial do ser humano, que, não importa onde esteja, sempre se sente fora de seu lugar; quando lida com o tema da angústia, relaciona-a com a possibilidade de vencê-la através da

³³⁴ ROOS, **A relação entre teologia e filosofia no pensamento de Paul Tillich**, In: MUELLER; BEIMS. (Orgs.). **Fronteiras e Interfaces: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar**, p. 154.

³³⁵ ROOS, **A relação entre teologia e filosofia no pensamento de Paul Tillich**, In: MUELLER; BEIMS. (Orgs.). **Fronteiras e Interfaces: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar**, p. 155.

³³⁶ TILLICH, **Teologia sistemática**, pp. 40-41.

coragem de ser.³³⁷ Todos esses exemplos mostram a divergência de conteúdo das categorias do ser quando abordados pela filosofia e pela teologia. “Se teologia e filosofia dão, todas duas, uma resposta ao problema do ser, o conteúdo da filosofia é cosmológico, explicando o universo, enquanto que o conteúdo da teologia é de natureza soteriológica, remediando a desintegração do cosmos”³³⁸.

Mesmo com todas essas divergências, filosofia e teologia não estão, de maneira alguma, distantes. Pois toda abordagem filosófica está de alguma forma possuída por alguma preocupação última. Preocupação esta que a move e molda suas intenções e construções. Algumas vezes manifestas por áreas da filosofia como a ética, epistemologia, filosofia da natureza. Tillich diz que todo ser humano “está sujeito ao poder de uma preocupação última, esteja plenamente consciente disso ou não, admita isso para si mesmo e para os outros ou não.”³³⁹ Portanto, se uma pessoa é filósofa e tem em sua visão filosófica uma preocupação última, ela também é teóloga. Por outro lado, a teologia corre um risco grande se não imprimir uma postura de distanciamento e de crítica ao conteúdo que lhe aparece como expressão de sua preocupação última. O fato da teóloga, ou teólogo, estar envolvida existencialmente com o que lhe preocupa de forma última faz com que esta esteja em grande vulnerabilidade, pois esta relação norteia sua vida e teologia. Desta forma, a exigência filosófica deve estar sempre presente na teologia, esta “nunca poderá abandonar a preocupação filosófica para que não caia no erro de, sem uma base ontológica sólida, falar de Deus como mero ser ao lado de outros. A base ontológica é o que permite perceber Deus como o ser em si, aquele que dá sentido a todo ser e que, por isso mesmo, pode nos interessar de forma última.”³⁴⁰

Com esses apontamentos, é possível afirmar que há uma interpenetração entre filosofia e teologia. Pois, enquanto só é possível fazer filosofia a partir de

³³⁷ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 41.

³³⁸ “Si la philosophie et la théologie apportent toutes deux une réponse au problème de l’être, le contenu de la philosophie est de nature cosmologique, rendant compte de l’univers, tandis que le contenu de la théologie est de nature soteriologique, portant remède à la désagrégation du cosmos” ARMBRUSTER, *La vision de Paul Tillich*, p. 52

³³⁹ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 41.

³⁴⁰ ROOS, *A relação entre teologia e filosofia no pensamento de Paul Tillich*, In: MUELLER; BEIMS. (Orgs.). *Fronteiras e Interfaces: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*, p. 156-157.

uma preocupação última, só é possível uma teologia “completa” quando se leva a sério as perguntas e categorias levantadas pela filosofia.

Mesmo apontando diferenças e semelhanças em atitudes e conteúdos, Tillich procura deixar claro que não é possível uma síntese ou um conflito entre filosofia e teologia, pois, apesar de serem próximas, estas operam sobre bases diferentes. Enquanto a base da filosofia trata da análise ontológica da estrutura do ser, a base teológica trata do apontamento e da abordagem de sua preocupação última. Ambas as bases não podem se confundir com a outra. Se um teólogo, ou teóloga, também é filósofo, ou filósofa, e se envolvem em uma discussão filosófica, devem respeitar o escopo que cabe à filosofia, sem trazer elementos da teologia para a discussão. “É uma vergonha para o teólogo e é intolerável para o filósofo se, numa discussão filosófica, o teólogo de repente reivindica uma autoridade que não seja a razão pura. Conflitos em nível filosófico são conflitos entre dois filósofos, um dos quais casualmente é um teólogo. Mas não são conflitos entre teologia e filosofia.”³⁴¹

Mesmo em bases diferentes, para Tillich, filosofia e teologia andam juntas. Ele diz: “Ambas, filosofia e teologia, se tornam pobres e distorcidas quando estão separadas uma da outra.”³⁴² A filosofia tem em si um elemento teológico, a saber, uma preocupação última que a impulsiona, que dá a ela um caráter existencial, impedindo-a de ser uma ciência que apenas trata da questão do ser como se esta não nos preocupasse. Por outro lado, a teologia também tem em si um elemento filosófico, a saber, a questão filosófica, que faz com que a teologia procure estruturar uma base teórica crítica e sólida, através da qual possa se fazer entendida. Sem esse elemento filosófico, a teologia corre o risco de tornar-se mero querigma.³⁴³

Como já foi dito, a fronteira entre a filosofia e teologia é o centro da construção teológica de Tillich. Por isso, no início de seu discurso ao assumir a cadeira de Teologia Filosófica no *Union Theological Seminary*, em Nova York,

³⁴¹ TILLICH, **Teologia sistemática**, p. 43.

³⁴² “Both philosophy and theology become poor and distorted when they are separated from each other.” TILLICH, **Philosophy and Theology**, In: TILLICH, **The protestant era**, p. 89.

³⁴³ Cf. TILLICH, **Philosophy and Theology**, In: TILLICH, **The protestant era**, pp. 88-89.

declarou que o nome da cadeira lhe caia bem como nenhum outro.³⁴⁴ Em sua *Teologia Sistemática*, Tillich concretiza sua teologia filosófica através de seu método de *correlação*, “cuja complexa implicação entre pergunta e resposta tenta ser solução adequada para a relação filosofia-teologia.”³⁴⁵ Com este método, Tillich correlaciona a pergunta filosófica pelo ser com as respostas teológicas dadas a partir dos símbolos da fé cristã. “Esta é, de fato, a proposta da *Teologia Sistemática* de Tillich, uma grande correlação entre filosofia e teologia”³⁴⁶.

4.2.3

O método de correlação

O método de correlação foi o meio que Tillich usou para sistematizar sua teologia de visão apologética. Visando um sistema teológico que conseguisse trazer a *mensagem* cristã de forma inteligível para *situação* de seu tempo, “o método de correlação explica os conteúdos da fé cristã através de perguntas existenciais e de respostas teológicas em interdependência mútua.”³⁴⁷ Esse método busca estar atento às perguntas que o ser humano levanta referentes à sua situação existencial para que, a partir delas, possa discernir de que forma transmitirá as respostas contidas na revelação cristã.

Contudo, no método de correlação, as perguntas existenciais humanas e as respostas teológicas não estão separadas, apesar de serem independentes. *Situação* (pergunta) e *mensagem* (resposta) são fatores independentes, mas estão em

³⁴⁴ No início de seu pronunciamento, ele diz: “Teologia Filosófica é o nome não comum da cadeira que represento. Este é um nome que me cai bem como nenhum outro, já que a linha de fronteira entre filosofia e teologia é o centro do meu pensamento e do meu trabalho”.

Texto original: “theology is the unusual name of the chair I represent. It is a name that suits me better than any other, since the boundary line between philosophy and theology is the center of my thought and work.” TILLICH, **Philosophy and Theology**, In: TILLICH, **The protestant era**, p. 83.

³⁴⁵ “cui la complessa implicanza tra domanda e risposta cerca di essere soluzione adeguata del rapporto filosofia-teologia.” E. SCABINI, **Il pensiero di Paul Tillich**. Vita e Pensiero: Milano, 1967, p. 30. Todas as citações desta obra são de tradução nossa e terão seu texto original presente em nota de rodapé.

³⁴⁶ ROOS, **A relação entre teologia e filosofia no pensamento de Paul Tillich**, In: MUELLER; BEIMS. (Orgs.). **Fronteiras e Interfaces: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar**, p. 159.

³⁴⁷ TILLICH, **Teologia sistemática**, p. 74.

inevitável interdependência. “A interdependência da situação e da mensagem é o âmago do método da correlação.”³⁴⁸

A ideia de uma independência entre pergunta e resposta visa mostrar que não é possível chegar à revelação divina através da análise existencial humana como também, por outro lado, as repostas dadas pela revelação não contêm em si as perguntas feitas pelo ser humano, feitas de variadas formas ao longo do tempo. No primeiro caso, a independência da pergunta frente à resposta se dá pela incapacidade humana de, a partir da análise lógico-existencial chegar à revelação divina. O ser humano, imerso em sua finitude, não pode ser sua própria resposta para sua situação. Ou seja, na pergunta não há respostas, apenas pergunta. No segundo caso, a independência da resposta frente à pergunta é demonstrada pela impossibilidade de se extrair as perguntas elaboradas pelo ser humano apenas das respostas contidas na revelação. As respostas, por si só, são só respostas substancias. Nelas, não estão presentes as formas em que devem estar para serem compreendidas pelo ser humano de cada tempo. Na correlação tillichiana, a resposta não pode ser derivada da pergunta – “o ser humano é a pergunta, mas não a resposta.”³⁴⁹, ao passo que a pergunta também não pode derivar da resposta - “o ser humano não pode receber uma resposta a uma pergunta que não formulou.”³⁵⁰, Daí se afirma que tanto pergunta quanto resposta são independentes. Contudo, se uma não estiver em interdependência com a outra, ambas se tornam incompletas.

Por isso, então, a necessidade da interdependência entre pergunta e resposta. A pergunta existencial, se não receber a resposta revelatória, por mais profunda que tal análise seja, não conseguirá ir além da pergunta. Por outro lado, as respostas teológicas, se não levarem em conta as perguntas que são geradas pela existência, cairão no erro de impor ao ser humano verdades imutáveis vindas de um lugar externo como forma de salvação, sem o interesse de saber se isso faz sentido para ele ou não. Como bem apontou Armbruster: “A dependência mútua entre pergunta e resposta pode se explicar em termos de forma e conteúdo. A respostas teológicas tiram da revelação seu conteúdo e das questões existenciais

³⁴⁸ S. TAKATSU. Paul Tillich, o teólogo da correlação. *Estudos Teológicos* 2 (1963), p. 58-67, 1963. Aqui, p. 63.

³⁴⁹ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 308.

³⁵⁰ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 309.

sua forma.”³⁵¹ O que também é afirmado pelo próprio Tillich quando diz: “Há uma dependência mútua entre pergunta e resposta. Quanto ao conteúdo, as respostas cristãs são dependentes dos eventos revelatórios nos quais elas aparecem. Quanto à forma, são dependentes da estrutura das perguntas às quais respondem”³⁵².

O método da correlação empregado por Tillich em sua *Teologia Sistemática* é explicitamente uma reação a três outros métodos que, no julgamento de Tillich, são inadequados. O primeiro é chamado de “supranaturalista”, o segundo recebe o nome de “naturalista”, enquanto o terceiro é chamado de “dualista.”. Em suas obras, é constante a menção e oposição acerca dos dois primeiros métodos citados. “Contrariamente a essas duas concepções teológicas, que ele considera unilaterais, Tillich propõe uma visão que mantenha unidos, em justo equilíbrio, tanto o aspecto natural como o aspecto sobrenatural”³⁵³.

O método supranaturalista, representado, sobretudo, por Karl Barth e os teólogo neo-ortodoxos, “considera a revelação como um estranho pacote de verdades caídas do céu; ele não tem nada mais que respostas, a partir das quais fabrica as perguntas.”³⁵⁴ Este método ignora as condições nas quais o conteúdo da revelação é recebido pelo ser humano, enfatizando a distância e a soberania da natureza divina em relação à humana. Desta forma, discorda da posição correlacionista tillichiana de que o conteúdo da mensagem cristã deva buscar nas perguntas existenciais humanas a forma pela qual deve se apresentar. Este tipo de postura, como a de Tillich, que assume uma relação entre o ser humano e Deus na experiência religiosa é rejeitado por teólogos como o já citado Barth “porque temem que qualquer tipo de correlação divino-humana torne Deus parcialmente dependente do ser humano.”³⁵⁵ Em resposta a isso Tillich diz que “embora Deus, em sua natureza abismal, de forma alguma dependa do ser humano, Deus em sua

³⁵¹ “La dépendence mutuelle entre question et réponse peut s’expliquer en termes de forme et de contenu. Les réponses théologiques tirant de la révélation leur contenu et des question existentielles leur forme.” ARMBURSTER, **La vision de Paul Tillich**, p. 48.

³⁵² TILLICH, **Teologia sistemática**, p. 78.

³⁵³ MONDIN, **Paul Tillich e a teologia da correlação**, In: MONDIN, **Os grandes teólogos do século XX**, v. 2, p. 85.

³⁵⁴ “considère la revelation comme un étrange paquet de vérités tombé du ciel; elle n’a rien d’autre que des réponses, à partir desquelles ele fabrique les questions.” ARMBURSTER, **La vision de Paul Tillich**, p. 48.

³⁵⁵ TILLICH, **Teologia sistemática**, p. 75.

automanifestação ao ser humano é dependente da forma em que o ser humano recebe sua manifestação”³⁵⁶.

Outro método rejeitado por Tillich é o chamado “naturalista” ou “humanista”. Este método foi usado por grande parte das teologias liberais do século XIX e XX, tendo como expoentes nomes como Albrecht Ritschl e Adolf Von Harnack. “O método naturalista ou humanista não vai além da existência humana: as respostas são retiradas das próprias perguntas.”³⁵⁷ O naturalismo supõe extrair das perguntas existenciais humanas as respostas teológicas, ignorando a distância existente entre a natureza humana, finita e alienada, e a natureza infinita da revelação divina. Neste tipo de concepção teológica, “perguntas e respostas foram colocadas no mesmo plano da criatividade humana. Tudo foi dito pelo ser humano, nada ao ser humano. Mas a revelação é ‘dita’ ao ser humano, não pelo ser humano a si mesmo”³⁵⁸.

Por fim, o método da correlação se ergue contra o método chamado de “dualista”. Este, que geralmente é o método dos que se esforçam para construir as chamadas “provas da existência de Deus”, considera a ruptura que há entre o humano e o divino, mas acredita ser possível chegar a verdades teológicas através do próprio esforço humano, ou através de uma “teologia natural”. O equívoco deste método é que “ele corresponde respostas naturais e respostas cristãs, ao invés de buscar uma correlação entre perguntas e respostas.”³⁵⁹ O problema da teologia natural é presumir que através de seus esforços seja possível chegar à prova da existência de Deus ao invés de uma pergunta pelo mesmo. “Se considerarmos as provas da existência de Deus não como uma resposta, mas como uma pergunta – como é o caso do método de correlação -, então sua utilização é legítima”³⁶⁰.

A correlação é mais que um método usado em uma obra. Ela permeia todo pensamento de Tillich, e pode ser percebida em várias de suas obras. Battista

³⁵⁶ TILLICH, **Teologia sistemática**, p. 75.

³⁵⁷ “La méthode naturaliste ou humaniste ne va pas au-delà de l’existence de l’homme: les réponses sont tirées des questions elle-mêmes.” ARMBRUSTER, **La vision de Paul Tillich**, p. 48.

³⁵⁸ TILLICH, **Teologia sistemática**, p. 79.

³⁵⁹ “elle cherche à faire correspondre réponses naturelles et réponses chrétiennes, au lieu de chercher une corrélation entre questions et réponses” ARMBRUSTER, **La vision de Paul Tillich**, p. 48.

³⁶⁰ “Si l’on considère les preuves de l’existence de Dieu non point comme une réponse, mais comme une question – tel est le cas dans la méthode de corrélation -, alors leur utilisation est légitime.” ARMBRUSTER, **La vision de Paul Tillich**, p. 48.

Mondin foi feliz ao apontar a correlação como um *princípio* do pensamento tillichiano. Ele diz:

O eixo em torno do qual gira toda a teologia de Paul Tillich é o princípio da correlação. Este afirma a necessidade de pensar qualquer realidade juntamente com outra realidade, na medida em que elas se encontram em relação de dependência recíproca. Essa relação de dependência recíproca que Tillich chama de correlação, exatamente porque implica uma subordinação recíproca, distingue-se de todas as relações que os outros filósofos colocaram na base de suas interpretações do real, tanto da contradição como da analogia, tanto da harmonia como do paralelismo, tanto da participação como da complexidade, e assim por diante.³⁶¹

A correlação proposta por Tillich é não só um avanço teológico, mas também filosófico e epistemológico. Em um de seus artigos sobre Tillich, Carvalhaes cita David Tracy, nome expoente da teologia evangélica, quando este define o método da correlação como “um conceito (...) que dá espaço para todo o espectro de possibilidades lógicas: da identidade à similaridade e da analogia à não-identidade radical.”³⁶² Mais afrente, o próprio Carvalhaes completa: “Ele permite aos teólogos transpor as fronteiras estreitas da teologia para dialogar com outras interpretações, fazendo deste exercício um empreendimento pluralista.”³⁶³ Sem dúvidas, o princípio da correlação faz com que o pensamento teológico seja mais humano e existencial, fazendo com que a teologia se aproxime do drama humano da existência, e, naturalmente, de outras ciências do espírito, já que este drama já está presente em todas elas. Através deste método,

o teólogo não fica parado na resposta teológica que anuncia. Ele só pode dar essa resposta de forma convincente se participa com todo seu ser na situação da pergunta, a saber, na condição humana. À luz dessa exigência, o método de correlação protege o teólogo da arrogância de dispor das respostas da revelação. Ao formular a resposta, ele deve lutar para alcançá-la.³⁶⁴

O princípio da correlação está presente na teologia tillichiana ao correlacionar teologia e cultura, filosofia e teologia, fé e dúvida, pergunta e

³⁶¹ MONDIN, **Paul Tillich e a teologia da correlação**, In: MONDIN, **Os grandes teólogos do século XX**, v. 2, pp. 74-75.

