

WERNER SCHRÖR LEBER

ONTOLOGIA E REVELAÇÃO: A FILOSOFIA NO SISTEMA TEOLÓGICO DE PAUL TILICH

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina em cumprimento às exigências parciais para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Alberto Hebeche

FLORIANÓPOLIS
2007

WERNER SCHRÖR LEBER

Ontologia e revelação: a filosofia no sistema teológico de Paul Tillich

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, julgada e aprovada para a obtenção do título de Mestre em filosofia.

Banca Examinadora

Prof. Dr. Luiz Alberto Hebeche, UFSC (Orientador)

Prof. Dr. Selvino Assmann. UFSC

Prof. Dr. João Klug (UFSC)

Prof. Dr. Leo Afonso Stautd – UFSC (Suplente)

FLORIANÓPOLIS, ____/____/____

À Cida, que sempre me incentivou muito e foi minha torcedora

Ao meu filho André, que aprendeu seus sonhos sozinho

A minha mãe, que nunca deixou de me amar

AGRADECIMENTOS

Ninguém realiza nada sozinho. É preciso reconhecer que em todas as etapas de uma jornada, várias pessoas contribuíram para que ela se concretizasse. Nesse sentido, agradeço:

Ao professor Luiz Alberto Hebeche por ter me acolhido, pela dedicação na orientação desta dissertação e pela amizade cultivada.

Ao Centro de Pós-Graduação da UFSC por ter me dado a oportunidade de realizar o curso

Aos amigos e amigas, colegas de jornada, pela amizade e sonhos comuns.

À Ângela Gasparini pela amizade e pela presteza nas informações.

Aos professores Celso Braidá, Marcos Muller, Selvino Assmann, Léo Staudt e Marco Antônio Franciotti pela dedicação ao Curso e pelos ensinamentos.

À Maria Aparecida que, além do incentivo, contribuiu para que as muitas viagens entre Joinville e Florianópolis se tornassem viáveis. Sem essa ajuda não teria sido possível realizar o Curso.

*Em todos os casos permanece de pé que
aquele que nega a Deus com paixão
incondicional, afirma a Deus, porque ele
manifesta algo incondicional.*

Paul Tillich

RESUMO

Esta dissertação aborda a ontologia e a concepção de revelação do pensamento de Paul Johannes Oskar Tillich. O ponto de partida é o seu trabalho sistemático onde são focais as questões, *Razão, Revelação, Ser e Deus*. Segundo o autor, há duas questões fundamentais que envolvem o ser humano e a fé: o estado de existência e a revelação incondicional de Deus. Trata-se de articular as perguntas que surgem da situação de existência e da resposta divina que está dada de modo incondicional na revelação. O autor, para articular existência e revelação, estabelece o que ele denomina *método de correlação*, com o qual pretende tratar o problema *existência e essência* de um modo diferente das concepções filosóficas naturalistas e sobrenaturalistas de nossa tradição teísta. A ontologia ocupa um papel preponderante em seu sistema teológico ao atribuir a Deus a noção *Ser-em-Si* como questão *implícita do Ser*, e a noção *Novo Ser* ou *Logos Encarnado*, ao Cristo. Ser existente é estar limitado pelo *Não-Ser*, embora sabendo-se partícipe do *Ser*. Participar do *Ser* de forma essencial, segundo o autor investigado, importa perceber que *santidade, fé, divino, demoníaco, queda, salvação* são expressões que demandam uma ontologia e não somente questões morais como elas foram interpretadas pela perspectiva secular. A ontologia de seu sistema pretende traduzir a profundidade e o sentido da revelação ao crente moderno em uma época em que a fé foi “domesticada” e já não representa existencialmente uma questão última e incondicional para o ser humano.

Palavras Chave: Revelação; Razão; Ontologia; Fé.

ABSTRACT

This dissertation approaches the ontology and the conception of the disclosure concept of the thought of Paul Johannes Oskar Tillich. The start point is his systematic work where are focused the Questions, Reason, Revelation, Being, and God. According to the author, there are two fundamental questions that comprehend the human being and the faith: the state of existence and the unconditional disclosure of God. It is dealt of articulating the questions that appear of the existence situation and the divine response that is given in an unconditional way in the disclosure. The author, to articulate existence and disclosure, establishes what he denominates method of correlation, with what he intends to treat the problem of existence and essence in a different way of the naturalists and sobrenaturalists philosophic conceptions of our theist tradition. The ontology occupies a preponderant role in its theological system in assigning to God the notion Be in Itself like an implicit question of being, and the notion New Be or Incarnate Logos, to the Christ. Being existent is to be limited by the not-being, although knowing itself participant of Being. Participate of the being in an essential way, according to the investigated author it is important to perceive that holiness, faith, divine, demoniac, fall, salvation are expressions that demand an ontology and not only moral questions like the ones comprehended by the secular perspective. The ontology of its system intend to translate the depth and the sense of disclosure of the modern believer in an epoch in what the faith was “domesticated” and yet does not represents existentially a last matter and unconditional to the human being.

Key words: Disclosure; Reason; Ontology; Faith.

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS	10
1 PRINCÍPIO CORRELATIVO E RAZÃO.....	17
1.1 OBJETIVO E PROBLEMA DISSERTATIVO.....	17
1.2 A TAREFA CRÍTICA DA METODOLOGIA CORRELATIVA	19
1.2.1 O Objetivo e o Sentido da Correlação	24
1.3 A INFLUÊNCIA DO NEOKANTISMO NO PENSAMENTO TEOLÓGICO E A CRÍTICA DE TILLICH	27
1.4 OS DOIS SENTIDOS DE RAZÃO EM TILLICH.....	29
1.4.1 Função Polar de Razão: da Finitude ao Êxtase.....	30
1.4.2 O Paradoxo Polar de Razão na Correlação.....	35
1.4.3 Finitude e Não-Ser.....	36
2 ESSÊNCIA, EXISTÊNCIA E SANTIDADE.....	40
2.1 A HERMENÊUTICA DE FRIEDRICH SCHLEIERMACHER	40
2.2 EXISTENCIALISMO DE KIERKEGAARD COMO RUPTURA COM A SÍNTESE IDEALISTA.....	42
2.3 O ESSENCIALISMO PLATÔNICO-AGOSTINIANO DO PENSAMENTO DE TILLICH	45
2.3.1 A Coragem Estóica e o Logos.....	45
2.3.2 O Conceito de Participação Agostiniana na Ontologia de Tillich	47
2.4 SANTIDADE E FÉ COMO CORAGEM E DESTINO.....	49
2.4.1 O Sentido Ontológico de Santidade e Coragem.....	51
2.4.2 O Essencialismo frente ao Destino e ao Ateísmo.....	55
2.5 PRINCÍPIO PROTESTANTE: HISTÓRIA E KAIRÓS	59
3 A ONTOLOGIA TILLICHIANA.....	65
3.1 ARQUITETÔNICA ONTOLÓGICA DE TILLICH.....	65
3.1.1 O Ser e o Ser-em-Si	66
3.2 ONTOLOGIA E DEUS EM TILLICH.....	70
3.2.1 O argumento Ontológico e Cosmológico da Tradição.....	76
3.3 CRISTO: KAIRÓS E NOVO SER	80

4 KANT E O NEOKANTISMO NA VISÃO DE TILlich	87
4.1 LOCALIZANDO O PROBLEMA.....	87
4.2 O NEOKANTISMO TEOLÓGICO.....	89
4.2.1 Crítica ao Biblicismo.....	91
4.3 PROTESTANTISMO E FILOSOFIA.....	93
4.3.1 Kantismo e pietismo.....	98
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	103
REFERÊNCIAS	113

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Apresentar uma dissertação sobre as questões filosóficas de um sistema teológico, como é o caso da ontologia de Tillich, a nosso ver, necessita de uma justificativa.¹ O que torna o pensamento do autor interessante é que tenha feito da filosofia o eixo temático de seu pensamento teológico e a defendido como elementar para o seu trabalho sistemático sobre a fé cristã.² Mas, afinal, qual é o problema? A singularidade do pensamento de Tillich permite dizer que ele pôs-se na contramão do protestantismo como um todo, e de modo bem particular, das tendências protestantes de sua época, o século XX. Sobretudo, se considerarmos que a força e a importância que a filosofia ocupou e ocupa na teologia católico-romana é notadamente distinta da protestante.³ Torna-se inevitável perguntar se a afirmação acima não é uma contradição, pois é fácil constatar que a filosofia européia desde o

¹ É notório que parte significativa da produção filosófica atual considera essa questão de menor importância em face de outras. Desde o século XVI o mundo Ocidental caracteriza-se por um contínuo afastamento de Deus e a Reforma protestante, havida no início dele, marca uma nova época entre a razão filosófica e o problema divino-teológico. Como lembra MARÍAS, **História da filosofia**, p. 308-309: “Veremos como o idealismo alemão, em Kant, acaba perdendo totalmente Deus na razão especulativa, ao declarar impossível a prova ontológica. Portanto, desde Ockham até o idealismo alemão avança-se nesse afastamento de Deus, que se perde para a razão teórica. Em Leibniz se está apenas na metade do caminho. O que então é ascendente, o que tem mais pujança, o que se está fazendo, é afastar Deus [...]”.

² Há contradições nesse caminho que não podem ser simplesmente eliminadas, mas reconhecidas e assumidas. É isso que o nosso autor faz, pois sabe que não é possível se imunizar dos ataques da razão especulativa. Ver, TILLICH, **A era protestante**, Capítulo VI, *Filosofia e Teologia*, p. 111-120.

³ A expressão “filosofia cristã” é a tônica da questão. Ela provém do encontro da filosofia grega com a fé cristã ao atribuir à razão a capacidade de demonstrar as afirmações da fé, ou seja, atribuir à razão um padrão mensurador cujas raízes estão no pensamento grego de Platão e Aristóteles, mas adquirem mais força com o escolasticismo medieval à medida que o pensamento aristotélico foi adotado como princípio àquela teologia. Por exemplo, sobre o aristotelismo medieval permanece atual a obra de BOEHNER & GILSON, **História da filosofia cristã**, onde, já na introdução (p. 10), se lê: “Uma filosofia cristã consta exclusivamente de proposições susceptíveis (*sic.*) de demonstração natural”. Mas muito antes de Aristóteles surgir no horizonte para os pensadores cristãos do Medievo, Platão foi o pressuposto de pensadores cristãos anteriores, dentre eles, destacaram-se Plotino, Clemente, Orígenes e Agostinho. O termo “filosofia cristã” refere-se a esse encontro do *logos* grego com a perspectiva da fé cristã. Para Tillich, porém, não há “filosofia cristã”. Esse termo é empregado de forma errônea. O encontro da filosofia grega com o cristianismo não gerou uma filosofia cristã. O que aconteceu foi que a teologia cristã valeu-se de pressupostos filosóficos gregos durante muito tempo, pois isso foi inevitável pelo simples motivo da fé cristã surgir em meio a um mundo de fala e pensamento grego. Mas Tillich adverte que “o fato de toda filosofia moderna ter nascido em solo cristão e mostrar traços da cultura cristã na qual vive não tem nada a ver com o ideal autocontraditório de uma *filosofia cristã*. O cristianismo não necessita de uma *filosofia cristã* no sentido mais estreito do termo”, **Teologia Sistemática**, p. 44. Essa relação, muito próxima entre filosofia grega e fé cristã foi, por razões muito evidentes, maior no catolicismo. Os protestantes só surgem em uma época onde esse relacionamento já havia dados sinais de declínio. Por isso Tillich está na contramão de sua tradição. A Reforma Protestante, em grande medida, é uma revolta contra essa combinação de teologia natural aristotélica e a concepção de revelação da fé cristã. Também Heidegger rejeitou o termo “filosofia cristã”, conforme indica HEBECHE, **O escândalo de Cristo: ensaio sobre Heidegger e São Paulo**, p. 85. Todavia, para Heidegger a questão é a desconstrução da metafísica grega que mascarou o verdadeiro sentido da fé cristã e confundiu *Ser* com metafísica. Para Tillich a questão é compreender o *logos* grego como uma pergunta que adentra a fé cristã, mas com a diferença de que o Cristo dá outro sentido existencial ao *logos* grego; Cristo é o Novo Ser da ontologia de Tillich porque pôde ser a resposta daquilo que entre os gregos surge como pergunta a respeito do fundamento daquilo que é – o ser.

século XVIII a meados do século XX foi, em grande medida, também “protestante”? A nosso ver, não, porque o problema dessa questão não está na filosofia e sim no sentido de razão que a teologia empregou. Mesmo considerando que importantes nomes da filosofia moderno-contemporânea, entre eles Kant e Hegel, venham do seio do protestantismo, isso não implica que a teologia protestante tivesse visto o sentido de razão da prática filosófica de nossa tradição como primordial na sua tarefa, isto é, com a mesma centralidade que a ela foi atribuída no catolicismo.⁴ Mas isso é uma deficiência ou um equívoco do protestantismo? Tillich julgou que sim e, sob esse aspecto, está mais próximo da perspectiva católica.⁵ Os motivos dessa “deficiência” da teologia protestante podem ser vários, mas certamente o mais decisivo deles encontra-se no manifesto desprezo de Lutero pela filosofia aristotélica como conhecimento natural de Deus.⁶ A Reforma do século XVI é, grosso modo, uma revolta contra determinada perspectiva de razão vinda da filosofia de Aristóteles.⁷ Para o reformador, a filosofia pode ser comparada a uma “prostituta da fé verdadeira” se através dela se pretender algo como “conhecer” Deus.⁸ O entendimento do que seja “razão” é o eixo desta questão.

⁴ Conforme se lê nas páginas introdutórias da dogmática luterana editada por BRAATEN & JENSEN, **Dogmática cristã, v.1**, p. 31: “Desde o período do iluminismo, no século XVIII, a teologia perdeu gradualmente sua confiança na razão natural (*na filosofia*) e apelou cada vez mais à revelação especial”. Grifo nosso. Já no século XVI havia a tendência de separar a filosofia da teologia cristã. O que surge na filosofia de Kant, e do iluminismo de modo geral, é apenas o aprimoramento de tendências que já eram focais no período da Renascença e da Reforma.

⁵ Tillich foi considerado por comentadores e críticos protestantes um teólogo luterano de princípios católicos. A sua aproximação da filosofia platônica, a importância que atribuiu ao pensamento estoico e, principalmente, sua admiração e apego por Orígenes e Agostinho fizeram com que se tornasse um pensador singular dentre os teólogos cristãos protestantes do século XX. A sua ontologia leva a marca desses autores. Sobre o suposto catolicismo do pensamento de Tillich, são pertinentes as palavras de Carl E. Braaten, no texto *Paul Tillich e a Tradição Cristã Clássica*, em TILLICH, **Perspectivas da teologia nos séculos XIX e XX**, p. 11-28. Esse texto traça um breve panorama do pensamento de Tillich e funciona também como *Introdução* àquela obra do teutoamericano. Braaten argumenta, por exemplo, que Tillich nunca se sentiu em casa nos variados tipos de protestantismo e que seus críticos americanos o viam como um “inovador radical [...] e perigoso”, p. 12. A visão que Braaten apresenta de Tillich, genericamente, é positiva. Mas ele também censura Tillich no que diz respeito à dependência e apego do seu pensamento da tradição filosófica ao afirmar, por exemplo, que: “Não se pode dizer que esse resultado tenha sido positivo. Esconde a catolicidade da mente de Tillich [...]”, p. 13..

⁶ A longo desta dissertação se procurará sinalizar como o essencialismo platônico, via Agostinho, constitui o eixo central da ontologia de Tillich, ao mesmo tempo em que seu pensamento se afasta do aristotelismo tomista. Mas a questão agostiniana já era também um dos pressupostos de Lutero. A seguinte afirmação expressa bem a essencialidade platônico-agostiniana da teologia luterana: “O pensamento revela, em relação a este mundo, que ele não contém em si próprio razão suficiente para a sua própria existência ou caráter. A não ser que o mundo seja desprovido de razão – uma possibilidade até recentemente impensável, e que talvez de fato não possa ser afirmada de modo coerente -, deve haver uma razão do mundo que não faça parte dele”., Op. cit., p. 193.

⁷ O desacordo de Lutero com os seguidores do pensamento de Aristóteles foi muito forte no início da Reforma. Por exemplo, a tese 43, do debate ocorrido em 4 de Setembro de 1517 (Debate sobre a Teologia Escolástica), formado por 97 teses contra o pensamento aristotélico de Gabriel Biel (1410-1495), na qual se lê: “É um erro dizer que, sem Aristóteles, ninguém se torna teólogo”, LUTERO, **Obras selecionadas v.1**: Os primórdios; escritos de 1517-1519, p. 17.

⁸ Segundo MARÍAS, **História** op. cit., p. 299, “[...] Lutero é o homem menos racionalista do mundo, inimigo da razão e da filosofia”. Lutero é taxativo: Deus só pode ser conhecido onde se revelou: na cruz. Mais do que isso ninguém pode saber. A teologia paulina é ponto de partida de Lutero. Tanto Paulo como Lutero são

Ainda assim, porém, Tillich não está sempre de acordo com a concepção de Lutero e, por isso, também não está sempre contra Aristóteles. Qual é, pois, o desencontro do pensamento de Tillich com a sua tradição, o protestantismo? Em que termos Tillich se mantém fiel a ela e em que termos se afasta? A resposta a esse questionamento é parte implícita desta investigação, pois tratar da ontologia de seu sistema implica também adentrar à singularidade de sua teologia.