³⁶² TRACY citado por CARVALHAES. Uma crítica das Teologias Pós-modernas à Teologia Ontológica de Paul Tillich. **Correlatio** 3, p. 102.

³⁶³ CARVALHAES, Uma crítica das Teologias Pós-modernas à Teologia Ontológica de Paul Tillich, **Correlatio** 3, p. 102.

³⁶⁴ TILLICH, **Teologia sistemática**, p. 310.

resposta, a existência e o Cristo, a vida e o Espírito, a história e Reino de Deus. Contudo, a correlação teológica que é a base para todas estas é a correlação entre o ser humano e Deus, pois ela “é a correlação que intersecciona a realidade verticalmente, de baixo para cima (e vice-versa), do homem para Deus (e vice-versa).”³⁶⁵ Esta correlação básica fica ainda mais clara na estrutura organizacional da *Teologia Sistemática* de Tillich. A respeito da qual, ele explica:

Este método requer que cada parte do sistema inclua uma seção em que se desenvolve a pergunta mediante uma análise da existência humana e da existência em geral e uma seção em que se dá a resposta teológica com base nas fontes, no meio e na norma da teologia sistemática. Esta divisão deve ser mantida. Ela é a espinha dorsal da estrutura do presente sistema.³⁶⁶

É através desta correlação básica que se desenvolvem as cinco partes de sua *Sistemática*, cujos títulos são: 1- A razão e a revelação; 2- O ser e Deus; 3- A existência e o Cristo; 4- A vida e o Espírito; 5- A história e o Reino de Deus. Dessas partes, a segunda, “O ser e Deus”, é a mais fundamental. Pois ela trata da questão filosófica básica, isto é, a questão ontológica, como também da questão teológica básica, a saber, a questão de Deus. Esta mesma parte foi escolhida tanto por questões metodológicas quanto por seu caráter basilar na teologia tillichiana, a fim de que, através dela, o princípio e o método da correlação de Tillich possa ser notado, bem como também seja possível a evidenciação da realização do *giro antropológico*. Pois, tanto o método de correlação quanto um *giro antropológico* são encontrados de maneira prática e exemplar em “O ser e Deus”.

4.3

O ser e Deus

“O ser e Deus” é o título de um parte fundamental da *Teologia Sistemática* de Tillich. Tão fundamental que o próprio autor admite que teria sido a escolha mais lógica para iniciar seu trabalho sistemático – apesar de tê-lo começado com a parte “A razão e a revelação”.³⁶⁷ “O ser e Deus” contém a *correlação* básica do

³⁶⁵ MONDIN, Paul Tillich e a teologia da correlação, In: MONDIN, Os grandes teólogos do século XX, v. 2, pp. 74-75.

³⁶⁶ TILLICH, Teologia sistemática, p. 310.

³⁶⁷ TILLICH, Teologia sistemática, p. 81.

pensamento e da teologia de Tillich, a saber, a correlação filosofia-teologia, ou mais especificamente, ontologia-filosofia. Já que é a partir dessa *correlação* se move o pensamento tillichiano.

Contudo, antes de entrarmos propriamente na parte citada, são necessários alguns apontamentos acerca do que o próprio Tillich entende por “ontologia”, a fim de clarificar que caráter esta tem em seu trabalho, bem como qual o papel que esta exerce na estrutura da correlação ser-Deus que o autor desenvolve em sua obra, na parte em foco.

4.3.1

Uma ontologia existencial

Como já foi dito anteriormente, a área filosófica que Tillich escolhe para a aproximação da filosofia com a teologia, é a ontologia. Por isso, é necessário um esclarecimento do que Tillich entende por *ontologia*. A ontologia caracteriza-se por ser a “pergunta primeira da filosofia”, a saber, a pergunta pelo ser: O que é *ser*? O que se quer dizer quando se diz que alguma coisa *é*? “A ontologia é o centro de toda filosofia. Ela é, como Aristóteles a chamou, ‘filosofia primeira’, ou, como também foi infortunadamente chamada, ‘metafísica’, que vem em seguida dos livros de física, na coleção dos escritos aristotélicos.”³⁶⁸ Tillich prefere não fazer uso do termo “metafísica” porque este tem a infeliz conotação da existência de uma realidade por trás da realidade, de um mundo além do mundo, uma invenção puramente teórica. Por isso, a preferência ao termo “ontologia”, *logos* (a palavra) + *on* (ser).

A pergunta ontológica é a pergunta por “aquilo que não é um ser particular ou um grupo de seres, nem algo concreto ou abstrato, mas aquilo em que sempre pensamos implicitamente e, às vezes, até explicitamente, quando dizemos que algo *é*”³⁶⁹. Contudo, essa busca pelo *ser* não é tida como uma *fuga mundi* na qual é necessário se afastar daquilo que é finito e corpóreo. Muito pelo contrário, a

³⁶⁸ “Ontology is the center of all philosophy. It is, as Aristotle has called it, ‘first philosophy,’ or, as it was unfortunately also called, ‘metaphysics,’ that follows the physical books in the collection of Aristotelian writings.” P. TILLICH. **Biblical Religion and The Search for Ultimate Reality**. Chicago: The University of Chicago Press, 1955, p. 6. Todas as citações desta obra são de tradução nossa e terão seu texto original presente em nota de rodapé.

³⁶⁹ TILLICH, **Teologia sistemática**, p. 173.

pergunta pelo ser moveu, e move, há milhares de anos, pensadores e pensadoras à elaboração de conceitos chamados de “categorias”, “princípios” ou “noções últimas” que “são menos universais do que o ser, porém mais universais do que qualquer conceito ôntico, isto é, são mais universais do que todo conceito que designa uma esfera de seres.”³⁷⁰ Na contramão da errônea concepção de *metafísica*, a *ontologia* é existencial, num envolvimento fundamental com a finitude das coisas e do ser humano. O ser das coisas não é alheio às suas formas existenciais, pelo contrário, tudo que existe participa do *ser*, tudo que existe, tem *ser*. O ser é o que dá a todas as coisas o poder de elas serem.

Além da distância, outra característica por vezes dada ao ser, e que é refutada por Tillich, é a estaticidade. O fundamento do ser, que tanto intriga a ontologia, não é algo que está por trás de tudo, determinando todas as coisas de forma absoluta e inatingível. “Nada tem a ver com o conceito estático de tipo ‘parmenídeo’ ou aristotélico. O ser é um ser em que está presente um movimento dialético, que opera desde o seu interior, como ‘unidade de potências criadoras e destrutivas’”³⁷¹. Por outro lado, a ideia que Tillich tem do ser não se mostra como algo que pudesse ser relativizado ou confundido com todas as coisas (o que em linguagem teológica, seria *panteísmo*). Mas, “a ontologia e a teologia estabelecem um *a priori*, não absoluta, mas relativamente estático, superando a alternativa do absolutismo e do relativismo que ameaçam destruir a ambas.”³⁷² Na intenção de mostrar que tal pensamento não é novo, Tillich afirma:

Mesmo antes de Duns Scotus, alguns teólogos rejeitaram as tentativas “realistas” de atar Deus a uma estrutura estática do ser. Em Duns Scotus e em toda a ontologia e teologia influenciadas por ele – até Bergson e Heidegger – observa-se um elemento de indeterminação última no fundamento do ser. A *potestas absoluta* de Deus constitui uma ameaça perene a qualquer estrutura dada das coisas. Ela mina qualquer apriorismo absoluto, mas não elimina a ontologia nem as estruturas relativamente *a priori* que interessam à ontologia.³⁷³

Tomado desse pressuposto, Tillich traz uma ontologia e uma teologia que estão atentas e ligadas à finitude, sobretudo do ser humano, que é o ser capaz da

³⁷⁰ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 174.

³⁷¹ MONDIN, Paul Tillich e a teologia da correlação, In: MONDIN, *Os grandes teólogos do século XX*, v. 2, p. 80.

³⁷² TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 177.

³⁷³ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 177.

pergunta ontológica. A ontologia tillichiana é uma reflexão existencialmente antropocêntrica. Ou seja, ela parte da pergunta ontológica para evidenciar a situação existencial humana, e, a partir desta, descreve os conceitos e categoriais que o ser humano é capaz de criar a partir de sua experiência do real. Por isso, é possível dizer que o pensamento ontológico de Tillich é *existencial*. Tal teor existencial é herdado explicitamente da ontologia de Martin Heidegger. “A ontologia de Tillich não é de cunho ‘metafísico’, mas uma ontologia aos moldes heideggerianos.”³⁷⁴ Tanto a pergunta ontológica quanto a abordagem fenomenológica da realidade são características de Heidegger e Tillich. Heidegger aponta o ser humano como um *Dasein* (ser-aí), alguém que tem o mundo como seu lugar e que, através de suas experiências e análises fenomenológicas, através do encontro com o real, pode perguntar pelo ser das coisas. Tillich acompanha Heidegger na afirmação da necessidade e inescapabilidade do encontro com o mundo e da necessidade de conceituá-lo. “Tanto Heidegger quanto Tillich, têm a pergunta ontológica como possibilidade de convergência.”³⁷⁵

Contudo, é claro que estamos tratando, aqui, de um Heidegger, que é filósofo, e um Tillich, que, apesar de também ser filósofo, é existencialmente teólogo. E isto tem consequências importantes no desenvolvimento de suas ideias. Enquanto filósofo, Heidegger reconhece a impossibilidade de compreender o ser em sua profundidade, debruçando-se sobre a manifestação do fundamento do ser nos seres e em seus entes. A filosofia heideggeriana é filosofia da existência, que reconhece a impossibilidade de se desenvolver qualquer coisa para além dela. “Heidegger pergunta pelo sentido do ser, e diante da incompreensão do que seja ser, busca-se o ‘é’ do ser. A pergunta do que ‘é’ é a busca do sentido do que poderia ser. É a abertura para a compreensão. Compreensão sem conteúdo, não conceitual que se esgota na pergunta e que está enraizada no ser, portanto, é pergunta ontológica.”³⁷⁶ A teologia tillichiana considera tudo isso, mas dá um passo “adiante”. Tillich reivindica a participação da profundidade do ser nos seres

³⁷⁴ E. FELICIANO. **Quando as fundações tremem**: ontologia e antropologia na teologia na teologia da revelação de Paul Tillich. 2012. 137p. Monografia (Dissertação) - Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012, p. 89.

³⁷⁵ SILVA, **Antropologia transcendental e correlação**: Karl Rahner e Paul Tillich em diálogo, p. 109.

³⁷⁶ SILVA, **Antropologia transcendental e correlação**: Karl Rahner e Paul Tillich em diálogo, p. 109.

e na *história*. E assim, tendo como pressuposto o ser humano como alguém histórico, o teólogo entende que as construções culturais humanas na história são construções simbólicas que tentam responder à questão do ser, e por isso, já participam de alguma forma dele. Para Tillich,

o tempo não é apenas o momento ontológico quando se dá o ser (*Zeit*), mas é o momento da decisão e ação do ser no tempo (*kairós*), e na história. Em outras palavras, o que se pode analisar a partir de uma interpretação da história, não é a possibilidade de uma análise do ser, mas a construção simbólica que sempre apontou para o incondicional, e por apontar já se dá como participação do ser com o incondicionado.³⁷⁷

O próprio Heidegger admite que seja possível pensar a possibilidade da experiência de Deus, para além de seu caráter religioso, no âmbito do ser. Porém, descarta qualquer possibilidade de definir o ser como um predicado de Deus, ou seja, atribuir a Deus o status de ente entre outros, ainda que seja o maior deles - o que ocorre quando se adjectiva Deus como o “ser supremo”, por exemplo (ideia esta que se encontra na onto-teologia). “O problema para Heidegger é a compreensão do ser como mero atributo de Deus, destituindo-o de seu lugar, como horizonte a partir de onde a questão de Deus é possível.”³⁷⁸ Ou seja, a ontologia não é uma resposta, uma prova da existência de Deus, na qual, definindo-se o ser, também define-se Deus. Ela é, sim, um horizonte possível através do qual se dá a possibilidade de um Deus inexaurível. A superação deste equívoco também parece ligar as ideias de Tillich e Heidegger. Tillich, enxerga a ontologia como pergunta e não como resposta. Sua teologia não é a própria ontologia, mas é feita *a partir* da ontologia. E, apesar de tal empreitada não estar nos esforços heideggerianos, ao que parece, tal atitude é tida pelo próprio Heidegger como legítima.³⁷⁹

Feitos tais importantes apontamentos, entraremos, efetivamente, então, no esforço tillichiano de envolver a questão ontológica e a questão de Deus.

³⁷⁷ SILVA, **Antropologia transcendental e correlação**: Karl Rahner e Paul Tillich em diálogo, p. 113.

³⁷⁸ F. PIEPER. Ontologia e religião no pensamento de Paul Tillich em diálogo com Martin Heidegger. **Correlatio** 21 (2012), pp. 27-58. 2012. Aqui, p. 40.

³⁷⁹ Para uma melhor compreensão acerca do envolvimento ontologia, Paul Tillich e Martin Heidegger, conferir o artigo citado logo anteriormente.

Envolvimento este que é central para a compreensão tanto de sua *Teologia Sistemática* quanto para de seu pensamento em geral.

4.3.2

O ser e a pergunta por Deus

O primeiro passo dado por Tillich na “Parte 2”, no primeiro volume de sua *Teologia Sistemática*, intitulada “O ser e Deus”, é desenvolver a questão ontológica. A “pergunta primeira” da filosofia, a saber, *o que é o ser em si mesmo?*, gerou, através de esforços de pensadoras e pensadores, ao longo de milhares de anos, conceitos que têm a pretensão de traduzirem o que há de mais universal e presente na existência humana. Ou seja, como resultado da busca pelo ser em sua profundidade, a história do pensamento humano, gerou conceitos que pretendem ser pressupostos de toda experiência humana do real. Pois, como já foi dito, a ontologia tillichiana é existencial, parte da análise da experiência finita humana, o seja, da finitude, para, a partir daí, gerar as categorias ontológicas. Nas palavras de Tillich: “Já que o propósito desta seção do sistema teológico é desenvolver a questão de Deus como a questão implícita no ser, o conceito de finitude ocupa o centro da análise que se segue, pois é a finitude do ser que nos conduz à questão de Deus”³⁸⁰.

Antes de desenvolver os conceitos ontológicos, Tillich faz uma afirmação importante com duas ressalvas igualmente importantes. O autor afirma que “os conceitos ontológicos são *a priori* no sentido estrito da palavra.”³⁸¹ Isto quer dizer que tais conceitos “são pressupostos em toda experiência efetiva, já que constituem a própria estrutura da experiência.”³⁸² Entretanto, essa afirmação necessita de duas ressalvas. A primeira ressalva se trata de antecipar uma possível má compreensão do conceito de *a priori*, de modo que com ele se entendesse que os conceitos ontológicos são anteriores à experiência. Essa não é a intenção tillichiana. Mas, sim, tratá-los como resultados da análise crítica da experiência. A segunda ressalva é negar que os conceitos ontológicos “constituam uma estrutura

³⁸⁰ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 176.

³⁸¹ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 176.

³⁸² TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 176.

estática e imutável que, uma vez descoberta, sempre tenha validade.”³⁸³ As estruturas da experiência podem mudar de acordo com o tempo, mas, enquanto estiverem em voga, permanecem sendo *a priori* da experiência humana de seu tempo.

Sendo assim, a nível organizacional, Tillich divide os conceitos ontológicos em quatro níveis: 1- A estrutura ontológica básica “eu-mundo”; 2- Os elementos ontológicos; 3- As características do ser; 4- As categorias do ser e do conhecimento.

4.3.2.1

A estrutura ontológica básica: O eu e o mundo

No primeiro nível de conceitos ontológicos Tillich situa a estrutura ontológica básica *eu-mundo*. Ela é a estrutura constituída por todos os conceitos ontológicos. Ou seja, todos os elementos ontológicos, características do ser e categorias constituem um todo estrutural maior ao qual Tillich dá o nome de estrutura ontológica básica *eu-mundo*.