A dificuldade apontada por comentadores e críticos é como “classificar” o pensamento de Tillich.⁹ A incondicionalidade da fé que Tillich reivindica, exige que Deus não possa ser propriedade do intelectualismo filosófico, e menos ainda propriedade das instituições eclesiais. *O Princípio Protestante*,¹⁰ termo como qual se refere à incondicionalidade da revelação, indica que ele soube valer-se da tradição em que se encontrava, mas fez isso de um modo peculiar. Segundo sua perspectiva, o que está em questão é como “ouvir” Deus em uma época em que ele foi posto em segundo plano.¹¹ Todas as escolas filosóficas, desde as antigas às atuais, têm força e importância, porém é preciso que o teólogo saiba fazer as escolhas. Ainda que os estóicos, como também Orígenes e Agostinho lhe fossem muito próximos, a interpretação que Tillich faz deles é também particularmente própria. A questão divina, como ele repete reiteradas vezes, é a questão “implícita do ser”, dada na ontologia *Ser Humano/Mundo/Deus*, e transcende tanto as questões doutrinárias como as questões filosóficas.

O seu problema é a incondicionalidade da revelação. Revelação não é algo manipulável pela operacionalidade da mente. A modernidade afastou Deus do cenário

radicais. Deus é loucura e escândalo para a filosofia, mas a loucura de Deus é muito mais do que toda sabedoria deste mundo (1Co 1. 25). Como assinalam os comentadores, “O interesse de Lutero era basear a teologia cristã exclusivamente na palavra de Deus. Essa palavra é o tema da escritura como um todo, está manifesta na encarnação de Jesus Cristo e presente hoje na viva voz do evangelho (*viva vox evangelii*)”, BRAATEN, Op. cit., p. 32-33. Mas aqui está a principal argumentação de Tillich, nesse caso, contra a tradição protestante, ao sustentar que a suposta “Viva voz do Evangelho” demanda primeiramente uma ontologia e, como tal, é um problema filosófico. Ainda se verá como essa posição de Tillich se contrapõe à visão de Karl Barth, o maior expoente protestante contemporâneo de uma teologia baseada somente na revelação (Kerygma).

⁹ Contribui para isso o fato de Tillich também não ter uma idéia unívoca sobre o significado e alcance da teologia. Como aponta o comentador, em Tillich é possível falar de “várias teologias”. Em seu trabalho sistemático Tillich aborda a teologia cristã ou apologética, isso está claro, mas Tillich também se ocupou com o significado cultural da teologia e o significado da teologia cristã no diálogo com outras religiões. Sobre essa questão são pertinentes as considerações de MUELLER & BEIMS *Org.*, **Fronteiras e interfaces: o pensamento de Tillich em perspectiva interdisciplinar**, p. 67-71.

¹⁰ “O princípio protestante, fonte e juiz do protestantismo, não deve se confundir com o *absoluto* do idealismo germânico, nem com o *ser* da filosofia antiga ou mais recente. [...] É o julgamento profético contra o orgulho religioso, a arrogância eclesial, e a auto-suficiência secularizada com suas conseqüências destruidoras”, TILLICH, **A era protestante**, p. 183.

¹¹ Desde o século XIX o teísmo filosófico está em crise. Esse assunto é complexo e todo pensamento de Tillich situa-se em torno dessa crise. Um texto interessante sobre essa problemática pode ser encontrado em ESTRADA, **Deus nas tradições filosóficas**, v. 2: da morte de Deus à crise do sujeito, especialmente o Capítulo 8 *A Crise de Fundamentação do Teísmo Filosófico*, p. 212-274.

existencial e, ao assim proceder, afastou a possibilidade do homem perceber a profundidade da problemática existencial situado entre *Ser* e *Não-Ser*, ou seja, entre *Salvação* e *Queda*. Esse afastamento, no entendimento de Tillich, é o que melhor traduz o que se entende por secularização.¹² Afastar-se, aqui, quer indicar, afastar-se da Santidade, da Cura, da Salvação. Segundo o autor, Deus, enquanto a questão implícita do ser, é também “Santo”. “Santidade”, em Tillich, tem estatuto ontológico e remete ao confronto existencial *Ser* e *Não-Ser*, ou, como já dito, *Salvação* e *Queda*. Santidade, para Tillich é a eternidade, o fundamento último de tudo que há. Portanto, a questão é encontrar uma maneira adequada de falar de revelação para o ser humano atual que, por estar acostumado a um padrão científico mensurador, já não possui uma causa última pela qual lutar porque lhe afigura que todos os problemas existenciais podem ser resolvidos ao nível do raciocínio técnico e operacional das ciências. Ou então porque o processo de secularização criou uma concepção de mundo na qual não cabe uma causa última, uma causa que radicaliza a situação de finitude e infinitude, porque isso se afigura como apologia de princípios dogmáticos já superado pelo pensamento moderno.¹³

Tillich insistiu que a incondicionalidade da fé não pode ser vencida pela existência. O incondicional resiste às tentativas científicas e epistemológicas de desqualificação ontológica e às tentativas de emolduramento em conceituações técnicas.¹⁴ No pensamento de Tillich ele surge como uma ontologia capaz de enfrentar a falta de sentido existencial e indicar o sentido da fé. Existir é sentir-se habitante do Ser, mas limitado paradoxalmente pelo Não-Ser. O que equivale, em seu pensamento, a separação abissal entre ser existencial e ser essencial. Também a razão em sentido existencial é finita e como tal encontra-se como todas

¹² O termo *secularização* pode ser empregado de muitos modos. Mas que outro nome caracteriza melhor o que denominamos *secularização* senão esse contínuo afastamento do homem moderno de sua finitude, de sua morte, de sua pequenez e alienação existencial, dando-lhe a impressão e até a convicção de que, por meio do padrão técnico de razão adotado, essas coisas já estão superadas? É, pois, sob este ponto de vista que também Tillich interpreta o que se deve entender por esse termo. Uma análise muito significativa desse metódico afastamento de Deus é apresentado por VAZ, **Escritos de filosofia I: problemas de fronteira**, o capítulo XVIII *Fé e Linguagem*, p. 159- 189. Ou como quer WESTHELLE, **Numen**, v. 3, n.1, p. 13: “O iluminismo provocou a crise da consciência religiosa no Ocidente, forçando uma transformação radical no método teológico”.

¹³ Como lembra o comentador: “O mundo já não é uma obra de (Deus) acabada e completa, mas o campo da atividade humana guiada pela razão científica e pela explicação técnica”, ESTRADA, **Deus nas tradições filosóficas**, v.1, p. 105. Se o homem moderno crê em algo final e absoluto, esse final e absoluto é crer dogmaticamente que ele deve ser anti-dogmático. Ser anti-dogmático, nesse caso, significa assumir que a medida de todas as coisas deve ser tão somente a racionalidade do ser humano, ou seja, trata-se de uma dogmatização do relativismo, da finitude. A seguinte passagem dá crédito às intenções de Tillich: “O inimigo não vem da razão como tal; mas é nascido de nossa reivindicação que a razão é a medida de toda a verdade. A fonte de antagonismo contra a fé é o orgulho da razão”, BRUNNER, **Teologia da crise**, p. 54.

¹⁴ Pode-se falar em monismo da razão. Não só a teologia tem seus dogmas, o racionalismo inteiro é dogmático. Essa percepção é apresentada também por BRUNNER, **A teologia da crise**, Capítulo I *A Crise da Teologia e a Teologia da Crise*, p. 27-40. Brunner, em muitos aspectos, está associado à visão de Tillich. Veja-se essa significativa passagem: “Aqui também a teologia tem meramente seguido a tendência intelectual geral do dia. O homem moderno não crê mais num absoluto, em qualquer forma que ele possa ser oferecido, quer aquela da tradição cristã, do idealismo, ou do misticismo. Se ele crê em alguma coisa é em absoluta incerteza”, p. 31.

as coisas finitas e mortais, isto é, entre Queda e Salvação. O incondicional do pensamento de Tillich não deveria ser confundido com o absoluto de Hegel, por exemplo, mas visto como fenômeno (êxtase) em que a razão se depara com a sua estrutura mais profunda, e através da qual ela vê seu abismo e seu fundamento. O incondicional não deve ser visto como a inferiorização da razão, mas como o derradeiro despertar (abertura) de seu sentido.

O pensamento de Tillich está ocupado em ampliar o conceito de razão. Aqui se insere também a crítica de Tillich ao neokantismo teológico alemão, como se verá ao longo desta dissertação. A filosofia de Kant foi imensamente influente e significativa, mas dela foram tiradas conclusões equivocadas sobre o sentido da fé e da revelação, segundo o autor. É preciso novamente falar de Deus a partir de uma perspectiva que não se deixa emoldurar por nenhuma filosofia objetivadora do tipo kantiana e menos ainda pela teologia da história dos neokantianos alemães.¹⁵ As palavras do comentador, ao tratar do relacionamento entre filosofia e religião na atualidade, são também válidas para as intenções de Tillich. Segundo ele, importa ver que “[...] a questão de Deus não é apenas confronto com a ciência moderna, mas também com a filosofia”.¹⁶

Tillich queria tratar “do fundamento eterno” da tradição cristã a partir de um outro padrão do que aquele já instituído pela legitimidade autoral da Escritura Sagrada ou da Tradição Eclesiástica.¹⁷ Escolheu linguagem da filosofia existencialista para tal empreendimento, pois essa corrente de pensamento melhor soube situar a problemática que envolve a existência do ser humano atual, conforme suas assertivas. Tillich se insere no rol dos filósofos da religião, como apontam os comentadores, porém as particularidades com que analisou o problema teológico permitem também que ele seja caracterizado como filósofo da teologia.¹⁸

¹⁵ Na atualidade a filosofia tem procurado novamente falar de Deus a partir de uma destruição da metafísica tradicional, que Heidegger chamou de ontoteologia. Um texto interessante é o de VATTIMO, **Depois da cristandade**, p. 07-15.

¹⁶ ZILLES, **Filosofia da religião**, p. 61. Por essa razão mesma é necessário primeiro também desmistificar a noção de que a razão filosófica é sempre esclarecedora. A filosofia pode também ser encobridora do verdadeiro sentido do crer. Uma visão crítica dessa problemática é apresentada na obra de HEBECHE, **O escândalo de Cristo: ensaio sobre Heidegger e São Paulo**, 2005. Por exemplo, p. 44, onde se lê: “O Deus dos filósofos é uma blasfêmia precisamente porque a experiência fática da fé é distinta do âmbito cognoscível/incognoscível”.

¹⁷ A teologia não pode apenas depender de afirmações bíblicas, como pensava o protestantismo conservador, como também não pode depender apenas da tradição eclesial, como ocorre na tradição romana. É evidente que também não precisam ser rejeitados, mas ambos são tributários de algo “maior”, de Deus que ainda fala, de Deus que não acostumou com as modas acadêmicas e eclesial. É preciso apurar os “ouvidos” para a delicadeza de sua fala. É preciso se por à caminho da revelação; só uma ontologia pode ultrapassar a teologia da história e as tradições eclesial, assim avaliou Tillich, e pôr o ser humano moderno à escuta da voz revelatória incondicional.

¹⁸ Essa expressão, certamente, não é comum. Sua aula inaugural nos Estados Unidos em 1933 recebeu, segundo ele mesmo, “[...] o curioso nome de Teologia Filosófica”. E continua: “Nenhum outro nome se aplicaria tão bem a mim como este, pois a linha fronteira entre filosofia e teologia é o centro de meu trabalho e de meu

Viveu em dois mundos distintos, Alemanha e Estados Unidos, e passou pela experiência de duas Guerras Mundiais. Na Primeira, serviu como capelão cuja consequência direta foi o rompimento com a visão romântica que trazia da filosofia idealista, fato esse que o aproximou do existencialismo. A Guerra lhe “revelou” a maldade e a crueldade do coração humano; foi esse choque existencial que marcaria de então para diante todo o seu pensamento. Na Segunda, já se encontrava nos Estados Unidos, onde aportou em 1933 como foragido alemão por causa, justamente, das perseguições nazistas.¹⁹ Essas experiências traumáticas deixaram rastros em seus escritos que nem sempre são facilmente identificáveis. Tillich não os menciona sempre, porém deixa sempre aberta a possibilidade de que seus leitores os percebam. É, porém, indubitável que essas experiências traumáticas deixaram marcas em seus escritos e os tornaram, por isso mesmo, relevantes. Todavia, sua ontologia é, apesar disso, criativa e otimista.

Para tratar desses temas, propomos uma Dissertação estruturada em quatro capítulos, atendo-se cada um deles aos seguintes assuntos:

O Primeiro Capítulo funciona como panorama (Rundschau) geral da dissertação. Primeiramente são introduzidos os assuntos que aparecerão na outras partes do texto, como “Implicitude do ser”, “Novo Ser”, “Não-Ser”, “Queda”, “Salvação”, “Razão Existencial” e “Razão Essencial”, “Correlação”, “Santidade”, “Revelação” e a problemática trazida pelo neokantismo teológico. Em uma segunda etapa surge uma apreciação dos dois sentidos de razão, razão existencial e razão essencial, que Tillich adota e que considera apropriado para a tarefa a que se propõe.

O Segundo Capítulo, primeiramente procura apresentar as remissões tillichianas a Schleiermacher e Kierkegaard que visam elucidar “desde onde” Tillich propõe o que

pensamento”, TILLICH, **A era protestante**, p. 111. Ainda na sua mocidade Tillich já se preocupava em compreender a teologia a partir de outros referenciais do que aqueles que ele herdou da tradição neokantiana na qual fez seus estudos. Um bom exemplo disso é o texto de 1919, *Über die Idee einer Theologie der kultur* (Sobre a idéia de uma teologia da cultura), TILLICH, **Hauptwerke**: Kulturphilosophische Schriften, Band 2, p. 69-85.

¹⁹ Em 1929 Tillich assume a vaga de professor em Frankfurt em substituição a Max Scheler, falecido em 1928. Permaneceu ali até 1933. Teve, portanto contato direto com os articuladores do Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt, criado em 1924. Vem desse período a sua amizade com Theodor Adorno e Max Horkheimer. A sua história pessoal tem também uma relação direta com os motivos que levaram ao posterior fechamento do Instituto. Em 1933 Hitler fecha o Instituto de Frankfurt, cuja maioria de articuladores era de origem judaica. Tillich é destituído da função de professor vindo a instalar-se nos EUA ainda no final deste mesmo ano. Segundo os acusadores nazistas, o motivo seria o artigo “A Decisão Socialista” (*Die Sozialistische Entscheidung*), considerada subversiva e perigosa pelos nazistas. Paul Tillich foi o primeiro professor alemão não-judeu demitido do ofício por Hitler.

considera adequado para compreender a razão (logos) e sua relação com a fé e a revelação. Em um segundo momento, aborda a influência do essencialismo platônico do seu pensamento e sua caminhada ao existencialismo, ou seja, indica os princípios filosóficos que orientam sua ontologia.

O Terceiro Capítulo ocupa-se com a sua ontologia porque a fé, em sentido existencial, torna Deus a questão implícita do Ser. É um aprofundamento do que já estava esboçado no Segundo Capítulo. Nele são abordadas as relações entre *Ser humano, Mundo e Deus* que, para Tillich, tornam *Deus* a questão ontológica implícita da pergunta existencial. Essa é a grande questão de seu pensamento. Tillich estabelece um caminho denominado “método de correlação” como o qual pretende combinar os pressupostos da filosofia existencial e a revelação incondicional de Deus.

O Quarto Capítulo trata da influência do pensamento de Kant na questão da religião e da fé, sob o entendimento de Tillich. A filosofia de Kant funcionou de modo duplo às compreensões teológicas e religiosas modernas. De um lado, produziu uma teologia tão afastada do mundo – a teologia liberal – que ofuscou relevância de uma ontologia. De outro lado, o neokantismo teológico reforçou a noção humanista para quem Deus não passa de questões ético-morais.