Num esforço que apresenta caráter antropocêntrico, Tillich se esforça para deixar clara a peculiaridade do ser humano frente a outros seres, atribuindo-a ao fato do ser humano ser o único possuidor de um “eu” plenamente centrado. Apesar de todos os seres, mesmo os animais e os seres inorgânicos, possuírem uma autocentralidade, participando de uma autorrelação limitada com o ambiente ao qual pertencem, influenciam e são influenciados, o ser humano é o único que possui um eu centrado, pelo fato de ser *autoconsciente* de sua pertença a uma autorrelação. Ele tem a capacidade de ver-se a si mesmo como ocupando um lugar nessa relação. “O ser humano é um eu completamente desenvolvido e plenamente centrado. Ele ‘possui’ a si mesmo na forma de autoconsciência. Ele tem um eu profundo.”³⁸⁴ Este seu *eu profundo (self)* é que faz do ser humano alguém capaz de enxergar-se a si mesmo como objeto desta autorrelação *eu-mundo*. Sua autoconsciência é que o torna capaz de fazer a pergunta ontológica como também de respondê-la, fazendo do ser humano um *Dasein*. “Heidegger chama *Dasein*

³⁸³ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 176.

³⁸⁴ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 179.

(‘estar aí’) o lugar onde a estrutura do ser se manifesta.”³⁸⁵ Numa linguagem tillichiana, “o homem é o lugar do ‘choque ontológico’”³⁸⁶.

O conceito de *mundo* também tem sua importância quando está relacionado a um *eu centrado*. A autoconsciência humana faz com que o ser humano transcenda uma relação *ser-ambiente*, como a tem outros seres, e passe a ser autoconsciente de um *mundo* que ele possui, e ao qual ele pertence. “Como o ser humano possui um eu profundo, ele transcende todo ambiente possível. O ser humano tem um mundo.”³⁸⁷ O fato do ser humano possuir um mundo não o livra de sua autorrelação com ele. Assim como os outros seres, o ser humano continua influenciando e sendo influenciado pelo mundo ao qual possui. Ele possui o mundo, mas também é possuído por ele. “Mundo acaba transformando-se na experiência humana numa concepção da vida, de liberdade, de história, de destino”³⁸⁸.

Se faz oportuna a citação de um trecho no qual Tillich consegue condensar seu raciocínio. Ele diz:

Quando o ser humano olha para seu mundo, ele se percebe como uma parte infinitamente pequena de seu mundo. Embora seja o centro da perspectiva, ele se torna uma partícula daquilo que está centrado nele, uma partícula do universo. Esta estrutura capacita o ser humano a encontrar-se a si mesmo. Sem seu mundo, o eu seria uma forma vazia. A autoconsciência careceria de conteúdo, pois todo conteúdo, psíquico e corporal, encontra-se no interior do universo. Não existe autoconsciência sem consciência do mundo, mas o inverso vale também. A consciência do mundo só é possível à base de uma autoconsciência plenamente desenvolvida. O ser humano deve estar completamente separado de seu mundo para poder olhá-lo como um mundo. Caso contrário, ele permaneceria simplesmente preso ao ambiente. A interdependência do eu profundo e do mundo é a estrutura ontológica básica. Ela implica todas as demais.³⁸⁹

A relação *eu-mundo* ocorre na razão na forma da relação *sujeito-objeto*. No qual a estrutura de centralidade do eu é chamada de “razão subjetiva”, e a estrutura de um mundo como um todo estruturado é chamado de “razão objetiva”.

³⁸⁵ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 178.

³⁸⁶ R. JOSGRILBERG, *Ser e Deus – Como Deus é recebido por revelação em nossa experiência*, In: *Estudos de Religião* 10 (1995), pp. 55-71. 1995. Aqui, p. 58.

³⁸⁷ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 180.

³⁸⁸ JOSGRILBERG, *Ser e Deus – Como Deus é recebido por revelação em nossa experiência*, In: *Estudos de Religião* 10, p. 58.

³⁸⁹ TILLICH, *Teologia sistemática*, pp. 180-181.

Tillich toca nesse ponto racional para esclarecer e antecipar a impossibilidade da teologia escapar de, em seu discurso, tornar Deus em um objeto. “O teólogo não pode deixar de converter Deus em um objeto no sentido lógico do termo”³⁹⁰. Se a teologia quer se fazer entender, deve entrar em tal empreendimento. Toda elaboração teológica deve estar ciente do perigo que corre em se falar de Deus, inescapavelmente, fazendo, dele, um objeto. Este impasse sempre ocupou o pensar sobre Deus, seja em sua linha profética, mística ou mesmo na teologia sistemática. Contudo, é necessário estar igualmente ciente que todo falar sobre Deus nunca consegue abarcá-lo em sua totalidade, pois este se encontra antes e depois da relação *razão subjetiva-razão objetiva*. “A teologia sempre deve lembrar que, ao falar de Deus, transforma em objeto aquilo que precede a estrutura sujeito-objeto e que, portanto, deve incluir, em seu discurso acerca de Deus, o reconhecimento de que não pode fazer de Deus um objeto”³⁹¹.

4.3.2.2

Os elementos ontológicos

Em um segundo nível ontológico, Tillich pontua os elementos que constituem a estrutura ontológica básica “*eu-mundo*”, que acabamos de descrever. Da mesma forma que a estrutura básica se dá em uma correlação entre o *eu* e o *mundo*, os elementos que a constituem são postos em forma de três polaridades correlatas. São elas: individualização-participação; dinâmica-forma; liberdade-destino.

A ideia de individualização já se faz presente, de diferentes formas, em pensadores como Aristóteles e Leibniz. Tillich aponta a individualização como um elemento ontológico pelo fato de não ser um privilégio de seres especiais, mas por ser *qualidade* de tudo. A individualização é “implícita e constitutiva de todo eu. Isto significa que, pelo menos de forma análoga, ela é implícita e constitutiva de todo ser.”³⁹² Porém, mesmo que todo ser tenha sua centralização, só podemos afirmar analogamente sua individualização, a partir da peculiaridade humana de ser um eu plenamente centrado. “Se todo ser é analogicamente um indivíduo,

³⁹⁰ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 182.

³⁹¹ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 182.

³⁹² TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 184.

ainda mais o homem que é o eu totalmente centrado-sobre-si, completamente individualizado: ele é ‘pessoa’.”³⁹³ Como pessoa, o ser humano faz com que sua significação como indivíduo sobreponha a sua significação como espécie. Esta peculiaridade humana leva Tillich a afirmar: “Existem qualidades microcósmicas em todo ser, mas só o ser humano é um *microcosmo*. (...) Considerado cosmicamente, participa do universo, porque as estruturas, as formas e as leis universais lhe são abertas e, com elas, tudo o que pode ser apreendido e configurado através delas”³⁹⁴.

Quanto à participação, o fato do ser humano ser diferente como indivíduo também fará com que sua participação na realidade seja diferente. Sobre isso, Armbruster sintetiza a ideia tillichiana dizendo: “O eu (sic) individual de todo ser participa de seu ambiente, mas o homem, o microcosmo, participa do universo em sua totalidade, por meio da estrutura racional do espírito e da realidade.”³⁹⁵ Somente o ser humano pode atingir a forma perfeita de participação, que Tillich chama, *comunhão*. “Comunhão é participação em outro eu completamente centrado e completamente individual.”³⁹⁶ Tal comunhão não é passível de escolha por parte do ser humano. Não existe individualização sem participação. O indivíduo só se descobre como tal a partir da participação com outros indivíduos. O ser pessoal só se realiza no ser comunitário. A partir de outros “eu’s”, a pessoa se descobre não como um *eu absoluto*, mas como um eu que existe em participação comunitária. A importância do polo da *participação* nos leva a citar o necessário apontamento de Tillich. Ele diz:

Se não encontrasse a resistência de outros eus, todo eu tentaria fazer-se absoluto. Mas a resistência de outros eus é incondicional. Um indivíduo pode conquistar a totalidade do mundo dos objetos, mas não pode conquistar outra pessoa sem destruí-la como pessoa. O indivíduo se descobre a si mesmo através desta resistência. Se não quiser destruir a outra pessoa, deve entrar em comunhão com ela. Na resistência da outra pessoa, nasce a pessoa. Portanto, não existe pessoa sem um encontro com outras pessoas. As pessoas somente podem crescer na comunhão

³⁹³ “Si tout être est analogiquement un individu, c’est bien l’homme qui est le soi totalement centré-sur-soi, complètement individualisé: il est <<personne>>.” ARMBRUSTER, **La vision de Paul Tillich**, p. 135.

³⁹⁴ TILLICH, **Teologia sistemática**, p. 185.

³⁹⁵ “Le soi individuel de tout être participe à son environnement, mais l’homme, le microcosme, participe à l’univers dans sa totalité, au moyen de la structure rationnelle de l’esprit et de la réalité.” ARMBRUSTER, **La vision de Paul Tillich**, p. 135.

³⁹⁶ TILLICH, **Teologia sistemática**, p. 186.

do encontro pessoal. A individualização e a participação são interdependentes em todos os níveis do ser.³⁹⁷

O segundo elemento ontológico se dá na polarização *dinâmica e forma*. Destarte, parece que a intenção de Tillich ao pontuar essa polarização é a de tirar de sobre a *forma* um menosprezo que geralmente lhe é dado, quando se trata da relação *forma-conteúdo*. E, à subestimação ao formal, soma-se o mesmo posicionamento quanto ao corporal, ao material, ao físico-temporal. Tillich quer dizer que a forma também participa no ser das coisas. Todo ser tem uma forma, e sua forma não deveria ser posta como oposta ao conteúdo. “Ser um eu, ser um indivíduo, ser qualquer coisa – isto significa ter uma forma”³⁹⁸. A forma também participa naquilo que o ser é, tanto essencialmente quanto existencialmente. Ela “que torna uma coisa aquilo que é, é seu conteúdo, sua *essência*, seu poder definido de ser. A forma de uma árvore é aquilo que a torna uma árvore, aquilo que lhe dá o caráter geral de ‘arboreidade’, bem como a forma única e especial de uma árvore individual”³⁹⁹.

Mas também é necessário considerar que toda forma conforma alguma coisa. Esta coisa Tillich chama de *dinâmica*. Mediante de tantas definições dadas a essa palavra, ao longo da história, Tillich atribui a ela um sentido ontológico, que sempre aponta para além de qualquer objetivação. A dinâmica mesma não possui forma. Ela é potência de ser. “A dinâmica não pode ser conceitualizada, mas somente simbolizada, pois a dinâmica não tem forma; no entanto, ela não é o puro nada.”⁴⁰⁰ Apesar da impossibilidade de se chegar à definição daquilo que Tillich chamou de *dinâmica*, ele mesmo se arrisca em dizer:

Ela é o *me on*, a potencialidade do ser, que é não-ser em contraste com as coisas que têm uma forma e é o poder de ser em contraste com o puro não-ser. Este conceito altamente dialético não é uma invenção dos filósofos. Ele subjaz à maioria das mitologias e está indicado no caos, o *tohu-va-bohu*, a noite, o vazio, que precede a criação. Aparece nas especulações metafísicas como *Urgrund* (Böhme),

³⁹⁷ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 186.

³⁹⁸ “Etre um soi, être un individu, être quelque chose – cela signifie avoir une forme.” ARMBRUSTER, *La vision de Paul Tillich*, p. 135.

³⁹⁹ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 187.

⁴⁰⁰ “La dynamique ne saurait être conceptualisée, mais seulement symbolisée, car la dynamique n’a pas de forme; cependant, elle n’est pas le néant pur.” *La vision de Paul Tillich*, p. 135.

vontade (Schopenhauer), vontade de poder (Nietzsche), o inconsciente (Hartmann, Freud), *élan vital* (Bergson), impulso (Scheler, Jung).⁴⁰¹

Na experiência imediata do ser humano, *dinâmica* e *forma* aparecem como *vitalidade* e *intencionalidade*. Vitalidade é a potência responsável por manter com vida e em crescimento tudo aquilo que vive. Ela quem dá forma a todos os seres. Esse “*élan vital* da substância viva é o impulso criador de novas formas em tudo o que vive”⁴⁰². Apesar de estar presente em tudo que tem vida, a “vitalidade é o elemento dinâmico que constantemente eleva o homem além da base natural de sua existência biológica.”⁴⁰³ Isto faz do ser humano o único que possui vitalidade em seu sentido pleno, ou seja, alguém que ultrapassa as barreiras do mundo biologicamente dado. Por outro lado, Tillich diz que essa vitalidade “não é uma atividade sem direção, caótica, auto-suficiente. É uma atividade direcionada, formada; ela se transcende a si mesma na direção de conteúdos significativos.”⁴⁰⁴ A vitalidade humana o leva especificamente para a intencionalidade inescapável de buscar compreender, apreender e configurar a estrutura da realidade. A intencionalidade é o polo que Tillich usa para se referir à inevitável empreitada humana de usar sua vitalidade para compreender a realidade e, com isso, conseqüentemente achar, nela, algo de “permanente” e formal.

A polaridade *dinâmica* e *forma* leva Tillich a pensá-las ontologicamente como *autotranscendência* e *autoconservação*. A dinâmica destaca o caráter mutável do ser, sempre num movimento de transcender a si mesmo, tomando sempre novas formas. Um eterno vir-a-ser. Ao passo que a forma indica aquilo que sempre permanece no processo de vir-a-ser, aquilo que se conserva mesmo diante de toda mudança.

A terceira e última polaridade apontada por Tillich como um elemento da estrutura básica ontológica é a *liberdade* e o *destino*. Com o termo *liberdade*, Tillich não queria se referir à função humana da vontade, ou da liberdade de fazer isto ou aquilo. Com liberdade, Tillich intende falar, não de uma função do ser humano, mas do ser humano mesmo. O ser humano é liberdade. Ele não se

⁴⁰¹ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 188.

⁴⁰² TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 189.

⁴⁰³ “Vitalità à l’elemento dinâmico che costantemente sospinge l’uomo al di là della base naturale della sua esistenza biológica.” SCABINI, *Il pensiero di Paul Tillich*, p. 78.

⁴⁰⁴ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 190.

identifica com as escolhas entre as quais tem de escolher, pois, tendo capacidade de pesar argumentos e motivos (deliberar) acerca de tais escolhas, mostra que está acima delas. Através do seu eu centrado, reage frente às escolhas e decide. Sendo responsável pelas escolhas que faz, pois, ainda que quisesse, não poderia pedir a outrem que escolhesse em seu lugar. Isto leva Tillich a afirmar que “A liberdade é experimentada como deliberação, decisão e responsabilidade”⁴⁰⁵.

Quanto à palavra *destino*, ainda é maior o cuidado que Tillich tem de ter com ela. Geralmente, o conceito de *destino* é ligado a um determinismo sobre o qual não há o que se fazer, neste sentido, o que está destinadamente determinado que irá acontecer, acontecerá, independente de qualquer coisa. Dentro dessa concepção, não há liberdade. Contudo, no pensamento tillichiano, tal conceito ganha nova abordagem. Tillich trata o destino como o lugar a partir do qual partem as decisões. É a base ampla do eu centrado humano, na qual estão todas as coisas que compõem concretamente o ser que decide. “Isto se refere à estrutura corporal, aos impulsos psíquicos e ao caráter espiritual. Inclui as comunidades às quais pertencço, o passado que recordo e não recordo, o ambiente que me moldou, o mundo que causou um impacto sobre mim. Refere-se a todas as minhas decisões anteriores.”⁴⁰⁶ De certa forma, o destino tem caráter polar de limitar a liberdade, no sentido de ser o processo de construção que levou o ser humano a ser quem ele é até cada momento em que ele efetiva sua liberdade. Mas, de maneira nenhuma, o destino tem o caráter de anular a liberdade. Desta forma, não somente o destino influi na liberdade, mas também, a liberdade ajuda na construção do destino. Como disse Tillich: “O destino não é um poder estranho que determina aquilo que me irá acontecer. É minha própria pessoa, tal como dada, formada pela natureza, pela história e por mim mesmo. Meu destino é a base de minha liberdade; minha liberdade participa na configuração de meu destino”⁴⁰⁷.

Os elementos ontológicos expostos pelos pares: individualidade-participação; dinâmica-forma; liberdade-destino constituem a estrutura básica do ser *eu-mundo*. Nessas polaridades, os primeiros elementos dos pares (Individualidade, dinâmica e liberdade) exprimem “o poder do ser de unir tudo a

⁴⁰⁵ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 190.

⁴⁰⁶ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 194.

⁴⁰⁷ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 194.

si.”⁴⁰⁸ Enquanto que os segundos elementos dos pares (participação, forma e destino) exprimem “a pertença do ser, sua participação ao universo do ser”⁴⁰⁹.