1 PRINCÍPIO CORRELATIVO E RAZÃO

1.1 OBJETIVO E PROBLEMA DISSERTATIVO

De modo restrito, este trabalho dissertativo pretende ser uma análise dos fundamentos filosóficos e os respectivos desdobramentos ontológicos presente no sistema teológico de Paul Tillich, conforme eles foram estabelecidos pelo autor na Teologia Sistemática, TS.²⁰ Este texto é, reconhecidamente, a sua mais comentada e importante obra.²¹ Ela representa o coroamento de seu pensamento, uma grande síntese de suas tratativas. Por se tratar de um sistema teológico ele é também sucedido por uma apologia, pois nenhuma teologia poderia existir e se justificar se não tivesse também o propósito de defender a fé e a doutrina da qual ela se origina e a qual também corresponde.²² Como se sabe, toda teologia tem vínculos com princípios doutrinários. Não pode haver teologia fora de um círculo de fé ou de um princípio confessional.²³

Esta dissertação, portanto, aborda a compreensão de filosofia, a razão enquanto logos como a conhecemos da tradição filosófica desde os gregos, e a revelação que, na perspectiva teológica cristã de Paul Johannes Tillich, é sempre “o incondicional” (*Das Unbedingte*). Segundo o autor, o relacionamento entre razão e revelação se expressa por uma *Correlação*,

²⁰ **TEOLOGIA SISTEMÁTICA**, resultado de algumas décadas de pesquisa e estudos, foi editada originalmente em três volumes, surgidos em diferentes épocas. O primeiro volume surgiu em 1951, o segundo em 1957 e o terceiro em 1963, todos publicados originalmente pela Universidade de Chicago. Hoje eles são editados em um único volume. A primeira tradução deste monumental texto para o português praticado no Brasil foi realizada por Getúlio Bertelli e foi publicada em 1984. Em 2005 saiu 5ª edição para a língua portuguesa, agora, porém, com uma nova tradução do original inglês. O esboço geral da ontologia de Tillich se encontra nos temas do primeiro volume, quais sejam, *A Razão e a Revelação* e *O Ser e Deus*, e formam a estrutura fundamental dos desdobramentos posteriores do seu trabalho sistemático. Utilizar-se-á doravante também a expressão TS para referir-se a esse escrito.

²¹ Há publicações que trazem ampla visão de sua biografia e bibliografia e, por essa razão, entendemos que não se faz necessário repeti-las nesta dissertação. Em língua portuguesa saiu recentemente uma coletânea de ensaios sobre a produção acadêmica organizada por MUELLER, Enio R. e BEIMS, Robert W. **Fronteiras e interfaces**: o pensamento de Tillich em perspectiva interdisciplinar, 2005. Para uma visão panorâmica sobre sua vida e obras ver *Paul Tillich: vida e obra*, p. 11-39, que forma a parte introdutória desta coletânea. Igualmente importante são as considerações de GOTO, **O fenômeno religioso**: a fenomenologia em Paul Tillich, 2004, p. 93-104, onde o autor traz em detalhes aspectos de sua vida e as influências intelectuais que nortearam suas obras.

²² A teologia de Tillich, como é evidente, está na perspectiva da fé cristã. Conforme o autor, trata-se do “Círculo Teológico”. Um teólogo tem compromisso estreito com a mensagem, com uma “situação de fé” que não depende do grau de certeza intelectual, mas do seu comprometimento existencial com a causa, cf. TILlich, TS, p. 26-28. A teologia cristã tem como norma a verdade revelada de acordo a Escritura. Essa verdade é o caminho indicado pelo Cristo, segundo MUELLER, **Teologia cristã em poucas palavras**, p. 24-29. Vale também a seguinte afirmação: “A Escritura é, por excelência, o lugar do advento divino: a Palavra de Deus vem habitar na palavra humana”, FORTE, **Teologia em diálogo**: para quem quer e para quem não quer saber nada disso, p. 51.

²³ Mas nem toda teologia precisa ser cristã, porém toda teologia necessita de um princípio doutrinário ao qual corresponde. Sobre isso são muito importantes as considerações trazidas pelo texto de GEFFRÉ, *O lugar das religiões no plano da salvação*, p. 111-137.

daí a sistemática por ele empregada denominar-se *Método de Correlação*. Na perspectiva tillichiana, a teologia precisa partir da relação existencial binomial *Ser Humano* e *Deus*, que, por sua vez, demanda uma ontologia.²⁴ *Ser Humano* e *Deus* pressupõe “Um Mundo”. “Mundo”, nesse caso, representa a situação existencial, o lugar vivencial onde a relação ocorre, sendo errôneo interpretá-lo como espaço físico. A ontologia de Tillich, como todas as ontologias, caracteriza-se pela presença do *Ser* a partir de alguém que está imediatamente consciente de sua presença – o ser humano. Desse modo, pois, sob o crivo dos seus pressupostos teológicos, Deus passa a ser a questão implícita do Ser, posto que a questão *Ser* remete de modo inescapável à incondicionalidade, segundo seu entendimento. O seguinte comentário ajuda a compreender como Deus pode ser a “implicitude” do ser, no entendimento de Tillich:

O termo “incondicional” não soa muito bem aos ouvidos comuns, embora tenha sido empregado quase desde o começo da discussão filosófica ocidental. [...] O termo representou papel especialmente importante nos escritos dos filósofos idealistas desde a época de Kant e Schleiermacher. Para Tillich, é um símbolo filosófico de preocupação suprema. Trata-se do *prius* de tudo o que tem ser ou sentido. Esta base ou fundamento do ser é, de certo modo, “secreta”, e nela o pensamento não pode penetrar. Como o pensamento é algo que existe, ele mesmo se baseia nesse fundamento. Às vezes, Tillich emprega o termo de Schelling *Das Unvordenkliche* (o impensável) para falar desse elemento anterior ao pensamento e a ele inacessível. O termo alemão, usado por Tillich, *Das Unbedingte* (o incondicionado; o indispensável) conota o majestoso e o terrível, o supremo e o íntimo, o soberano, o exigente, aquilo que não pode ser manipulado e que faz exigências que não podem ser ignoradas impunemente. [...] Mas não se pode argumentar propriamente a favor da “existência” do incondicional; nem tampouco contra ela. Qualquer argumento já pressuporia a sua realidade, pois o próprio argumento já pressupõe determinada exigência e realidade incondicionais.²⁵

Ao longo da tradição, filosofia e teologia tiveram um relacionamento intenso.²⁶ Mas esse relacionamento é posto em novos patamares por Tillich à medida que ele considera os princípios naturalistas e sobrenaturalistas da tradição filosófica equivocadas para a abordagem

²⁴ Procedemos da seguinte forma. O Capítulo Primeiro descreve os contornos de sua ontologia e o Capítulo Segundo apresenta os elementos de sua ontologia.

²⁵ TILLICH, **A era protestante**, p. 309. O trecho citado é do comentário *O Conceito de Era Protestante segundo Paul Tillich*, de James Luther Adams, incluído como adendo à respectiva obra de Tillich. As traduções portuguesas entre parênteses dos termos alemães são grifos nossos.

²⁶ Esse relacionamento foi e continua como problema filosófico central para a ontologia e o grande número de textos e estudos publicados a seu respeito atesta a pertinência da questão. Há uma longa tradição teológico-metafísica na nossa filosofia que confundiu Deus com a própria metafísica. Nesse caso, a teologia praticada tomava para si Deus como um ente metafísico, ou seja, confundia-o com a própria metafísica à medida que Deus não passava de um *ente* objetivado pela linguagem positiva da própria metafísica. É certo que foi Heidegger quem melhor denunciou essa confusão em nossa filosofia atual, chamando-a de Ontoteologia. Ver, por exemplo, HEIDEGGER, **Que é isto – a filosofia? Identidade e Diferença**, especialmente o Capítulo 3, *A constituição onto-teo-lógica da metafísica*, p. 52-77. Na linha de Heidegger podem ainda ser apontados os seguintes textos: ESTRADA, **Deus nas tradições filosóficas**, v 1, Capítulo 5, *A Crítica de Heidegger ao Teísmo Filosófico*, p. 126-151; VATTIMO, **Depois da cristandade**, especialmente o Capítulo 8, *A Mensagem Cristã e a Dissolução da Metafísica*, p. 129-140 e HEBECHE, **O escândalo de Cristo: ensaios sobre Heidegger e São Paulo**, especialmente a *Introdução*, p. 11-88. Todavia, os problemas que essas questões encetam são imensos e é preciso que se tenha conhecimento de que o pensamento de Tillich não pôde evitá-los.

da questão *Ser Humano e Deus*. Tillich emprega o *Método de Correlação* que, segundo o seu entendimento, não estabelece uma hierarquia e sim uma mútua dependência entre existência e a revelação. É preciso, porém, já de antemão desfazer a idéia de que Tillich esteja endossando a consagrada oposição entre fé e razão como a conhecemos desde a Patrística até a Escolástica. Não se trata de verificar a função da razão no “raciocinar” Deus e a fé, ou em “auxiliar” a compreender a fé. Como será visto, na perspectiva de Tillich não houve e não há como haver oposição entre fé e razão, como também a razão não pode “auxiliar” de modo técnico a compreender a fé. Segundo ele, as análises medievais se equivocaram quando supuseram que razão e fé se opõem. A fé pressupõe a razão sob as condições da existência e a razão também implica, em sentido profundo e incondicional, a fé. Se assim não fosse, a fé seria irracional. O *Método de Correlação*, segundo sua percepção, não incorre nos equívocos do naturalismo e sobrenaturalismo no que diz respeito ao relacionamento *razão e fé*, ou seja, não subordina a primeira à segunda como acontecia naqueles.

O pensamento de Tillich apresenta a racionalidade a partir de um princípio participativo e receptivo, cujas raízes encontram-se no pensamento de Platão. Razão, segundo Tillich, transcende o ideal de mensurabilidade.²⁷ A teologia, de modo direto e objetivo, é o conhecimento que se ocupa da pregação sobre o acontecimento revelatório. Não pode haver teologia sem comprometimento com uma causa religiosa e de fé. Toda tarefa da teologia consiste em ser proclamadora do evento revelatório que, para Tillich, como dito acima, traz consigo uma ontologia, posto que a questão divina é implícita à questão do Ser. A ontologia, segundo ele, é, portanto, também a pergunta por Deus uma vez que Deus inevitavelmente é a questão incondicional da pergunta pelo Ser.²⁸ A filosofia mais adequada e preparada para abordar a problemática ontológica, conforme sua avaliação, é a existencialista que se inicia com Kierkegaard e se estende ao existencialismo do século XX, também muitas vezes denominada filosofia hermenêutica e fenomenológica, cujos representantes principais foram Heidegger, Sartre e Scheler.

1.2 A TAREFA CRÍTICA DA METODOLOGIA CORRELATIVA

Tillich queria encontrar uma maneira criativa para falar de um assunto que havia se tornado desinteressante. Deus, definitivamente, era um assunto do qual a razão moderna havia

²⁷ Ver última parte deste Primeiro Capítulo, parte 1.4, *Os dois Sentidos de Razão em Tillich*, p. 29-38.

²⁸ TILLICH, **A dinâmica da fé**. Ao longo deste pequeno mas elucidativo texto, Tillich reiteradas vezes dirá que a fé é o que nos toca de modo incondicional, por exemplo, p. 07. O que neste texto surge como incondicional, na teologia da TS é apresentado também como a “implicitude” do ser.

abdicado. Ele estava rebelado contra a determinada tendência do pensamento moderno que não permite ver a profundidade ontológica e o sentido existencial das questões religiosas. A seguinte crítica de um comentário atual ilustra esse quadro, que também já era a denúncia de Tillich:

A era que vivemos e fazemos é essencialmente idade da ciência e da técnica. Quando falamos de ciência e técnica, falamos de uma *atitude* fundamental do homem com relação à realidade, à totalidade, falamos de uma perspectiva na qual a totalidade se lhe manifesta. O específico de nossa época não é tanto ter descoberto essa perspectiva, pois outras gerações da humanidade já a conheceram pelo menos em seus elementos estruturais, nem mesmo ainda de torná-la universal, no sentido de abranger toda dimensionalidade da vida do homem. Característico de nossa época é ter feito dessa perspectiva a *única* perspectiva em que realidade se manifesta.²⁹

De acordo com a percepção de outro comentador, o trabalho sistemático de Tillich quer indicar um novo começo, pois estava claro para ele que “a teologia se encontrava diante de uma ruptura radical com a tradição”.³⁰ Tillich se apresenta como hermeneuta da fé cristã e a teologia sistemática não pode ser uma apenas uma disciplina histórica tradicional.³¹ Como afirma Tillich, “ela não nos diz o que as pessoas pensaram sobre a mensagem cristã no passado; antes, tenta dar-nos uma interpretação da mensagem cristã que seja relevante para a situação atual”.³² A seguinte afirmação do comentador define de modo conciso o objetivo geral do seu sistema:

O seu sistema teológico deve expressar a verdade evangélica cristã de uma maneira nova, tornando-a compreensível à nossa geração. A teologia não pode e não deve simplesmente retomar afirmações bíblicas, porém precisa formulá-las de uma maneira nova e convertê-las em termos gerais modernos compreensíveis, sem com isso perder sua substância teológica.³³

Tillich mesmo esclareceu do seguinte modo o objetivo geral do seu sistema:

A teologia, como função da igreja cristã, deve servir às necessidades desta igreja. Um sistema teológico deve satisfazer duas necessidades básicas: a afirmação da mensagem cristã

²⁹ OLIVEIRA, A **filosofia na crise da modernidade**, p. 131.

³⁰ “Die Theologie steht vor einem radikalen Abbruch der tradition”. RHEIN, Christoph. **Paul Tillich: Philosoph und Theologe. Eine Einführung in sein Denken**, p. 23. Também VAZ, op. cit, Anexo I (Ruptura da tradição cristã), p. 259-264, está em concordância com a percepção de Tillich.

³¹ TILLICH, **Teologia Sistemática**, p. 67, conforme nota 14. O problema nessa passagem é com Schleiermacher que havia apontado a tarefa da teologia como disciplina histórica, no texto de 1830, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Gebrauche für Vorlesungen*, (Curta Apresentação para a Utilização dos Estudos Teológicos nas Preleções).

³² TILLICH, op. cit, p. 67.

³³ NOREMBERG, Klaus-Dieter, **Analogie Imaginis: der Symbolbegriff in der Theologie Paul Tillichs**, p. 69: “Sein Theologisches System soll die Wahrheit der christlichen Botschaft aussprechen und sie für unsere Generation neu deuten. Die Theologie kann und darf nicht einfach biblische Sätze wiederholen, sondern muss sie neu formulieren und in eine allgemeinverständliche, moderne Aussagformen umsetzen, ohne dabei ihre theologische Substanz zu verlieren“..

e a interpretação desta verdade para cada nova geração. A teologia oscila entre dois pólos: a verdade eterna de seu fundamento e a situação temporal em que esta verdade deve ser recebida.³⁴

A ruptura de que trata Tillich está na inviabilidade de haver uma síntese, como queria o idealismo de Hegel, entre a proclamação evangélica e o espírito moderno.³⁵ As diferentes correntes do pensamento filosófico moderno, os convencionalismos científicos não tornaram a revelação algo ultrapassado. A revelação apresenta o incondicional do ato de pensamento, que é inalcançável pela razão de modo objetivo e operacionalista. O incondicional é a condição da razão, mas a razão não tem como tomá-lo por objeto.

O sistema de Tillich está estruturado sobre o *método de correlação*. Através dele, o autor pretende trazer respostas teológicas às perguntas existenciais. Mas para que o conteúdo teológico atinja a preponderância existencial e ontológica que o autor pretende, a filosofia tem tarefa fundamental, descritas assim pelo comentador:

A teologia sistemática é, por isso, teologia apologética responsiva ou também teologia filosófica. Ela é uma teologia filosófica porque ela exige do teólogo que analise a situação do ser humano em um contexto determinado e formule as perguntas existenciais que daí decorrem com a perspectiva das respostas já dadas na revelação cristã. [...] O sistema teológico de Tillich é uma filosofia teológica porque na interioridade do método de correlação a filosofia permanece o constitutivo principal, pois cabe a ela a tarefa da analítica existencial para a totalidade da teologia.³⁶

Tillich atribui à revelação cristã (o Cristo) uma perspectiva ontológica pretensamente grande. Segundo ele, a revelação cristã é a resposta à pergunta ontológica formulada muito cedo pela humanidade, qual seja, a questão do ser. Os gregos, por intermédio do logos, organizam a pergunta ontológica (“o que há?”), já formulada outras vezes antes deles, de uma maneira nova. A filosofia grega é, portanto, a tradutora de problemas ontológicos em conceitos filosóficos. É, pois, somente nesse sentido que a Grécia é o nascedouro da filosofia, segundo o seu entendimento.³⁷ Constitui equívoco supor que não houvesse problemas filosóficos antes dos gregos, mas a organização intelectual por meio de conceitos racionais (logos) é a inovação dos helenos.³⁸ Como a cultura grega encontrou-se com a cristã em um

³⁴ TILLICH, **Teologia...**, p. 21.

³⁵ Observação trazida por WITTSCHER, **Paul Tillich: Seine Pneuma-Theologie**, p. 15.

³⁶ NOREMBERG, Klaus-Dieter, **Analogia Imaginis**. Der Symbolbegriff in der Theologie Paul Tillichs, p. 72-73. Tradução nossa.

³⁷ A ontologia grega, o ser enquanto ser, para Tillich significa a organização por meio do logos feito por Parmênides de elementos que se encontravam nas narrativas mitológicas. Já a narrativa mítica continha elementos cuja dignidade ontológica consiste em perceber “[...] que precedem tudo que existe e não podem ser derivados de qualquer coisa que existe”, TILLICH, **Amor, poder e justiça: análises ontológicas e aplicações éticas**, p. 33.

³⁸ O logos tem um “Pai”, conforme DERRIDA, **A farmácia de Platão**, p. 21-30.

determinado momento, tornou-se inevitável o relacionamento e o adentramento da ontologia grega na fé cristã.