Ao discorrer sobre os elementos teológicos, Tillich aborda a vida, de forma geral, com suas ambiguidades de poder e limites. Uma especificidade maior acerca da vida humana e seu caráter (drama) finito pode ser vista através dos conceitos desenvolvidos no terceiro nível ontológico

4.3.2.3

As características do ser

No terceiro nível ontológico, Tillich se dedica a analisar a relação do ser com sua finitude, propriamente dita. Isto é, com o que o ser humano se depara ao se perceber como um ser ontologicamente *finito*. Tillich estrutura tal análise, sobretudo, sobre a diferença entre ser essencial e ser existencial. Contudo, acaba por elaborar outros binômios, que ajudam numa melhor compreensão de sua análise ontológica da finitude, estes são: ser e não-ser; finito e infinito; essência e existência.

A possibilidade do não-ser é que suscita a pergunta ontológica, pois o “choque ontológico” só ocorre quando se considera a possibilidade de não-ser. O ser humano é o único capaz de formular a pergunta ontológica, e por isso mesmo, de ir para além de sua realidade de ser (*beingness*). A partir dessa situação, tanto o ser como o não-ser tornam-se um mistério. Segundo Tillich, há duas maneiras de tentar evitar a questão do não-ser. A primeira, se trata de reduzir o não-ser ao resultado de simples juízo lógico “no qual se nega uma asserção possível ou real”⁴¹⁰, negando ao não-ser qualquer significado ontológico. A segunda, consta em negar qualquer relação dialética do ser com o não-ser. Porém, em se assumindo esta postura de completo contraste entre ser e não-ser, se nega a possibilidade do eu, da pergunta ontológica - suscitada pela crise entre estas duas esferas, e do mundo. “Se o ser e o nada são colocados em contraste absoluto, o

⁴⁰⁸ “le pouvoir de l’être à tout relier à soi.” ARMBRUSTER, **La vision de Paul Tillich**, p. 137.

⁴⁰⁹ “l’appartenance de l’être, sa participation à l’univers de l’être.” ARMBRUSTER, **La vision de Paul Tillich**, p. 137.

⁴¹⁰ TILLICH, **Teologia sistemática**, p. 196.

não-ser é excluído do ser em todos os aspectos. Tudo é excluído, exceto o ser em si (i. é, mundo todo é excluído). Não pode haver mundo algum se não há participação dialética do não-ser no ser.”⁴¹¹ Com esta última afirmação, Tillich expõe a exigência de uma abordagem dialética ao problema do não-ser.

Para um melhor enquadramento da questão, Tillich evoca o exemplo dos conceitos gregos: *ouk on* e *me on*. O *ouk on* é o conceito não-dialético do não-ser, no qual o não-ser é o puro “nada”. Já o *me on*, é o conceito que atribui ao não-ser uma relação dialética com o ser. “A escola platônica identificou o *me on* com aquilo que ainda não tem ser, mas que pode se tornar ser, caso se unir a essências ou ideias.”⁴¹² Na história da teologia cristã, esse problema se concretizou em alguns grandes assuntos teológicos. Um deles, é o tema da *criação*, que, tradicionalmente tem o mundo como criado do nada (*creatio ex nihilo*). Desta forma, esta tradição teológica cristã rejeita o conceito de *me on* (dialético) e o tem como uma ação de Deus a partir do “nada” *ouk on* (não-dialético). A partir dessa premissa, a tradição cristã rejeitou qualquer outro conceito outro que punha a criação de tudo o que existe como obra das mãos de um semi-deus ou demiurgo responsável por realizar certa “transição” entre o *nada* ou *não-ser* e a existência de tudo. No tema da criação, foi possível manter o conceito não-dialético do *não-ser* (*ouk on*).

Contudo, em outros temas, não foi possível manter esta mesma visão acerca do *não-ser*. No tema do pecado, por exemplo, Agostinho e outros teólogos e místicos identificaram o pecado como não-ser, porém, eles não queriam, com isso, afirmar que “o pecado careça de toda realidade ou que ele seja uma falta de realização perfeita (...). O que eles queriam dizer é que o pecado carece de *status* ontológico positivo, interpretando ao mesmo tempo o não-ser em termos de resistência contra o ser e de perversão do ser.”⁴¹³ Ou seja, assumem, assim, uma postura dialética em relação ao pecado, que chamaram de *não-ser*. O pecado não é infinito ou ontologicamente diferente do ser, mas tem relação com o ser na medida em que se apresenta como resistência ao ser. Tal postura também é necessariamente assumida na noção de criaturidade. Pois, o que é criado *do nada* (*ex nihilo*), voltará ao nada. Isto causa um problema para as doutrinas cristãs em

⁴¹¹ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 196.

⁴¹² TILLICH, *Teologia sistemática*, pp. 196-197.

⁴¹³ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 197.

torno do pós-morte, já que a doutrina cristã não afirma tal volta ao nada. “Por esta razão, o cristianismo teve que rejeitar a doutrina ariana que considerava o *Logos* como a mais elevada das criaturas. Como tal, ele não poderia ter trazido a vida eterna.”⁴¹⁴ Ou seja, mesmo sendo as criaturas criadas *ex nihilo*, são salvas por alguém que é tão infinito quanto o não-ser, não tendo necessidade de que a positividade de ser venha através de outra criatura mais elevada. O ser humano, em si, carrega o *ser* e o *não-ser*. Aqui há uma visão dialética (*me on*).

Todavia, o problema do não-ser ocorre, em sua forma teológica, de forma basilar, na questão de Deus. Firmar uma posição não dialética na relação entre Deus e o não-ser, é assumir que há uma realidade que está fora de seu alcance, e se encontra fora dele. Como o próprio Tillich aponta o problema: “Se Deus é chamado de Deus vivo, se ele é o fundamento de todos os processos criativos da vida, se a histórica tem significado para ele, se não existe um princípio negativo além dele que seja responsável pelo mal e pelo pecado, como se pode evitar que se postule uma negatividade dialética no próprio Deus?”⁴¹⁵ Desta forma, a teologia foi “obrigada” a desenvolver e se aproximar de pensamentos que tratem dialeticamente o *ser* e o *não-ser*.

A segunda análise que Tillich faz acerca da relação entre o ser e a finitude é através do binômio *finito-infinito*. Ele afirma: “O ser limitado pelo não-ser é a finitude.”⁴¹⁶ Todo ser finito convive com a inseparável presença do não-ser, tendo esta última como a que, juntamente com o ser, compõe, a todo instante, sua finitude. Porém, o que é finito também se experimenta como voltado a uma infinitude em potencial. “Para ser consciente de que caminha para a morte, o ser humano deve olhar por cima de seu ser finito como um todo; de certa forma, ele deve estar para além dele. Ele também deve ser capaz de imaginar a infinitude.”⁴¹⁷ Isto quer dizer, se, por um lado, o não-ser é o que compõe, juntamente com o ser, a finitude, por outro, o vislumbamento da infinitude evidencia tanto a finitude do ser como sua potencialidade em ultrapassá-la. “A finitude só se vê como tal se o ser finito se ultrapassa, seu próprio destino em direção ao infinito”⁴¹⁸.

⁴¹⁴ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 197.

⁴¹⁵ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 197.

⁴¹⁶ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 198.

⁴¹⁷ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 199.

⁴¹⁸ “la finitude ne se voit comme telle que si l’être fini se dépasse, sort de soi dans la direction de l’infinité.” ARMBRUSTER, *La vision de Paul Tillich*, p. 138.

Ao contrário dos elementos ontológicos, apresentados no ponto anterior, a infinitude não é algo constituinte do ser. Ele não a tem, mas, sim, a vislumbra. O fato do ser humano avistar uma infinitude não o faz um ser infinito. A infinitude se dá por conta da autotranscendência humana, um ser livre para experimentar a realidade para além de seus limites biológicos. Porém, isso não tira dele o caráter de ser finito, muito pelo contrário, o evidencia. “A mente humana pode seguir transcendendo perpetuamente as realidades finitas na direção no macrocosmo ou do microcosmo. Mas a própria mente permanece presa à finitude de seu portador individual. A infinitude é a finitude transcendendo-se a si mesma sem qualquer limite *a priori*.”⁴¹⁹ Partindo desse princípio da autotranscendência infinita do ser humano, Tillich chega à conclusão de que tal princípio evidencia a pertença do ser humano ao ser-em-si, àquilo que está para além do não-ser, e precede a finitude e a infinitude.

Baseado no conceito de finitude, Tillich desenvolve sobre o conceito de *angústia*, que, assim como a finitude, “é uma qualidade ontológica. (...) Como qualidade ontológica, a angústia é tão onipresente quanto a finitude. A angústia é independente de qualquer objeto específico que possa provoca-la; tão-somente é dependente da ameaça de não-ser que é idêntica à finitude.”⁴²⁰ A abordagem ontológica que Tillich faz da *angústia*, se distingue das angústias compulsivas, geradas por situações específicas e que podem ser amenizadas através de consultas psicoterapêuticas. O conceito tillichiano de *angústia* consta da ameaça do não-ser sobre o ser. Ser e não-ser têm seus desdobramentos na consciência humana. “Estes dois elementos têm uma repercussão sobre o eu, exprimindo-se, respectivamente, na coragem e na angústia.”⁴²¹ Somente a *coragem de ser* vence a *angústia* gerada pela ameaça de não-ser.⁴²²

⁴¹⁹ TILLICH, **Teologia sistemática**, p. 199.

⁴²⁰ TILLICH, **Teologia sistemática**, p. 200.

⁴²¹ “questi due elementi hanno una ripercussione sull’io, esprimendosi rispettivamente nel coraggio e nell’ansietà.” SCABINI, **Il pensiero di Paul Tillich**, p. 84.

A palavra portuguesa “ansiedade”, no Brasil, tem conotação de um estado psíquico no qual alguém pode, ou não, se encontrar. Enquanto que “angústia”, termo normalmente usado nas traduções de obras psicanalíticas, tem a conotação de uma situação ontológica gerada pela finitude, traduzindo melhor a ideia trazida por Tillich. O próprio Tillich, em uma nota de sua *Teologia Sistemática*, declarou sua insatisfação pelo termo inglês “*anxiety*” como tradução da palavra alemã “*angst*”, usada pelo próprio Tillich em suas obras em alemão (Cf. TILLICH, **Teologia sistemática**, p. 6.). Por isso, a escolha da palavra “angústia” como tradução para “*ansietà*”.

⁴²² Este tema é melhor desenvolvido por Tillich em P. TILLICH, **A coragem de ser**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

O terceiro e último meio através do qual Tillich trata das características do ser na finitude é o binômio *essência* e *existência*. Primeiramente, Tillich reconhece a pluralidade de significados que tanto *essência* quanto *existência* podem ter. A essência pode se apresentar sob vários conceitos ambíguos. “A ambiguidade básica, porém, reside na oscilação entre o empírico e o valorativo.”⁴²³ Nesta ambiguidade, a essência pode ser aquilo que indica a natureza, a qualidade ou a universalidade de alguma coisa (empírico), ou, pode ser a natureza não distorcida, da qual, aquilo que existe “caiu” (valorativo). “No segundo caso, a essência é a base dos juízos de valor, enquanto, no primeiro caso, a essência é um ideal lógico a ser alcançado mediante abstração ou intuição sem a interferência de valorações.”⁴²⁴ O conceito tillichiano de *essência* contém das duas concepções, tanto seu caráter de natureza quanto seu caráter de um juízo de valor. “Ela significa a natureza de um ser, o universal, o ideal lógico. Mas a essência possui também um julgamento, pois ela representa o estado não-deformado de onde o ser é caído. É essa essência que faz com que o ser seja aquilo que ele é e que o julga”.⁴²⁵

A existência, com suas múltiplas possíveis definições, pode ser posta, basicamente entre dois extremos: Por um lado, alguns pensadores e pensadoras têm um juízo negativo sobre a existência, assimilando o bem somente ao essencial (Platão). Já outras linhas de pensamento têm um juízo positivo da existência, considerando-a como a que reflete toda a realidade, sendo o essencial apenas “um reflexo da existência na mente humana”⁴²⁶ (Guilherme de Ockham). Tillich segue um terceiro grupo (Aristóteles), cujo pensamento é intermediário, entendendo que o “efetivo é o real, mas o essencial lhe dá seu poder de ser e, na essência suprema, potencialidade e efetivação são o mesmo”⁴²⁷.

Para Tillich, falar sobre essência e existência é falar sobre o sistema teológico por inteiro. “A diferença entre essência e existência que, religiosamente falando, é a diferença entre o mundo criado e o mundo como efetivamente é,

⁴²³ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 211.

⁴²⁴ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 211.

⁴²⁵ “Elle signifie la nature d’un être, l’univers, l’ideal logique. Mais l’essence porte aussi un jugement, car elle représente l’état non-déformé d’où cet être est déchu. C’est l’essence qui fait que l’un être est ce qu’il est et qui le juge.” ARMBRUSTER, *La vision de Paul Tillich*, p. 139.

⁴²⁶ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 211.

⁴²⁷ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 212.

constitui a espinha dorsal de todo o corpo do pensamento teológico.”⁴²⁸ E, toda vez que o cristianismo tratar da questão do ser, assim como na questão entre essência e existência, ele deve sempre tomar um caminho intermediário.

Através das características do ser, Tillich busca trazer uma análise ontológica mais introspectiva do ser humano acerca de sua finitude, apesar dessas análises, por vezes, tratar também de tudo que é finito em geral. Já uma análise ontológica mais exterior, acerca da realidade com a qual o ser humano se defronta, está presente no que Tillich enquadra como o quarto nível ontológico.

4.3.2.4

As categorias do ser e do conhecimento

No quarto nível ontológico, Tillich enquadra o que chama de “categorias”, sobre as quais ele se propõe a discorrer, mesmo que não profunda e sistematicamente. “As categorias são as formas com que a mente apreende e configura a realidade.”⁴²⁹ Somente através das categorias, o ser humano consegue conceber a realidade. Sem elas, a realidade careceria do mínimo de organização e orientação. O ser humano não cria as categorias através de suas abstrações e teorias, elas são ontológicas e, conseqüentemente, estão em tudo. Mas, ele as capta, e, quando isso se dá, a finitude toma forma. “As categorias são formas da finitude; como tais, unem um elemento afirmativo e um negativo. A tarefa ontológica que prepara o caminho para a questão teológica, para a questão de Deus, é uma análise dessa dualidade.”⁴³⁰ Com o propósito de preparar o terreno para o levantamento da questão teológica, Tillich discorre brevemente sobre as quatro categorias principais – tempo, espaço, causalidade e substância -, considerando suas relações com seus elementos positivo (ser) e negativo (não-ser). Já numa linha existencial, Tillich trata os elementos positivos como *coragem* e os elementos negativos como *angústia*.

O tempo se apresenta ao ser humano como a categoria central de sua finitude. Seu aspecto positivo se apresenta pela sua capacidade de sempre criar o novo. Já seu aspecto negativo está em sua transitoriedade e na impossibilidade de

⁴²⁸ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 212.

⁴²⁹ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 201.

⁴³⁰ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 201.

pará-lo. Na autoconsciência humana imediata o caráter negativo do tempo se apresenta como a angústia causada pela consciência humana da morte e da impossibilidade de deter o tempo, que corre em direção a ela. “É a angústia de *ter que* morrer que revela o caráter ontológico do tempo.”⁴³¹ Por outro lado, o que faz o ser humano suportar esta angústia, é o elemento positivo do tempo, que se apresenta na coragem que o leva a afirmar o tempo presente, mesmo não tendo domínio sobre seu passado nem sobre seu futuro. Esta coragem também é ontológica, pois evidencia isso através da sua presença no ser humano, que mesmo diante da angústia, se afirma em seu presente.

Sobre a categoria do *espaço*, Tillich afirma: “Ser significa ter espaço. Todo ser luta para conseguir e preservar um espaço próprio.”⁴³² O espaço se apresenta em seu elemento positivo através da acolhida que dá ao ser, dando a ele seu espaço próprio. Isso não se restringe somente à necessidade de um espaço físico, mas também se enquadra na necessidade de um espaço social e dentro de uma estrutura de valores e de sentidos. Um ser que possui seu espaço é um ser livre. Por outro lado, a categoria do espaço está ligada à categoria do tempo. “Nenhum ser finito possui um espaço que seja seu de forma definitiva.”⁴³³ Assim, como na categoria do tempo seu presente se faz efêmero, na categoria do espaço, o ser se vê na condição inevitável da perda do seu espaço, através da transitoriedade. No ser humano, a falta de espaço se apresenta como a insegurança em relação à posse de seu espaço. “A angústia da insegurança no homem nasce do perigo que ele prova de perder seu lugar”⁴³⁴. A coragem que vence a angústia da perda de espaço se dá na aceitação de sua condição finita de insegurança. Quando o ser humano aceita sua condição de insegurança ontológica por não ter um lugar permanente, acaba por achar segurança, nesta afirmação mesma.

Quanto à categoria da *causalidade*, não se pode negar sua implicação direta nos temas teológicos, sobretudo acerca da origem de tudo que existe. O elemento positivo da causalidade se apresenta exatamente em seu poder de ser precedência de alguma coisa ou evento, de firmar seu ser através do efeito causado por ela. O

⁴³¹ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 202.

⁴³² TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 203.

⁴³³ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 203.

⁴³⁴ “L’angoisse de l’insécurité chez l’homme naît du danger que’il éprouve de perdre sa place”. ARMBRUSTER, *La vision de Paul Tillich*, p. 140.

elemento negativo da causalidade está na sua incapacidade de gerar-se a si mesmo. Tillich diz: “A pergunta acerca da origem é universal. Formulam-na tanto as crianças como os filósofos. Mas ela não pode ser respondida, pois toda resposta, toda afirmação sobre a causa de algo provoca a mesma questão em uma regressão sem fim.”⁴³⁵ A causalidade revela o não-ser das coisas em não poderem repousar sobre si, sem se remeter a alguma causa anterior a si mesmo. O elemento negativo da causalidade surge no ser humano como sua contingência, ou seja, a consciência de que foi criado por alguém, e, portanto não é autossuficiente nem necessário. O elemento positivo da causalidade está na coragem da aceitação do ser humano de sua contingência, mesmo estando ciente da angústia causada por ela.

A quarta categoria posta por Tillich é a *substância*. A categoria da *substância* surge da inquietação humana acerca da possibilidade (necessidade) de algo permanente na mutabilidade das coisas. Numa formulação simples e sem tensões, de um lado, está a substância, permanente e imutável, do outro, os acidentes, mutáveis. Tillich a problematiza. Para ele: “Não existe substância sem acidentes. Os acidentes recebem seu poder ontológico da substância à qual pertencem. Mas a substância não é nada além dos acidentes nos quais se expressa. Assim, tanto na substância quanto nos acidentes, o elemento positivo é equilibrado pelo elemento negativo.”⁴³⁶ A angústia gerada no ser humano pela categoria da *substância*, se dá pela ameaça da perda dela, através de mudanças sem fim. “Ela se manifesta em todas as grandes mudanças da vida pessoal e social, câmbios que produzem um tipo de vertigem individual ou social, a sensação de que está desaparecendo o fundamento sobre o qual a pessoa ou o grupo se assentava até então, de que a identidade pessoal ou grupal está sendo destruída.”⁴³⁷ Mas tal angústia se dá mesmo, de forma radical, pela perda da própria substância através da morte. Esta angústia gerou ideias e questões referentes a uma substância imortal da alma. A coragem que vence tal angústia está, novamente, em assumir tal condição de ameaça de perder a própria substancialidade. Afirmando mesmo o que lhe parece ser accidental, como, por exemplo, uma relação de amor.

⁴³⁵ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 204.

⁴³⁶ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 205.

⁴³⁷ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 206.

As análises das categorias ontológicas, assim como toda a análise ontológica feita por Tillich, são feitas, não para criar um sistema ontológico desenvolvido, mas para mostrar seu significado para a questão teológica básica, a questão de Deus, “questão na qual desemboca toda análise ontológica”⁴³⁸.

4.3.3

O argumento ontológico

É sempre necessário reforçar que o desenvolvimento ontológico feito por Tillich está inserido em um livro de teologia sistemática. Portanto, não se trata de apenas expor um pensamento ontológico, e, muito menos, um sistema ontológico. Mas, sim de posicionar tal ontologia como um caminho (inevitável) para a questão de Deus. Tal intuito não ficou tão escondido na parte anterior, pois, em um assunto ou outro, a questão de Deus e algumas abordagens teológicas correspondentes aos conceitos ontológicos já surgiram, por antecipação. Como Tillich bem antecipou, na introdução de seu desenvolvimento ontológico:

A teologia sistemática não pode e não deve entrar na discussão ontológica como tal. Contudo, ela pode e deve considerar estes conceitos centrais do ponto de vista de seu significado teológico. Tal consideração, imprescindível em cada parte do sistema teológico, pode influenciar indiretamente a análise ontológica. Mas a arena da discussão ontológica não é a arena teológica, embora o teólogo deva estar familiarizado com ela.⁴³⁹

Cada conceito ontológico apontado por Tillich, no ponto anterior, é considerado por ele em seus apontamentos às questões acerca de Deus. De maneira única, Tillich correlaciona conceitos ontológicos, teorias filosóficas e construções teológicas clássicas, que, muitas vezes, surgem como tentativas de resposta ao mesmo problema. Contudo, antes de expor o esforço teológico tillichiano, é necessário clarificar qual o caráter e o propósito de tal esforço, a fim de sermos fiéis ao método aplicado por Tillich. O autor explica seu empreendimento, enquadrando-o como um “argumento ontológico”.

⁴³⁸ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 201.

⁴³⁹ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 174.

O primeiro passo do argumento ontológico é empenhar seus esforços em direção às perguntas formuladas pelo ser humano, a partir da análise ontológica. Verifica-se, então, que, a própria possibilidade do ser humano se perceber como finito e formular perguntas e conceitos de sua condição finita, já demonstra, também, a presença de algo que o faz perceber seus limites e, daí então, perguntar por eles. Ao se perceber como alguém que vive inescapavelmente na estrutura básica *eu-mundo*, o ser humano, ao mesmo tempo, pergunta por aquilo que pode transcender tal estrutura. Ao se deparar com as tensões provocadas pelos elementos polares ontológicos, o ser humano já pergunta pelo “lugar” onde tais elementos (*individualização-participação, dinâmica-forma, liberdade-destino*) pudessem viver sem tensões e sem destruírem uns aos outros. Ao refletir sobre a finitude em si, o ser humano pergunta por aquilo que seria capaz de superar a oposição entre o ser e o não ser, entre o finito e o infinito, e entre a essência e a existência. Como também, ao configurar a realidade através de categorias, o ser humano pergunta sobre o que é capaz de transcender o tempo, o espaço, a causalidade e a substância.

Os limites e perguntas gerados pela finitude exigem certo “olhar para-além de tal condição”. Na autopercepção humana de sua finitude, está implícita uma consciência do infinito que evidencia a sua própria condição de ser finito. “O ser humano deve perguntar pelo infinito do qual está separado, embora lhe pertença; deve perguntar por aquilo que lhe dá coragem de assumir sua angústia. E ele pode formular esta dupla pergunta, porque a consciência de sua finitude contém a consciência de sua infinitude potencial.”⁴⁴⁰ Para Tillich, não são exatamente as respostas às questões da finitude humana que comprovariam uma “existência de Deus”. Mas a pergunta é a resposta.

Tillich descarta, totalmente, de seu esforço teológico, a intenção de se provar a “existência de Deus”. Ele diz: “Deus não existe. Ele é o ser-em-si para além da essência e existência. Assim, argumentar em favor da existência de Deus é o mesmo que negá-lo.”⁴⁴¹ O que, primeiramente, move o esforço teológico de Tillich não é a ânsia por apontar Deus como resposta a todas as perguntas, mas, o

⁴⁴⁰ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 214.

⁴⁴¹ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 213.

empreendimento de fazer uma análise da estrutura da finitude humana e mostrar que, a partir dela, há uma necessária pergunta por Deus.

Desta forma, Tillich acaba se contradizendo, terminologicamente falando. Pois o argumento ontológico se mostra como um não-argumento. Não se quer argumentar a prova de nada, mas, sim, evidenciar a possibilidade da pergunta, através de uma descrição ontológica. Nas palavras do autor:

A pergunta por Deus é possível porque contém uma consciência de Deus. Esta consciência precede a questão. Ela não é resultado do argumento, mas sua pressuposição. Isto certamente significa que o ‘argumento’ não é de forma alguma argumento. O chamado argumento ontológico aponta para a estrutura ontológica da finitude. Ele mostra que a consciência do infinito está incluída na consciência da finitude do ser humano. O ser humano sabe que é finito, que está excluído de uma infinitude que, não obstante, lhe pertence. Ele está consciente de sua infinitude potencial, ao mesmo tempo em que está consciente de sua finitude efetiva.⁴⁴²

Seguindo a mesma lógica, Tillich não descarta a validade dos argumentos cosmológicos a cerca da “existência de Deus” - muitas vezes usados pela teologia natural - desde que, assim como o argumento ontológico, seu limite seja o da pergunta. Com isso, o teólogo alemão se opõe a respostas a cerca de Deus que tornam-se enrijecidas, a ponto de oprimir a abertura da pergunta pela possibilidade, que sempre permanecerá.

Sendo assim, por mais que Tillich apresente respostas teológicas às perguntas ontológicas, tais respostas sempre vão estar ligadas à realidade humana e às elaborações ontológicas feitas na parte anterior. O propósito do próximo ponto é trazer, de forma prática, o esforço tillichiano de relacionar as perguntas levantadas pela ontologia com as respostas dadas pela teologia, através de seus símbolos, acerca da questão de Deus.

4.3.4

O ser e a resposta: Deus

Por algumas vezes, em sua *Teologia Sistemática*, Tillich afirma que “‘Deus’ é a resposta à pergunta implícita na infinitude do ser humano”⁴⁴³. Nesta afirmação

⁴⁴² TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 214.

⁴⁴³ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 219.

é possível notar tanto seu teor ontológico (infinidade), quanto um teor teológico (Deus). É exatamente esta correlação que persiste em todas as elaborações teológicas tillichianas acerca de Deus, correlação tal que sempre tem o símbolo como o elo entre as partes.

Em quase todos os pontos acerca de Deus, Tillich lança mão do referencial simbólico cristão. A exceção ocorre ao tratar Deus como o *ser-em-si*. Para Tillich, essa é a única expressão não-simbólica que é possível utilizar para se referir a Deus. Pois, “designar Deus como ser-em-si não significa concebê-lo apenas como fundamento, mas implica no reconhecimento de seu caráter abismal. Mesmo não sendo simbólica, esta expressão busca preservar Deus de qualquer condicionamento, mas mantém a possibilidade da ontologia.”⁴⁴⁴ Todas as demais atribuições possíveis feitas a Deus são simbólicas. A linguagem simbólica é a responsável por correlacionar o conteúdo ontológico com o teológico. Por isso, além da abordagem de Deus como *ser*, o autor usa três símbolos cristãos para tratar teologicamente a questão de Deus. São eles: Deus como *vivente*; Deus como *criador*; Deus como *relação*.

O tratamento tillichiano da questão de Deus não é muito extensivo, mas é profundo e pertinente nos pontos que toca. A respeito desta “limitação” Josgrilberg escreve:

Assim como não pressupõe uma ontologia completa, também não desenvolve uma doutrina completa de Deus. Essa é a limitação de uma Teologia Sistemática em relação a uma dogmática ou uma doutrina da Igreja. Entretanto, assim como a estruturação ontológica tem suficiente abrangência da questão de Deus, assim também a resposta teológica a partir de um, dois, ou três símbolos, tem suficiente abrangência para responder à questão.⁴⁴⁵

Por questões de foco metodológico, não exporemos todas as nuances feitas por Tillich dentro de cada abordagem simbólica acerca de Deus, mas nos deteremos aos temas que ele relacionou, de forma mais direta, com os conceitos ontológicos expostos no ponto anterior.

⁴⁴⁴ PIEPER, Ontologia e religião no pensamento de Paul Tillich em diálogo com Martin Heidegger. **Correlatio** 21, p. 54.

⁴⁴⁵ JOSGRILBERG, Ser e Deus – Como Deus é recebido por revelação em nossa experiência, In: **Estudos de Religião** 10, p. 62.

4.3.4.1

Deus como ser

A base de todo pensamento tillichiano sobre Deus está na afirmação de que Deus é o ser-em-si. Com esta afirmação ele está querendo dizer que qualquer adjetivação de Deus como “ser supremo”, “ser infinito”, “ser essencial” é inadequada, pois enquadra Deus como *um* ser ao lado de outros seres, ainda que seja o maior deles. Deus não pode ser identificado como *um* ser, pois ele é *o* ser-em-si, *o* poder de ser, *o* fundamento do ser, que dá a tudo o poder de ser. Quando se fala de *um* ser, seja ele quem for, se está falando de algo sujeito à estrutura existencial. Também é inapropriado atribuir a Deus o status de “infinito”, “substância”, “causa primeira”, “pura essência”, pois ele está além da ruptura entre finito e infinito, substância e forma, causalidade e acidente, essência e existência. Todas essas definições são potencialidades finitas, e Deus também está para além delas. “Se concebemos a Deus como essência universal, com a forma de todas as formas, identificamo-lo com a unidade e totalidade das potencialidades finitas, mas ele deixa de ser o poder do fundamento em todas elas, e portanto, deixa de transcendê-las. Ele esgotou todo seu poder criador num sistema de formas e está preso à estas formas. É isto que significa o panteísmo.”⁴⁴⁶

Por outro lado, este conceito pode gerar um problema de ênfase demasiada na transcendentalidade divina, dificultando uma aproximação de Deus com aquilo que é finito. Por isso, Tillich afirma que mesmo o ser-em-si, estando para além de qualquer polarização dada na finitude (caráter abismal), “todo finito participa no ser-em-si e em sua infinitude. Caso contrário, não teria o poder de ser. Seria tragado pelo não-ser ou nunca teria emergido do não-ser. Esta relação dupla de todos os seres com o ser-em-si confere a este uma característica dupla.”⁴⁴⁷ Isto quer dizer, ao passo que o ser-em-si está para além de toda tensão entre o ser e o não-ser, ele é o fundamento do ser, e, sendo assim, todo ser finito participa nele.

Com essas afirmações, Tillich julga superar o problema da transcendência x imanência divina, cujas ênfases unilaterais fizeram surgir várias linhas teológicas

⁴⁴⁶ TILLICH, **Teologia sistemática**, p. 243.

⁴⁴⁷ TILLICH, **Teologia sistemática**, p. 243.

como o panteísmo e o teísmo moderno, que acabam, assim, por serem superadas também.

Para justificar o uso simbólico que fará nas suas próximas elaborações, Tillich traça algumas considerações acerca do símbolo, já que este é o elo que porá, a partir de então, em correlação, suas afirmações ontológicas e teológicas. Como já foi dito, a única afirmação sobre Deus possível é de que ele é o *ser-em-si*. E, por isso mesmo, Deus “é o fundamento da estrutura ontológica do ser sem ele mesmo estar sujeito a esta estrutura. Ele *é* a estrutura”⁴⁴⁸. Toda afirmação sobre Deus que não for feita a partir dessa base, só pode ser feita de forma indireta, ou seja, simbólica. A possibilidade de fazer afirmações sobre Deus através de símbolos gera a questão da validade da *analogia entis*, ou seja, se alguma coisa, sobre o que está para além da realidade finita, poderia ser dita a partir da realidade finita.

Tillich acredita que sim, pois todas as coisas participam do ser-em-si, que é o fundamento da estrutura de todo ser. Além disso, o autor destaca a importância do símbolo na religião. Mesmo ciente de que os símbolos devem sofrer constantes críticas acerca de sua plausibilidade, Tillich entende que “um símbolo religioso é verdadeiro se expressa adequadamente a correlação de uma pessoa com a revelação final.”⁴⁴⁹. Há uma relação participativa entre o símbolo e o conteúdo para o qual ele aponta. “O modo de referência do símbolo, diferente do signo, é a participação na realidade para a qual aponta, não permanecendo numa relação de mera exterioridade. Assim, o que constitui um símbolo religioso é esta remissão para e participação em algo que está além dele.”⁴⁵⁰ Sendo assim, na visão tillichiana, o uso do símbolo religioso não é só legítimo mas também necessário. O símbolo, se adequadamente posto, nada tem de irreal ou falso. Muito pelo contrário, ele pode ser uma abertura entre o humano e o divino. Como Tillich afirma: “Os símbolos religiosos têm dois gumes. Eles se dirigem ao infinito que simbolizam e ao finito através do qual o simbolizam. Eles obrigam o infinito a

⁴⁴⁸ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 245.

⁴⁴⁹ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 246.

⁴⁵⁰ PIEPER, *Ontologia e religião no pensamento de Paul Tillich em diálogo com Martin Heidegger*. *Correlatio* 21, p. 52.

descer à finitude e ao finito a subir à infinitude. Abrem o divino ao humano e o humano ao divino”⁴⁵¹.

4.3.4.2

Deus como vivente

O esforço feito por Tillich para se referir a Deus como o ser-em-si foi o suficiente para superar a questão entre a imanência e a transcendência divina. Contudo, a tradição cristã, tanto bíblica quanto eclesial, construiu uma relação com o divino ainda mais próxima do que apenas uma relação entre seres e seu fundamento. Na tradição cristã, Deus é visto como um *Deus vivo*, contrariando uma aparente estaticidade presente em sua definição como *ser-em-si* dada por Tillich. Contudo, “ele defende (...) que sua noção de Deus como o ser-em-si está muito longe da estagnação de uma identidade paralisada”⁴⁵².

Antes de considerar a possibilidade de se referir a Deus como *vivo*, Tillich expõe a sua definição do que seja vida. Ele diz: “A vida é o processo no qual o ser potencial se torna efetivo, Ela é a efetivação dos elementos estruturais do ser em sua unidade e em sua tensão.”⁴⁵³ Ou seja, a vida se dá na efetivação da reunião e separação simultânea dos elementos ontológicos já apontados por Tillich, em seu desenvolvimento ontológico. Os elementos ontológicos (*individualização-participação; dinâmica-forma; liberdade-destino*) são polos que mantêm a vida com a tensão existente entre eles. Contudo, Deus mesmo está para além da potencialidade e da realidade efetiva desses elementos, como também da tensão entre eles. Portanto, é inviável atribuir a Deus o caráter de *vivo*, a não ser de forma simbólica. Mas, lembrando, “todo símbolo verdadeiro participa da realidade que simboliza. Deus vive na medida em que é o fundamento da vida.”⁴⁵⁴

Tillich vê na estrutura ontológica, não a possibilidade de se construir uma doutrina de Deus a partir dela, mas o material para que a teologia possa falar da “vida divina” de maneira simbólica. “Com a analogia, a teologia sistemática pode

⁴⁵¹ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 247.