A revelação representa a resposta definitiva a essa ontologia, diga-se, a pergunta pelo sentido que o ser humano faz sabendo-se parte dela, no sistema de Tillich. Disso surge a noção Logos Encarnado, termo utilizado por Tillich para referir-se à revelação, representada pelo Cristo da fé. O que entre os gregos primeiramente surge como pergunta ontológica recebe do Logos Encarnado a resposta, o fundamento da existência; torna-se o Novo Ser na revelação cristã. Mas, na perspectiva de Tillich, os conteúdos filosóficos e teológicos são qualitativamente tão diferentes que não podem ser relacionados de maneira direta, apenas correlacionados. Não há uma passagem lógica entre o *Ser* grego e *Novo-Ser* cristão.

Perguntas existenciais e respostas teológicas também não são dependentes entre si, mas mutuamente interdependentes.³⁹ Uma pergunta existencial envolve questões ontológicas cuja resposta e fundamento último não pode ser deduzida da própria análise existencial. A ontologia constitui, no sistema de Tillich, a pergunta, mas nunca a resposta. De outro modo, também as respostas teológicas não podem ser trazidas sem a pergunta, ressalvando-se peremptoriamente que isso não implica uma resposta deduzida diretamente da forma da pergunta. É precisamente isso que Tillich quer evitar com a correlação, sendo esse aspecto o eixo temático do método de seu sistema. A pergunta leva ao encontro da resposta que já está dada de forma incondicional, por isso a resposta não é resultado técnico do que está sendo perguntado. Perguntas e respostas são, como dito, reciprocamente interdependentes.⁴⁰

A questão da teologia é a revelação e não a análise estrutural da razão. Mas pode haver revelação sem razão e ontologia? Razão e ontologia constituem a questão primordial da existência, pois sem elas a revelação não pode surgir no horizonte da existência – situação, mundo - como plenificação e fundamento (resposta) porque estará faltando a “pergunta”, ou seja, o próprio ser humano. Mas a ontologia é um mistério e por isso não pode ser mensurada por critérios técnicos.⁴¹ Não há ontologia sem a interrogação do ser humano sobre o significado e sentido dele mesmo na existência, quer dizer, no mundo.⁴² Aquele que busca a

³⁹ WITTSCHIER, op cit., p. 31: “unabhängig voneinander sind”.

⁴⁰ NOREMBERG, op. cit., p. 70: “Geseitige Unabhängigkeit von Frage und Antwort”.

⁴¹ Como lembra Gerd BORNHEIM no seu comentário sobre a ontologia fundamental de Heidegger: “A lógica garante que o ser não pode ser definido, porque não tem gênero próximo e diferença específica”, **Metafísica e finitude**, p. 179.

⁴² Aqui é preciso reconhecer que Tillich está de acordo com Sartre e que a interrogação sobre “quem é o ser humano” é algo diferente de investigações antropológicas. A antropologia só estuda objetos, segundo Sartre. Mas o ser humano é um “objeto especial” dentro da ontologia e o sentido existencial implicado nessa busca é que é “o ontológico”, algo que transcende a noção de objeto em termos naturais. Como disse o filósofo francês: “[...] o homem é o ser por quem o tornar-se-objeto vem ao homem”, SARTRE, **Questão de método**, p. 188.

resposta (o ser humano) está implicado nos pressupostos da pergunta.⁴³ Para Tillich, uma teologia que traz respostas a perguntas nunca formuladas é uma teologia incompreensível porque desconsidera justamente aquele que pergunta.⁴⁴ A pergunta por Deus deve ser vista, antes, segundo Tillich, como ontologia na qual o ser humano se põe como objeto cujo sentido implica ele próprio. Nesse sentido vão as suas palavras “a revelação responde perguntas que foram formuladas e sempre serão formuladas, pois estas perguntas somos *nós mesmos*”.⁴⁵

A filosofia existencialista, cuja principialidade encontra-se em Kierkegaard e que ele retoma, é a que põe o problema *Ser Humano e Mundo* em uma situação que permite apresentar a ontologia e o significado de Deus para o homem atual como questão relevante.⁴⁶

Tillich explica a sua opção pela filosofia existencialista do seguinte modo:

O existencialismo analisou o “velho éon“, isto é, a condição do ser humano e do seu mundo no estado de alienação. Ao fazê-lo, o existencialismo é um aliado natural do cristianismo. Immanuel Kant disse uma vez que a matemática é o golpe de sorte da razão humana. Da mesma forma, poder-se-ia dizer que o existencialismo é o golpe de sorte da teologia cristã, pois ele ajudou a redescobrir a interpretação cristã clássica da existência humana. Nenhum tentativa teológica o teria feito melhor.⁴⁷

A tarefa da teologia não consiste em apenas repetir problemas já conhecidos, mas ser primeiramente crítica ao selecionar o tipo de filosofia que melhor tratou do problema ontológico *Ser e Não-Ser*. Foi o existencialismo que melhor compreendeu esse dilema ao apontar que o estado de existência é marcado por conflitos irreconciliáveis, conflitos que desumanizam o homem a ponto de tirar dele a condição de pessoa para transformá-lo em coisa.⁴⁸ O mérito do existencialismo é declarar que o estado de existência é radicalmente finito, marcado por contradições, conflitos e morte. Por isso também, a filosofia existencialista é aquela que melhor analisou o paradoxo situado entre a fraqueza da razão na existência e a profundidade da razão na essência, de onde surge tanto o ceticismo e o desespero existencial bem como também a abertura ao sentido plenificador da revelação.

⁴³ Essa questão é sempre central na ontologia e não há como evitá-la. O ser humano sabe que ele é parte do problema que quer resolver ou parte da pergunta cujo fundamento busca. E antes que possa responder qualquer coisa a respeito, sabe que ele é o “objeto” mais difícil de ser encontrado. “O homem está separado do fundamento de seu ser, de si mesmo e de seu mundo. Mas ele ainda é homem”, diz TILLICH, **Amor**, op., cit., p. 103. HEIDEGGER, **Carta sobre o humanismo**, p. 32-33, escreveu: “Mundo é a clareira do ser na qual o homem penetrou a partir da condição de ser projetado de sua essência”.

⁴⁴ Essa é, pois, a questão. A teologia tradicional fala de Deus de uma forma que o homem moderno não compreende. A teologia de reavivamento espiritual apela para o moralismo. Ambas querem prescindir de uma ontologia e por isso, ambas erram, segundo seu entendimento.

⁴⁵ TILLICH, **Teologia sistemática**, p. 76.

⁴⁶ GOTO, **O fenômeno religioso: a fenomenologia em Paul Tillich**, p. 99.

⁴⁷ TILLICH, **Teologia.....**, p. 322-323.

⁴⁸ TILLICH, op. cit., p. 320.

1.2.1 O Objetivo e o Sentido da Correlação

O método de Tillich não está aprioristicamente estipulado, como se bastasse seguir seus passos para alcançar determinados objetivos. Como lembra o comentador, “o método da teologia sistemática, para Tillich, não pode ser visto como método universal, porém precisa ser compreendido como um meio posto a serviço das realizações de suas intenções”.⁴⁹ Quais são então as intenções de Tillich?

De modo direto, o seu *método de correlação* está se contrapondo a três tradições consagradas de compreender a relação *ser humano* e *Deus* em nossa filosofia, quais sejam, o naturalismo dualista, o supranaturalismo e o naturalista humanista.⁵⁰ Tillich, evidentemente, reconhece a força e a importância dessas tradições, mas julga que elas apresentam a relação ontológica entre existência e Deus de modo inadequado ou de modo insuficiente.⁵¹

Conforme seu ponto de vista, a primeira tradição, apoiada na filosofia natural, praticou uma teologia onde as respostas foram deduzidas da forma da pergunta. É o caso, principalmente, do aristotelismo na teologia medieval de Tomás de Aquino.⁵² A filosofia desse sistema naturalista foi, e isso Tillich reconhece, muito significativa e influente.⁵³ Mas ela, segundo sua percepção, possui o equívoco de apresentar Deus como objeto do conhecimento em seqüência lógica e natural. A resposta teológica era derivada da forma da pergunta. Arquitetou-se um edifício teológico partindo da razão natural e sobre ela ergueu-se uma estrutura sobrenatural. Deus, assim, é compreendido como o resultado final de uma linha de raciocínio.