⁴⁵² “il soutient (...) que sa notion de Dieu en tant que l'être même est très éloignée de la stagnation d'une identité figée.” ARMBRUSTER, *La vision de Paul Tillich*, p. 140.

⁴⁵³ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 248.

⁴⁵⁴ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 248.

construir um discurso sobre Deus, dando conteúdo à vida divina e atribuindo a ela os níveis que vimos ser constitutivos do ser.”⁴⁵⁵ Dentro da estrutura ontológica, entretanto, somente os elementos ontológicos são capazes de simbolizar a vida divina, ao contrário do binômio *eu-mundo*, que formam a base dessa estrutura. Tillich diz:

Tanto o eu quanto o mundo estão enraizados na vida divina, mas não podem se tornar símbolos dela. Mas os elementos que constituem a estrutura ontológica básica podem se tornar símbolos, porque não falam de tipos de ser (eu e mundo), mas de qualidades do ser que são válidas em seu sentido próprio quando aplicadas a todos os seres e são válidas em seu sentido simbólico quando aplicadas ao ser-em-si.⁴⁵⁶

Sendo assim, é possível, falar simbolicamente de Deus (não sem dificuldades) a partir de cada elemento ontológico.

Quanto à individualização, é possível afirmar simbolicamente que Deus é um Deus pessoal. Somente uma pessoa ou algo que transcende a ela pode ser a preocupação última do ser humano. Isto não significa reduzir Deus a *uma* pessoa, mas, sim, considerar que ele é o fundamento de toda individualidade, e portanto, tem “o poder ontológico da personalidade. Ele não é uma pessoa, mas não é menos do que uma pessoa.”⁴⁵⁷ Porém, não se deve perder de vista que esta é uma atribuição simbólica, e que não se deve enquadrar Deus mesmo na condição de pessoa, dando a ele limites e características obrigatórias da pessoa humana, como já ocorreu em muitas teologias. Por outro lado, Deus também é o fundamento ontológico não só da participação, mas de toda vida, e portanto, a vida divina participa de toda ela. O caráter simbólico da participação protege a atribuição de uma participação a nível espaço-temporal de Deus. A participação de Deus se dá no nível de *parousia*, que significa um “estar com”. “estar junto a”, mesmo estando ausente, separado. “Enquanto a comunicação religiosa ativa entre Deus e o ser humano depende do símbolo do Deus pessoal, o símbolo da participação

⁴⁵⁵ “Con l’analogia, la teologia sistemática può costruire un discorso su Dio, dando contenuto alla vita divina ed attribuendo ad essa i livelli che abbiamo visto essere costitutivi dell’essere.” SCABINI, **Il pensiero di Paul Tillich**, p. 100.

⁴⁵⁶ TILLICH, **Teologia sistemática**, p. 250.

⁴⁵⁷ TILLICH, **Teologia sistemática**, p. 251.

universal expressa a experiência passiva da parúsia divina em termo de onipresença divina”⁴⁵⁸.

Os elementos de dinâmica e forma são os que mais estão ligados ao conceito de *vida*. Porque eles representam o movimento vital gerado a través da autotranscendência (dinâmica) e autopreservação (forma). Simbolicamente pode-se atribuir a Deus vitalidade, potencialidade, autotranscendência, o que atribui a ele o poder de movimento da história, da natureza. “A criatividade divina, a participação de Deus na história, seu caráter voltado para fora estão baseados neste elemento dinâmico. Ele inclui um ‘ainda-não’ que é, todavia, sempre equilibrado, na vida divina, por um já.”⁴⁵⁹ Ou seja, não é possível, mesmo simbolicamente, atribuir a Deus um caráter dinâmico, sem, de igual forma, não reconhecer que há nele uma forma. Mesmo saindo de si, Deus não deixa de ser Deus. Simbolicamente, a autopreservação está em Deus como a impossibilidade de uma ameaça da dinâmica sobre a forma, assim como a autotranscendência simboliza a impossibilidade da forma sobre a dinâmica. Em termos ontológicos, “o ser inclui o vir-a-ser e o repouso, o vir-a-ser como uma implicação da dinâmica e o repouso como uma implicação da forma. Se dizemos que Deus é o ser-em-si, isto inclui tanto o repouso quanto o vir-a-ser, tanto o elemento estático como o dinâmico.”⁴⁶⁰ Na tradição teológica, essa dinâmica surge como a *vontade divina* (dinâmica) e o *intelecto divino* (forma). A primeira, desenvolvida, sobretudo, a partir de Duns Scotus, e a segunda, fortemente presente no pensamento aristotélico.

A liberdade divina é uma das qualidades que mais são atribuídas a Deus, seja biblicamente, seja tradicionalmente. Deus é um ser livre, que por nada pode ser limitado e de nada é dependente. A tradição elaborou esta questão abstratamente, falando sobre a *aseidade* divina, ou seja, Deus não é derivado de nada, e, portanto por nada é limitado. Contudo, se não se tiver por pressuposto que tal atribuição de liberdade a Deus é simbólica, julgaremos tal liberdade com os parâmetros humanos acerca de *liberdade*. Isto faria com que se caísse em um paradoxo, pois, se Deus é necessariamente liberdade, essa própria liberdade seria

⁴⁵⁸ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 251.

⁴⁵⁹ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 252.

⁴⁶⁰ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 253.

uma evidência de que ele não é livre, pelo fato de não poder escapar dela. Mas a *liberdade*

deve ser entendida simbolicamente e em termos de correlação existencial entre ser humano e Deus. Compreendida desta forma, liberdade significa que aquilo que constitui a preocupação última do ser humano não depende em absoluto do ser humano, nem de qualquer ser finito ou de qualquer preocupação finita. Só o que é incondicional pode ser expressão da preocupação incondicional. Um Deus condicionado não é Deus.⁴⁶¹

Se o elemento *destino* fosse entendido como o é normalmente, seria impossível atribuir tal elemento a Deus. Como já foi dito no ponto em que foi desenvolvido o pensamento ontológico tillichiano, destino não é uma força superior que impõe o que alguém será, mas, sim tudo aquilo que contribuiu e contribui para que a pessoa seja o que é até o então presente. Compreendido desta forma, o *destino* pode ser símbolo para Deus, que é o ser-em-si, no qual não há tensão nem destruição entre liberdade e destino. Tal atribuição simbólica é possível porque o termo *destino* guarda tanto o caráter de mistério que compõe o ser de uma pessoa quanto a concretude dos elementos presentes na formação do que ela é. Em sua atribuição simbólica a Deus, Tillich afirma que é possível dizer que Deus é seu próprio destino, pois ele mesmo compõe o que ele é, sem que esta composição se limite a nenhuma estrutura ou conjunto de elementos. O próprio Tillich conclui: “Se dizemos que Deus é seu próprio destino, sugerimos tanto o mistério infinito do ser quanto a participação de Deus no vir-a-ser e na história”⁴⁶².

Não com a intenção de desenvolver uma doutrina trinitária, mas, sim de oferecer pressupostos para uma teologia trinitária, Tillich conclui sua teologia acerca de um *Deus vivente* dizendo que há um símbolo que é mais abrangente que qualquer símbolo que se possa afirmar a partir dos elementos ontológicos. Este é o símbolo do *espírito*. “O espírito é a unidade dos elementos ontológicos e do *telos* da vida.”⁴⁶³ No termo *espírito* está a unidade de tudo o que os elementos ontológicos representam e a direção para onde eles apontam. É possível reunir as polaridades dos elementos ontológicos dizendo que o *espírito* é a união de poder e

⁴⁶¹ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 254.

⁴⁶² TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 255.

⁴⁶³ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 255.

sentido. “No aspecto do poder, ele inclui personalidade centrada, vitalidade autotranscendente e liberdade de autodeterminação. No aspecto do sentido, inclui participação universal, formas e estruturas da realidade e um destino que limita e dirige.”⁴⁶⁴ O espírito não é oposição ao corpo, ele transcende tanto a dualidade corpo-mente como a triplicidade corpo-alma-mente. Ele é para onde a vida aponta, e essa meta só é atingida no ser humano. A partir do conceito de *espírito* (com *e* minúsculo) é que a teologia se refere simbolicamente a Deus como *Espírito* (com *E* maiúsculo). “O Deus vivente não é um símbolo suficiente para responder ao critério de concreticidade e universalidade. O Deus vivente deve ser, também simbolizado por ‘espírito’.”⁴⁶⁵ Assim como *espírito* é o termo mais apropriado a ser aplicado ao ser humano, *Espírito* é o símbolo mais apropriado para se referir a Deus como *vivente*. Tillich diz: “Deus como espírito é a unidade última tanto do poder como do sentido. Em contraste com Nietzsche, que identificou as duas afirmações: Deus é Espírito e Deus está morto, devemos dizer que Deus é o Deus vivo porque é espírito”⁴⁶⁶.

Para Tillich, toda exposição *cristã* da trindade deve partir da afirmação cristológica (Jesus é o Cristo). Porém, se é pergunta é sobre os *pressupostos* das doutrinas cristãs sobre Deus, se deve falar da doutrina trinitária, iniciando pelo *Espírito*. “A vida de Deus é vida como espírito, e os princípios trinitários são momentos no processo da vida divina.”⁴⁶⁷ Como *Espírito*, Deus é tanto abismo (poder) como manifestação concreta (sentido). No primeiro princípio trinitário, Deus é o absoluto, o fundamento, o mistério inesgotável. No segundo princípio, Deus é o *logos*, que “abre o fundamento divino, sua infinitude e sua escuridão, e torna sua plenitude discernível, definida, finita.”⁴⁶⁸ No terceiro princípio estão unidos os dois primeiros princípios, tanto o sentido quanto o poder. Deus como *Espírito* é a participação da finitude na profundidade infinita de Deus. Como bem disse Tillich: “A vida divina é um mistério infinito, mas não é um vazio infinito”⁴⁶⁹.

⁴⁶⁴ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 255.

⁴⁶⁵ JOSGRILBERG, Ser e Deus – Como Deus é recebido por revelação em nossa experiência, In: *Estudos de Religião* 10, p. 63.

⁴⁶⁶ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 255.

⁴⁶⁷ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 256.

⁴⁶⁸ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 257.

⁴⁶⁹ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 257.

4.3.4.3

Deus como criador

Como introdução à abordagem acerca de um Deus *criador*, Tillich logo pontua o que pensa por criação, relacionando-a com a finitude humana. Para ele, Deus é criatividade, e, o fato do mundo ser sua criação os coloca em profunda relação. Desta forma, a doutrina da criação deve se debruçar sobre essa relação. “A doutrina da criação não é o relato de um evento que aconteceu ‘uma vez no passado’. É a descrição básica da relação entre Deus e o mundo. É o correlato à análise da finitude do ser humano. Ela responde à pergunta implícita na finitude do ser humano e na finitude em geral.”⁴⁷⁰ Como Tillich defende que a criação não é um evento do passado, mas que Deus mesmo é criativo, ele faz a distinção entre as criatividades *originante*, *mantenedora*, e *diretiva* de Deus.

A primeira relação que Tillich faz dentro da *criatividade originante* de Deus, é a relação da doutrina da criação com a tensão existente na estrutura finita entre o *ser* e o *não-ser*. Assim como na análise ontológica da finitude se percebe a presença simultânea de um *não-ser* ameaçador e de um *ser* afirmativo, na condição de criaturalidade, a criação também está envolvida com a presença destes dois aspectos. Sendo que, para recusar o pensamento pagão de que a criação teria sido obra de um semi-deus (demiurgo), o cristianismo tem como base da doutrina da criação o conceito de que tudo foi criado por Deus do nada (*creatio ex nihilo*). Isto trouxe o problema sobre a origem do *não-ser*, visto que este se encontra na criaturalidade. Tillich, então, aponta que “o termo *ex nihilo* diz algo fundamentalmente importante sobre a criatura, a saber, que ela deve assumir aquilo que poderíamos chamar ‘a herança do não-ser’. A criaturalidade implica não-ser, mas é mais do que não-ser. Ela comporta o poder de ser. Este poder de ser é sua participação no ser-em-si. No fundamento criativo do ser.”⁴⁷¹ Portanto, o que se entende da afirmação tillichiana é que o não-ser se faz presente na criatura como forma de angústia, mas é vencido pela coragem de ser que está fundamentada no ser-em-si, ou seja, em Deus.

⁴⁷⁰ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 258.

⁴⁷¹ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 259.

Numa segunda afirmação acerca da *criatividade originante* de Deus, Tillich afirma que assim como o ser está para além da divisão entre essência e existência, como também o mistério do ser está acima da divisão representada nesse binômio, Deus é o fundamento tanto da essência quanto da existência, sendo impossível que essência ou existência pudessem ter sido criadas “fora” dele. Contudo, já em sua abordagem ontológica, Tillich já havia destacado uma diferença qualitativa entre *essência* e *existência* existente na doutrina cristã da criação, na qual a existência seria o estado “decaído” da essência. Gerando, assim, a dificuldade de uma interpretação na qual, sendo Deus fundamento de ambas, ele seria “responsável” tanto pela criação quanto pela queda do ser humano. Tillich considera este “o ponto mais difícil e dialético da doutrina cristã.”⁴⁷² Mesmo assim, o teólogo encara tal dilema fazendo uma separação entre a criatura que está “dentro” da vida de divina (criação pré-queda) e a criatura que está “fora” da vida divina (criação pós-queda), sendo “fora” e “dentro” símbolos qualitativos e não espaciais. A criatura que precede a queda é uma criatura que ainda não tornou efetiva sua *liberdade finita*, e, portanto, ainda não é uma criatura plenamente desenvolvida. Nas palavras de Josgrilberg: “A criação dentro da vida divina é a queda enquanto criação atualizada esperando plenificação na liberdade criatural.”⁴⁷³ Enquanto que a criatura “caída” é aquela que efetivou sua liberdade finita se tornando, plenamente criatura. Sobre ela, Tillich diz: “A criaturalidade plenamente desenvolvida é a criaturalidade caída. A criatura tornou efetiva sua liberdade na medida em que está fora do fundamento criativo da vida divina. Ela é a diferença entre estar dentro e estar fora da vida divina”⁴⁷⁴.

Mais a frente, terminando suas elaborações acerca da *criatividade originante* de Deus, e em conexão com o dilema entre a criação e a queda, Tillich destaca a característica humana única de ser a criatura na qual a liberdade é efetivada. Nenhum outro ser possui um eu centrado que possui um mundo, não sendo limitado por seu ambiente, e é consciente de sua finitude. Esta peculiaridade, com apontamento bíblico, levou a tradição cristã a ter o ser humano como uma criação que é a “imagem de Deus”. Tillich atribui este símbolo cristão

⁴⁷² TILlich, *Teologia sistemática*, p. 261.

⁴⁷³ JOSGRILBERG, Ser e Deus – Como Deus é recebido por revelação em nossa experiência, In: *Estudos de Religião* 10, p. 65.

⁴⁷⁴ TILlich, *Teologia sistemática*, p. 261.

ao caráter ontológico básico humano de ter todos os elementos ontológicos completos e unidos nele. “O ser humano é a imagem de Deus porque seu *logos* é análogo ao *logos* divino, de forma que o *logos* divino pode aparecer como ser humano sem destruir a humanidade do ser humano.”⁴⁷⁵ Outro símbolo cristão referente à criação do homem por Deus, é a de uma bondade criada no ser humano. Ignorando totalmente a noção tradicional que tal bondade teria existido em um primeiro homem chamado Adão e que, em algum momento no *tempo*, ela havia se perdido, Tillich afirma que tal “bondade da natureza criada do ser humano consiste no fato de que lhe são dadas a possibilidade e a necessidade de efetivar-se a si mesmo e de se tornar independente por sua auto-efetivação, apesar da inevitável alienação contida em tal efetivação.”⁴⁷⁶ Ou seja, a ideia da tradição cristã acerca de uma bondade criada ou de uma inocência sonhadora, só pode ser dada ao ser humano após a efetivação de sua liberdade, a partir da qual se pode falar em liberdade e destino. Nada, antes disso, pode ser dito.

A partir de sua concepção, na qual Deus é, ele mesmo, criatividade, e a criação divina não pode ser entendida como um evento no passado, Tillich fala sobre uma *criatividade mantenedora* de Deus. Ou seja, o modo como Deus “está para” o mundo. Na teologia, esta questão aparece na expressão “preservação do mundo”. Em linhas teológicas como o “deísmo consistente”, se entende que Deus criou o mundo, mas, depois disso, não interfere mais sobre ele (a ideia de um deus relojoeiro que deu corda no mundo e o deixou por suas próprias leis). Já em um “deísmo teísta”, a relação de Deus com o mundo se dá em interferências ocasionais por milagres e na revelação. Uma outra possibilidade seria o “teísmo consistente”, que acredita numa inter-relação contínua entre Deus e o mundo.

Na intenção de refutar essas três linhas teológicas, Tillich, remetendo-se à relação ontológica entre *ser* e *não-ser*, diz que a estrutura da existência da criatura consiste em uma dupla resistência: “resistência ao não-ser, e resistência ao fundamento do ser pela liberdade efetivada.”⁴⁷⁷ Nesta última, o ser humano se faz independente pela efetivação de sua liberdade finita. Na primeira, se evidencia a pertença do ser humano ao seu fundamento criativo. Apesar de haver

⁴⁷⁵ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 264.

⁴⁷⁶ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 265.

⁴⁷⁷ “résistance au non-être, et résistance au fondement de l’être par la liberté actualisée.” ARMBRUSTER, *La vision de Paul Tillich*, p. 154.

fundamentação divina também no ato de liberdade humana, “é Deus, como potência criadora do ser-em-si, que comunica o poder de resistir, nos dois casos. Sua criatividade mantenedora conserva a estrutura da realidade.”⁴⁷⁸ Isto quer dizer que, como já foi dito, a estrutura da realidade finita se dá pela possibilidade de ser e a constante ameaça de não-ser. A partir dessa condição de existência da criatura, a preservação do mundo, na ótica tillichiana, se dá no poder do ser-em-si em sustentar a existência, através da *manutenção* da estrutura da realidade, que envolve tanto a pertença da criatura ao seu fundamento (resistência ao não-ser), quanto a liberdade efetiva que a caracteriza como existente (resistência ao ser). A simultaneidade desses aspectos forma o caráter estático da *criação mantenedora*. Ou seja, esta condição é permanente, é estática. Sobre isso, Tillich diz:

Há, contudo, uma diferença decisiva entre criatividade originante e mantenedora. Esta última se refere às estruturas dadas da realidade, ao que perdura dentro do câmbio, ao que é regular e calculável nas coisas. Sem o elemento estático, o ser finito não seria capaz de identificar-se consigo mesmo nem de identificar coisa alguma. Sem ele, não seria possível nem a espera, nem a ação para o futuro, nem sequer um lugar para estar; portanto não seria possível o ser. A fé na atividade mantenedora de Deus é a fé na continuidade da estrutura da realidade como base para o ser e a ação.⁴⁷⁹

Esta definição da criatividade mantenedora leva à importante noção tillichiana do que ele chama de *criatividade diretiva*. Para ele, a criatividade divina também é o poder de Deus de conduzir a criação à sua finalidade. No perigo de que se atribua à “finalidade da criação” um objetivo específico qualquer, Tillich diz: “A criação não tem finalidade além de si mesma, Do ponto de vista da criatura, a finalidade da criação é a própria criatura e a realização efetiva de suas potencialidades. Do ponto de vista do criador, a finalidade da criação é o exercício de sua criatividade, que não tem finalidade além de si mesma, porque a vida divina é essencialmente criativa.”⁴⁸⁰ Portanto, teologias que expressam que Deus criou o mundo para lhe dar glória, ou para entrar em comunhão de amor com ele, devem ser entendidas de formas simbólicas, pois trazem o perigo de “implicar que

⁴⁷⁸ “C’est Dieu, en tant que puissance créatrice de l’être même, qui communique le pouvoir de résister dans les deux cas. Sa créativité soutenance conserve la structure de la réalité.” ARMBRUSTER, *La vision de Paul Tillich*, p. 154.

⁴⁷⁹ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 267.

⁴⁸⁰ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 269.

Deus criou em vistas de obter algo”⁴⁸¹. A fim de evitar tal confusão, Tillich, em detrimento ao termo “finalidade da criação”, dá preferência ao termo “*telos* da criação”. Este último exprime “o desígnio interno de levar à plenitude na realidade efetiva o que, na vida divina, está para além da potencialidade e da efetividade. Uma função da criatividade divina é encaminhar toda criação para esta plenitude.”⁴⁸² A *criatividade diretiva* é representada na tradição pelo termo *providência*.

Apesar da palavra *providência* (*providere*) significar “prever”, ou “preordenar” (providenciar), ambos os significados trazem problemas para teologia quando se fala em “providência divina”. Pois, “prever” pode dar a interpretação de um Deus que sabe tudo que acontecerá, mesmo que não interfira nas ocorrências. Já a ideia de uma preordenação divina, significa que Deus desde sempre já determinou tudo o que aconteceu, acontece e acontecerá. Tillich rejeita ambas as possíveis interpretações para a “providência divina”. Confluindo com a ideia de uma criatividade mantenedora, Tillich diz: “A providência é uma atividade permanente de Deus. Deus nunca é um espectador; ele sempre dirige tudo à plenitude. Mas a atividade diretiva de Deus sempre cria através da liberdade do ser humano e através da espontaneidade e integralidade estrutural de todas as criaturas.”⁴⁸³ Se Deus é o criador, ele não está distante de sua criação. A distância não é um atributo divino, seja através do distanciamento marcado por uma previsão que não participa dos eventos finitos, seja através do distanciamento marcado por uma imposição de eventos preordenados que ignoram a liberdade efetiva da finitude. Como diz Tillich: “providência não é interferência; é criação.”⁴⁸⁴ A providência é a atuação de todas as esferas da finitude, sejam elas ameaçadoras ou realizadoras, na direção da plenitude da finitude. Não há nada em toda estrutura ontológica que não participe da providência divina e sua criatividade diretiva de levar a criação à sua realização plena. Numa interpretação do conceito tillichiano de *providência*, Armbruster diz: “A providência de Deus é, então, uma qualidade interior que está presente em cada conjunto de

⁴⁸¹ “impliquer que Dieu a crée en vue d’obtenir quelque chose.” ARMBRUSTER, **La vision de Paul Tillich**, p. 154.

⁴⁸² TILLICH, **Teologia sistemática**, p. 269.

⁴⁸³ TILLICH, **Teologia sistemática**, p. 271.

⁴⁸⁴ TILLICH, **Teologia sistemática**, p. 272.

circunstâncias e que impele ou atrai a criatura rumo à sua plenitude.”⁴⁸⁵ E, pelo forte teor existencial, faz-se oportuno trazer o trecho em que Tillich diz:

A providência atua através dos elementos polares do ser. Ela atua através das condições da existência individual, social e universal, através da finitude, do não-ser e da ansiedade, através da interdependência de todos os seres finitos, através da resistência que opõem à atividade divina e através das consequências destrutivas desta resistência. Todas as condições existenciais estão incluídas na criatividade diretiva de Deus. Elas não são aumentadas nem diminuídas em seu poder, nem tampouco eliminadas.⁴⁸⁶

Através deste conceito de *providência* fica ainda mais clara a noção de um Deus que *é*, ele mesmo, criatividade. Um Deus que *é* o fundamento criativo de toda a finitude. E esta relação não se desfaz mesmo com todos os riscos que a liberdade efetiva pode trazer.

4.3.4.4

Deus como relação

Mediante a todas as abordagens tillichianas acerca de Deus trazidas até aqui, sobretudo no desenvolvimento do tema *Deus como criador*, a resposta para a pergunta de uma possibilidade de relação entre a criatura e Deus seria obviamente positiva. Contudo, é necessário lembrar que toda afirmação sobre Deus, além da que ele *é* o *ser-em-si*, *é simbólica*. Então, falar de um Deus que se relaciona *é* válido na medida em que ele, como *ser-em-si*, *é* o fundamento criativo de todas as coisas. Quando se trata do ser humano, este cuidado deve ser redobrado. Pois, em suas relações, por ser um *eu* centrado o ser humano transforma em *objeto* aquilo que *é* o alvo de sua relação. E Deus não pode ser reduzido a um objeto. Por isso, Tillich afirma o seguinte sobre o tratamento simbólico de Deus como *relação*:

Devemos afirmar e negar ao mesmo tempo toda relação em que Deus passa a ser um objeto para um sujeito, tanto no âmbito do conhecimento como no âmbito da ação. Temos que afirmá-la, porque o ser humano *é* um eu centrado para quem toda relação pressupõe um objeto. Devemos negá-la, porque Deus jamais se pode tornar

⁴⁸⁵ “La providence de Dieu est donc une qualité intérieure qui est présente dans chaque ensemble de circonstances et qui pousse ou attire la créature vers son accomplissement.” ARMBRUSTER, *La vision de Paul Tillich*, p. 154.

⁴⁸⁶ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 271-272.

um objeto para o conhecimento ou a ação do ser humano. Por isso, a teologia mística, seja ela cristã ou não, fala do Deus que se conhece e se ama a si mesmo através do ser humano. Isto significa que, se Deus se torna um objeto, nem por isso deixa de ser um sujeito.⁴⁸⁷

A consciência da impossibilidade de uma *relação*, propriamente dita, com Deus está expressa na palavra “santidade”. Este conceito é importante para a teologia porque que ela corre, constantemente, o perigo de se esquecer do teor simbólico de suas afirmações. Desta forma, ela está sujeita a reduzir a realidade que os símbolos teológicos representam ao âmbito cognitivo da relação sujeito-objeto, feita pelo ser humano. Tillich traça três exemplos dessas reduções, feitas na tentativa humana de expressar a relação humano-divino. São eles, os conceitos de *onipotência*, *onipresença* e *onisciência*.

Tillich refuta a ideia comumente usada de que o “Deus todo-poderoso” é aquele que tem poder para fazer tudo aquilo que o apraz. Essa visão enquadra Deus à ruptura entre potencialidade e efetividade, como se as possibilidades dos acontecimentos estivessem à sua disposição para que ele as efetivasse. Tal ruptura se dá somente na ordem finita. A visão tillichiana do Deus *onipotente* é a visão do Deus que tem o poder de ser e que resiste ao não-ser e o vence. Tillich diz: “A confissão do credo do ‘Deus Pai todo-poderoso’ expressa a consciência cristã de que a angústia do não-ser é eternamente superada na vida divina. O símbolo da onipotência dá a primeira e fundamental resposta à questão implícita na finitude”⁴⁸⁸. E mais afrente, conclui: “A fé no Deus todo-poderoso é a resposta à busca de uma coragem que seja capaz de vencer a angústia da finitude”.⁴⁸⁹

Isso significa que quando a pessoa invoca o Deus-todo-poderoso ela vê nele a possibilidade de vitória sobre a ameaça de não-ser. Isto lhe dá coragem para viver e encarar sua condição de existência, ainda que a angústia e a finitude continuem presentes.

Quanto à concepção da onipresença divina, Tillich rejeita a visão panteísta que, segundo ele, diz que Deus está estendido no espaço. Rejeita mais ainda a ideia de que Deus esteja em algum lugar definido ou que até mesmo esteja desprovido de espaço. A ideia tradicional de que Deus está “pessoalmente”

⁴⁸⁷ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 276.

⁴⁸⁸ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 277.

⁴⁸⁹ TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 278.

presente no céu, mas está simultaneamente em todo lugar, também é inadequada para Tillich. Os símbolos “em cima” “embaixo” não devem ser usados, de forma alguma, de forma literal. Como seres existentes, estamos limitados a um corpo, e conseqüentemente a um espaço. Essa condição nos faz seres limitados em extensão e em presença. Deus, ao contrário, cria a extensão e por isso mesmo não está sujeito a ela, mas a transcende, ao mesmo tempo em que participa nela. Tillich diz que o caráter onipotente de Deus

supera a angústia de não ter um espaço próprio e nos confere a coragem de aceitar as inseguranças e angústias da existência espacial. Na certeza do Deus onipresente, sempre estamos em casa e fora de casa, enraizados e desarraigados, em repouso e em busca, assentados e deslocados, conhecidos em um único lugar e desconhecido em todos os lugares.⁴⁹⁰

Esse conceito de onipresença divina leva o ser humano a outra superação importante, a saber, o rompimento entre o espaço sagrado e o espaço secular. Visto que Deus mesmo é o fundamento de toda extensão existente, não há lugar onde ele não esteja. Tudo se torna santuário de Deus. O mais secular de todos os lugares se torna sagrado, da mesma forma que o mais sagrado de todos os lugares permanece secular se for considerada a alienação existencial de todas as coisas finitas.

Ao tratar da onisciência de Deus, Tillich afirma que é necessário se desfazer dos absurdos relativos à onisciência. “Onisciência não é a faculdade de um ser supremo a quem se supõe conhecedor de todos os objetos passados, presentes e futuros, além disso, de tudo o que poderia ter acontecido se aquilo que aconteceu não tivesse acontecido”⁴⁹¹. Em oposição a essas concepções, o símbolo da onisciência, na concepção tillichiana, está relacionado à participação e à transcendência divinas na estrutura sujeito-objeto, ou seja, Deus, como fundamento tanto do sujeito como do objeto em sua finitude, não está alheio nem a um nem a outro. Nada está “fora” de Deus. Todas as variações de acontecimentos possíveis ocorrem em Deus. Como foi dito, no início, sobre a necessidade da consciência do uso simbólico da palavra *relação*, Deus não se

⁴⁹⁰ TILLICH, **Teologia sistemática**, p. 282.

⁴⁹¹ TILLICH, **Teologia sistemática**, p. 283.

enquadra na posição de *objeto* do ser humano. Ele transcende à relação sujeito-objeto. Deus é santo.

De fato, a linguagem simbólica parece ter sido a chave para que Tillich pudesse desenvolver sua teologia a partir de uma ontologia fenomenológico-existencial. Árduo trabalho, que o fez tanto estar familiarizado com os conceitos ontológicos quanto enxergá-los na tradição teológica, para, por fim, sistematizar sua teologia. Tal esforço foi feito por ser necessária uma teologia que correspondesse às demandas de seu tempo, ou, que respondesse às perguntas de seu tempo (teologia apologética). Perguntas feitas por um mundo antropocêntrico, no qual a presença de um dualismo *ser humano-Deus* era forte, como o é até hoje. Se fazia necessária uma teologia que tivesse a coragem de dar um *giro antropológico*, sem que se perdesse a centralidade, a transcendentalidade e a imanência de Deus. Mesmo que não de forma plenamente suficiente, essa necessidade foi atendida pela teologia de Paul Tillich.

5

Conclusão

Ao acompanharmos, primeiramente, as características das teologias que tiveram a coragem de se abrir ao moderno, ao antropológico, ao humano, mesmo diante de um cenário de modernidade antropocêntrica repulsiva ao religioso e, posteriormente, mesmo à questão de Deus, e, em seguida, ao nos debruçarmos sobre o esforço teológico de Paul Tillich a cerca desta mesma questão teológica básica, é possível chegar à conclusão que Tillich realizou um *giro antropológico* em sua teologia. Em “O ser e Deus”, ao tratar a questão de Deus através do desenvolvimento de uma teologia que responde às questões ontológicas, estão presentes todas as características de uma teologia antropológica.

E, talvez, seria pouco dizer que ele teria dado esse *giro* apenas no trecho citado de sua *Teologia Sistemática*, ou mesmo em sua teologia como um todo. Pois, a vida de Tillich é um *giro antropológico*, e este é evidente em sua visão humanística, política, social, acadêmica, filosófica e teológica. Em sua história, de uma infância guiada pelos princípios religiosos, e de natural impacto sofrido pelo antropocentrismo de seu tempo, se encontra o profundo dilema da relação entre o ser humano e Deus, e, isto exigia dele o optar pelo caminho da união ou da separação destes. Ele optou pela união, sem, contudo, cair em uma confusão ou desprezar a figura humana com toda sua capacidade e mistérios. Certamente, um *giro antropológico* está presente em toda extensão da vida de Tillich. Contudo, é em seu tratamento da questão de Deus, na *Teologia Sistemática*, que tal *giro* se faz sistematicamente claro e vivamente presente.

Para facilitar a compreensão do que nos leva a esta conclusão é necessário expor, sinteticamente, algumas evidências que fazem da teologia elaborada em “O ser e Deus” uma teologia antropológica. Este esforço será feito através da exposição da ligação entre as características de uma teologia antropológica, expostas no primeiro capítulo do presente trabalho, e a teologia tillichiana no texto em questão, “O Ser e Deus”. Esta ligação, naturalmente, o aproxima da teologia de Karl Rahner, que, tempos depois, veio a ser conhecido por sua proeminência em dar este *giro antropológico* na teologia católica.

A ontologia é a disciplina pela qual Tillich faz a análise filosófica do ser humano e do mundo. Ele trata a ontologia como *filosofia primeira*, definição que Aristóteles deu à metafísica. Porém, como já foi dito, Tillich evita o termo aristotélico *metafísica*, pelo desgaste já sofrido por esta matéria, visto muitos entendem *metafísica* como o estudo de uma realidade sobrenatural, “acima” ou “para além” da realidade natural. Ao contrário desta, a ontologia tillichiana é *antropológica*. “O conceito ontológico de Tillich é construído antropocentricamente, e aqui está a marca da ontologia como fenomenologia, numa clara influência heideggeriana.”⁴⁹² O entendimento de uma ontologia fenomenológico-existencial aos moldes heideggerianos traz ao pensamento tillichiano um protagonismo antropológico, no qual o ser humano se faz o sujeito observador de si e de tudo mais a sua volta. A pergunta ontológica parte *do* ser humano. Isto significa, inevitavelmente, a pressuposição da relação sujeito-objeto em toda construção de conhecimento humano acerca da realidade.

Especificamente no texto “O ser e Deus”, a pressuposição da relação sujeito-objeto está no que Tillich chamou de *estrutura ontológica básica*. Esta estrutura é formada pelo binômio *eu-mundo* (sujeito-objeto). Ela é a base e o pressuposto de toda abordagem ontológica tillichiana. Somente a partir dela, é possível falar de *elementos ontológicos*, *finitude* e *categorias ontológicas*. Tillich mesmo diz:

A questão ontológica pressupõe um sujeito que a formula e um objeto a respeito do qual é formulada; ela pressupõe a estrutura sujeito-objeto do ser, que, por sua vez, pressupõe a estrutura eu-mundo como articulação básica do ser. O eu, ao ter um mundo ao qual pertence – esta estrutura altamente dialética – precede lógica e experimentalmente todas as outras estruturas. Sua análise deveria ser o primeiro passo em toda tarefa ontológica.⁴⁹³

Como bem se pode ver na afirmação acima, há um protagonismo antropológico na base da estrutura ontológica tillichiana que leva, naturalmente, à definição do ser humano (*eu*) como *sujeito* em relação a toda aproximação com a realidade, pois ele é único ser consciente de si mesmo e capaz de tomar distância de sua própria situação finita, analisando-a e questionando-a, e, portanto, é o

⁴⁹² FELICIANO, **Quando as fundações tremem**: ontologia e antropologia na teologia na teologia da revelação de Paul Tillich, p. 44.

⁴⁹³ TILLICH, **Teologia sistemática**, p. 174

único ser finito capaz de ser sujeito de uma relação sujeito-objeto. Essa relação é a base de tudo, até mesmo no que tange à relação entre o *ser humano* e *Deus*, mesmo ciente dos perigos que ela pode causar. Portanto, a relação sujeito-objeto está na base da teologia tillichiana, e, conclusivamente, este pressuposto de seu pensamento o põe em concordância com a primeira característica das teologias antropológicas, a saber, a aceitação da relação sujeito-objeto também na investigação teológica.

Uma segunda característica indubitável da teologia de Tillich está em seu caráter transdisciplinar. Já na própria formação e carreira acadêmica de Tillich, esta transdisciplinariedade se faz presente, visto que se formou doutor em filosofia (1910) mesmo antes de obter livre-docência em teologia (1916), e “ao longo de sua carreira acadêmica alemã, ensinou, sobretudo, filosofia.”⁴⁹⁴ Quanto à sua teologia em “O ser e Deus”, a escolha da ontologia como a via de análise da existência e geradora das perguntas do ser humano, bem como a seriedade de suas inquirições filosóficas já evidenciam a consideração com que Tillich tratava a ciência filosófica. A forma complexa como conduz sua filosofia, demonstra seu aprofundamento filosófico, como também a importância da filosofia para o pensar teológico. Tillich, não somente praticava tal correlação, mas também defendia uma impossibilidade de se fazer teologia sem que se considerasse as aferições filosóficas. “Para Tillich, esta relação [teologia e filosofia] deve se dar em mediação recíproca.”⁴⁹⁵ Tal relação foi melhor abordada quando tratamos da importante interdependência entre teologia e filosofia no olhar teológico e no método tillichianos.

Outro exemplo de transdisciplinariedade ocorrida em “O ser e Deus” é o uso dos termos *coragem* e *angústia*, em seus sentidos psicanalíticos. Eles foram usados nas vezes em que Tillich quis mostrar como os binômios *ser e não-ser* se manifestavam na subjetividade humana, sobretudo na reação do ser humano frente aos conceitos ontológicos (espaço, tempo, causalidade, substância). Tal paralelo foi feito partindo da situação ontológica na qual o *ser*, do qual participa o ser

⁴⁹⁴ “au cours de sa carrière académique allemande, il a surtout enseigné la philosophie” L. RACINE. *L’evangile selon Paul Tillich*. Paris: Les Editions du Cerf, 1970, pp. 102-102. Todas as citações desta obra são de tradução nossa e terão seu texto original presente em nota de rodapé.

⁴⁹⁵ MUELLER, **Paul Tillich**: Vida e obra, In: MUELLER; BEIMS. (Orgs.). **Fronteiras e Interfaces**: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar, p. 19.

humano em sua finitude, é constantemente ameaçado pela possibilidade *não-ser*. Usando do conceito da psicanálise, Tillich diz que esta situação gera a *angústia* ontológica da finitude, que só é superada pela *coragem* de ser. O uso de tais conceitos expõe o interesse e o envolvimento de Tillich com a psicanálise, interesse que já existia desde sua época na Alemanha e que foi aprofundado nos EUA. O caminho transdisciplinar tanto na vida quanto na construção teológica de “O ser e Deus” faz Tillich comungar com a segunda característica de uma teologia antropológica, a saber, a consideração e aprofundamento de todo saber sobre o ser humano, adquirido na modernidade.

Na segunda sessão de “O ser e Deus”, na qual Tillich aborda diretamente a questão de Deus a partir da teologia, ainda persistem algumas formulações ontológicas, contudo, elas vêm acompanhadas dos símbolos cristãos que buscam responder às questões levantadas pela ontologia. Aliás, este é o movimento que caracteriza o *método da correlação* tillichiano: a ontologia, filosofia primeira, levanta as questões referentes à finitude, e a teologia, através de seus símbolos, as responde. Todavia, Tillich não levanta as novas perguntas humanas para respondê-las com as velhas respostas teológicas. Ao passo que Tillich traz à tona os símbolos do cristianismo, ele os reformula, de forma que, ainda que em alguns casos estes não sofram mudanças substanciais, devem, ao menos, ser ressignificados. Em outros casos, esses símbolos perderam a raiz de seus significados, ao longo da história, que devem ser retomados com base nas novas perguntas existenciais formuladas pelo ser humano.

Tillich também ressalta a possibilidade real dos símbolos perderem sua validade mediante a crítica que a religião faz dele. A partir do momento que um símbolo já não remete ao conteúdo da revelação para o qual deveria apontar, ele se torna obsoleto. Portanto, na visão tillichiana, é necessária constante crítica da religião e da teologia aos seus símbolos. A teologia cristã, por estar envolvida com a religião, tem a tarefa tanto de interpretar os símbolos como de julgar se a situação revelatória para a qual ele aponta realmente condiz com a da revelação cristã. Como, para Tillich, a única afirmação não-simbólica em relação a Deus é que ele é o *ser-em-si*, toda e qualquer outra afirmação sobre Deus é simbólica e, portanto, está sujeita a constante interpretação e avaliação teológica. É sob esse pressuposto que Tillich apresenta, na segunda parte de “O ser e Deus”, as

articulações simbólicas: “Deus como *vivente*”, “Deus como *criador*” e “Deus como *relação*”. Derivando destes, vários outros símbolos cristãos, os quais ele revisita e reformula. A partir do método da correlação aplicado por Tillich – no qual sempre se deve levar em consideração as perguntas existenciais de cada tempo para respondê-las através dos símbolos cristãos – e das reformulações dos símbolos cristãos, no que toca a questão de Deus, executadas por Tillich em “O ser e Deus”, é possível afirmar que sua teologia está de acordo com a terceira característica das teologias antropológicas: a releitura de toda a teologia a partir da realidade experiencial.

Apesar de, dentre todo material que acessamos, somente Gibellini fazer uma ligação direta entre o nome de Paul Tillich e o termo *giro antropológico* na teologia (ou “reviravolta antropológica”, como diz o autor italiano), é nítida a realização de tal movimento em sua teologia. O que acaba por aproximar sua teologia à teologia do teólogo católico Karl Rahner, que, sendo dezoito anos mais novo que Tillich, levantará a bandeira de um giro antropológico na teologia. Aliás, Gibellini acaba por citar Tillich, a partir de sua abordagem sobre Rahner. Ele diz: “a teologia de Rahner representa a contribuição mais vigorosa, no âmbito da teologia católica, para aquela que foi definida como a ‘reviravolta antropológica’ em teologia, a qual tem, no âmbito da teologia evangélica, suas figuras principais na teologia existencial de Bultmann e no método da correlação de Tillich.”⁴⁹⁶ É interessante notar que as semelhanças entre eles vão além do caráter antropológico em suas teologias. Elas também se fazem expostas no caminho percorrido por ambos: a preocupação pastoral, a honestidade crítica e o comprometimento teológico.

Através deste caminho – como também por outros - Tillich, assim como Rahner, outros muitos e outras muitas, lutou para que a teologia pudesse se abrir à modernidade e ao ser humano e seus avanços. Não somente para aceitá-los, mas também para criticá-los. Esta luta também acaba por ser um esforço de (re)aproximar o ser humano de Deus. Aproximação que, inevitavelmente, ocasiona constantes mudanças tanto no ser humano quanto em Deus (símbolo). Esta luta se fez necessária nos tempos de Tillich e Rahner, e ainda se faz nos tempos de hoje, visto que outros agentes, além do antropocentrismo moderno, têm

⁴⁹⁶ GIBELLINI, A **teologia do século XX**, p. 237.

agido em prol de um afastamento entre o ser humano e Deus – inclusive, por muitas vezes, a própria religião. Resultados decorrentes de esforços teológicos como os que foram expostos aqui parecem acontecer de forma angustiosamente lenta. Quanto a isso, cabe a lembrança das palavras de Teilhard de Chardin: “Qual grande navio, a massa humana só gradualmente modifica a sua rota”⁴⁹⁷. Esperamos que seja rumo a uma boa direção.

⁴⁹⁷ CHARDIN, **O fenómeno humano**, p. 228.

6

Referências bibliográficas

6.1

Obras fundamentais

TILLICH, P. **A coragem de ser**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

_____. **Amor, Poder e Justiça**. São Paulo: Fonte Editorial, 2004.

_____. **Biblical Religion and The Search for Ultimate Reality**. Chicago: The University of Chicago Press, 1955.

_____. **História do pensamento cristão**. São Paulo: ASTE, 2007.

_____. **Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX**. São Paulo: ASTE, 2010.

_____. **Philosophy and Theology**, In: _____. **The protestant era**. Illinois: The University of Chicago Press, 1948. pp. 83-93

_____. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2014.

6.2

Obras secundárias

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARMBURSTER, C. **La vision de Paul Tillich**. Paris: Aubier, 1971.

BINGEMER, M. **O mistério e o mundo**. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

BUZZY, A.; BOFF, L. (coord.). **Immanuel Kant: Textos seletos**. Petrópolis: Vozes, 1974.

CALVANI, C. E. **Paul Tillich: uma breve biografia**, In: _____. **Teologia da arte**. São Paulo: Fonte Editorial; Paulinas, 2010. pp. 13-28.

CARVALHAES, C. Uma crítica das Teologias Pós-modernas à Teologia Ontológica de Paul Tillich. **Correlatio** 3 (2003), p. 87-112. 2003.

CASSIRER, E. **Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CASTIÑEIRA, A. **A experiência de Deus na pós-modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1997.

- CHARDIN, P. **O fenômeno humano**. Porto: Livraria Tavares Martins, 1970.
- ESTRADA, J. A. **Deus nas tradições filosóficas: da morte de Deus à crise do sujeito**, v. 2. São Paulo: Paulus, 2003.
- FELICIANO, E. **Quando as fundações tremem: ontologia e antropologia na teologia na teologia da revelação de Paul Tillich**. 2012. 137p. Monografia (Dissertação) - Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.
- FERNANDES C. A. **Um rosto refletido no espelho**, In: ALMEIDA, E. F.; NETO, L. (Orgs). **Teologia para quê?**. Rio de Janeiro: Mauad X; Instituto Mysterium, 2007. pp. 9-14.
- FERNANDES, R. **O ser humano: local de encontro com Deus: abertura transcendental e autocomunicação divina em Karl Rahner**. 2005. 82f. Monografia (Dissertação) - Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.
- GABORIAU, F. **El giro antropológico de la teología de hoy**. Barcelona: Herder, 1970.
- GIBELLINI, R. **A teologia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998.
- HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. **Conceito de iluminismo**, In: HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. **Textos escolhidos**. São Paulo: Nova cultural, 1991. pp. 3-30.
- HYPHER, P. Karl Rahner in Context, In: **New Blackfriars** 90 (2009) pp. 201-205. 2009
- JOSGRILBERG, R. Ser e Deus – Como Deus é recebido por revelação em nossa experiência, In: **Estudos de Religião** 10 (1995), pp. 55-71. 1995
- JUNGES, M.; MACHADO, R. Rahner. O primeiro teólogo católico moderno, In: **IHU on-line** 446 (2014) pp. 23-25. 2014
- LIBÂNIO, J. B. **Teologia da revelação a partir da modernidade**. São Paulo: Loyola, 2000.
- LISBOA, W. **Relação entre cristologia e antropologia na teologia da encarnação de Karl Rahner**. 2002-2003. 67p. Monografia (Tese de Licença) – Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Gregoriana, 2002-2003.
- MARCONDES, D. **Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

- MONDIN, B. **Antropologia teológica: história, problemas, perspectivas.** São Paulo: Paulinas, 1986.
- MONDIN, B. **Paul Tillich e a teologia da correlação,** In: ____ **Os grandes teólogos do século XX**, v. 2. São Paulo: Paulinas, 1980. pp. 65-85.
- MUELLER, E.; BEIMS, R. (Orgs.). **Fronteiras e Interfaces: O pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar.** São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- OLIVEIRA, P. R.; TABORDA, F. (orgs.). **Karl Rahner 100 anos: teologia, filosofia e experiência espiritual.** São Paulo: Loyola, 2005.
- OLIVEIRA, M. “É necessário filosofar na teologia”: unidade e diferença entre filosofia e teologia em Karl Rahner, In: **Perspectiva Teológica** 36 (2004) pp. 15-32. 2004
- PIEPER, F. Ontologia e religião no pensamento de Paul Tillich em diálogo com Martin Heidegger. **Correlatio** 21 (2012), pp. 27-58. 2012.
- QUEIRUGA, A. **El problema de Dios en la modernidad.** Estella: Verbo Divino, 2000.
- ____, A. **Fim do cristianismo pré-moderno: desafios para um novo horizonte.** São Paulo: Paulus, 2003.
- ____. **A revelação de Deus na realização humana.** São Paulo: Paulus, 1995.
- RACINE, L. **L’evangile selon Paul Tillich.** Paris: Les Editions du Cerf, 1970.
- REALE, G.; ANTISERI, D. **História da filosofia: Do humanismo a Kant**, v. 2. São Paulo: Paulus, 1990.
- RHANER, K. **A antropologia: problema teológico.** São Paulo: Herder, 1968.
- ____. **Curso Fundamental da Fé: introdução ao conceito de cristianismo.** São Paulo: Paulus, 2008.
- ____. **Teologia e antropologia.** São Paulo: Paulinas, 1969.
- RIBEIRO, C. Teologia no plural: fragmentos biográficos de Paul Tillich. **Correlatio** 3 (2003), pp. 3-26. 2003.
- RIBEIRO F.; PINTO H. Rupturas epistemológicas e o discurso sobre Deus. **Horizonte**, Belo Horizonte, jul./set. 2010. Seção Artigos - Dossiê. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2010v8n18p27>. Acesso em: 15 fev. 2016.
- SALLES, W. **Antropologia, lugar de toda teologia,** In: HIGUET, E. (org.). **Teologia e modernidade.** São Paulo: Fonte Editorial, 2005. pp. 137-165.

SBARDELOTTO, M.; FACHIN, P. Rahner e a inovação do pensamento teológico. **IHU on-line** 297. São Leopoldo, jun. 2009. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=2624&secao=297. Acesso em: 19 out. 2016.

SCABINI, E. **Il pensiero di Paul Tillich**. Vita e Pensiero: Milano, 1967.

SCIACCA, M. **História da filosofia II**: do humanismo a Kant. São Paulo: Mestre Jou, 1968.

SILVA, F. **Descartes**: a metafísica da modernidade. São Paulo: Moderna, 1993.

SILVA, N.G. **Antropologia transcendental e correlação**: Karl Rahner e Paul Tillich em diálogo. 2007. 291p. Monografia (Tese) – Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2007.

TAKATSU, S. Paul Tillich, o teólogo da correlação. **Estudos Teológicos** 2 (1963), pp. 58-67. 1963.

TAYLOR, C. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 1997.

VALE, A.G. **A antropologia metafísica como filosofia da religião das obras Espírito no mundo e Ouvinte da Palavra de Karl Rahner**. 2014. 69p. Monografia (Dissertação) – Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Gregoriana, 2014.

VAN DE POL, W. **O fim do cristianismo convencional**. São Paulo: Herder, 1969.

VAZ, H. C. **Antropologia filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991.