A segunda concepção filosófica surge em oposição ao naturalismo dualista e, ao assim proceder, reivindicou uma separação tão radical entre Deus e Mundo (revelação e existência) que postulou uma teologia onde as repostas “divinas” eram como que implantadas de cima para baixo sem considerar os problemas existenciais do ser humano moderno. Deus,

⁴⁹ “Die Methode der systematischen Theologie kann für Tillich keine Universalmethode sein, sondern soll der Verwirklichung seiner Intentionen dienen“. NOREMBERG, **Analogie**.... op. cit., p. 69.

⁵⁰ Conforme TILLICH, **Teologia** ..., p. 78-79.

⁵¹ Embora Tillich diga que seu método quer se contrapor a três formas inadequadas, o comentador afirma que os podem ser vistos como apenas dois, ou seja, os possíveis erros da teologia natural e sobrenatural. Isso faz sentido porque o Humanismo incorpora as noções dualistas presente nas duas primeiras. NOREMBERG, **Analogie Imaginis** op. cit. p. 159: “*Dabei soll die Korrelationsmethode durch die Bestimmung der Korrelation als Verhältnis wechselseitiger Abhängigkeit und Unabhängigkeit von Frage und Antwort zwei mögliche Fehler der Theologie vermeiden, nämlich die Antwort aus der Frage abzuleiten, wie es bei der natürlichen Theologie geschieht, oder Antworten zu geben, die in keinen Bezug zur Frage, also zur Situation stehen und damit als Antworten selbst widerlegen*”.

⁵² O pensamento de Aristóteles é o ponto alto da teologia Escolástica. No pensamento de Tomás de Aquino Aristóteles recebe uma interpretação cristã tão contundente que perpassa os séculos, conforme MARIAS, **História da filosofia**, p. 180-182.

⁵³ Basta lembrar de grandes teólogos católicos neotomistas contemporâneos como Jacques Maritain, Etienne Gilson e Karl Rahner para perceber a sua influência e atualidade. CAMPOS, **Tomismo hoje**, p. 297-336.

assim, traz respostas que o ser humano nunca formulou. Trata-se de uma teologia vinda diretamente do “céu“. Esse é, sobretudo, o caso de setores da teologia reformada que, por influência do neokantismo teológico alemão, traduziram a diferença qualitativa entre Deus e Mundo em uma teologia que desconsiderou por completo a importância das implicações existenciais do crente. Segundo Tillich, produziu-se uma teologia sem mediação (Vermittlung), pois tiraram dela a pergunta existencial, ou seja, tiraram o próprio ser humano de cena. Se no naturalismo Deus e sua existência é apresentado como um processo onde a razão natural desempenha um papel preponderante, no supranaturalismo a razão desaparece por completo, julgada insignificante e incapaz de apresentar o sentido da revelação. Sob esse aspecto a crítica de Tillich visa a teologia liberal, cujo principal representante no século XX foi Karl Barth.⁵⁴

A posição barthiana rendeu uma longa e nunca suficientemente resolvida controvérsia entre ambos. A filosofia em geral, mais ainda a existencialista, era, para Barth, a mortificação da Palavra de Deus e não passava de pretenciosa arrogância e até de ingenuidade do pensamento moderno. Para ele, Deus é “o totalmente outro“, aquele que não precisa da pergunta humana, aquele que vem mesmo quando não é esperado. Segundo ele, a filosofia não tem absolutamente nada a contribuir sobre o entendimento da revelação. Ele considerava a correlação que Tillich estabeleceu entre perguntas existenciais e respostas teológicas - entre existência e revelação – uma aberração teológica.⁵⁵ Tillich, apesar dos ataques de Barth, considerou a teologia dele correta ao promulgar Deus como “o totalmente outro“, mas equivocada quando negligencia a mediação existencial.⁵⁶ Afinal, a pergunta de Tillich é, a quem Deus responde e a quem Deus se revela? Que Deus não precisa do ser humano é evidente e não está em questão. A revelação não acontece por vontade humana, ela não é um produto do pensar. Mas ela é a resposta aos problemas existenciais. O ser humano precisa

⁵⁴ Teólogo protestante de tradição reformada (1886-1968), cuja obra teológica é imensa e influente. Para Barth, Deus é o “totalmente outro“. Tillich não rejeitou simplesmente obra teológica de Barth. Deus não só pode como deve ser o “totalmente outro“, mas não precisa ser o “totalmente estranho“. Ser *o totalmente outro* não implica diretamente que ele deva ser totalmente despercebido, ou se apresentar sem a mediação existencial do crente alienado. Um Deus assim não pode ter sua proclamação (Kerygma) acolhida pelos seres humanos.

⁵⁵ Mas escreveu uma obra de filosofia sobre o argumento ontológico de Anselmo. Ver BARTH, Karl. **Fé em busca de compreensão**. São Paulo: Novo Século, 2003.

⁵⁶ Entre Tillich e Karl Barth houve longas controvérsias. Em 1919 Karl Barth publica Carta aos Romanos (*Der Römerbrief*) com a qual sustentou que Deus é *o totalmente outro*. Essa obra foi, segundo o comentador, um “[...] vigoroso protesto [...] contra toda a tradição que se vinha formando desde Schleiermacher e que fundamentava o cristianismo na experiência humana e considerava a fé um elemento na vida espiritual do homem. [...] A aplicação desse conceito (barthiano), via de regra, resultou na rejeição do ser humano”, HÄGGLUND, **História da teologia**, p. 343. A rejeição do ser humano é o problema, pois de acordo com o conceito de participação de Tillich, tomado de Agostinho, Deus já habita em nós. Deus não nos pode ser estranho porque o identificamos pela participação racional-receptiva.

encontrar-se com ela, reconhecer-se nela. Por isso, Deus, para Tillich, é a questão implícita do ser, ou “[...] é a resposta à pergunta implícita na finitude do ser humano [...]”.⁵⁷

Precisa, portanto, haver um ponto de contato, uma correspondência. Essa correspondência é uma ontologia à medida que constitui a pergunta sobre o *ser*, pois viver é perguntar-se pelo sentido daquilo no que se está implicado.⁵⁸ A crítica de Tillich consiste em dizer que Barth ancorou sua teologia no supranaturalismo, justamente o que o seu método correlativo quer evitar. Mas não só Barth. A teologia liberal toda, por influência do neokantismo teológico alemão, adotou uma concepção supranaturalista como estrutura teórica e como tal é alvo das críticas de Tillich.

A terceira tradição contra a qual a correlação se volta é o humanismo naturalista.⁵⁹ Diferentemente dos dois primeiros, o entendimento que o humanismo naturalista tem da relação *Deus* e *ser humano* não permite ver a radical diferença entre ser essencial e existencial. Para Tillich, representa a visão cômoda do nominalismo moderno que apenas moralizou questões ontológicas, isto é, tirou delas o que é decisivo para a existência. De um ponto de vista teológico, o humanismo naturalista não reconhece a abissal diferença entre finito e infinito e, portanto, não reconhece “[...] o caráter pervertido da situação humana e tenta realizar a humanidade essencial na base da autoderminação humana”.⁶⁰ Em linguagem teológica, o humanismo não reconhece o pecado.⁶¹

O humanismo naturalista é antropocêntrico pois interpreta o problema divino como originário no próprio ser humano, exigindo dele também a resposta. Não é exagero dizer que o humanismo naturalista é a mais perfeita tradução do secularismo. O problema *Deus/ser humano*, sob sua perspectiva, é um problema de intelecção e conhecimento em termos naturais.⁶² Dizendo de um outro modo, é um problema racional que se esgota na própria

⁵⁷ TILLICH, **Teologia sistemática**, p. 219.

⁵⁸ Essa é a questão central do existencialismo, definida assim por Sartre, op. cit., p. 185, “[...] a realidade humana é o existente cujo ser está em questão em seu próprio ser”.

⁵⁹ Para Tillich, há dois tipos de humanismo. O naturalista, contra o qual ele se volta, e o humanismo autocrítico, no qual ele se insere. O segundo, em suas palavras, “[...] é um humanismo que se auto-analisa”, e que pode ser tomado como sinônimo de existencialismo, TILLICH, **História do pensamento cristão**, p. 287-288.

⁶⁰ TILLICH, **A era protestante**, p. 189.

⁶¹ O termo “humanismo” recebeu muitas interpretações. Diante da tradição cristã, porém, o humanismo é sempre trágico e paradoxal. Ver, ASSMANN, *O ser humano como problema: por um humanismo trágico e cristão*, p. 232. O autor aponta que a tradição reconhece o caráter trágico do existir. Não há solução tranqüila para o sofrimento e o mal. Isso é paradoxal, pois o lado trágico do cristianismo reconhece que há um mistério na existência que não cessa, diferentemente da filosofia, em especial a de Hegel que, por meio de sua “dialética positiva”, acaba sempre resolvendo, diluindo ou superando a contradição no seu sistema. A visão de Assmann está na mesma direção do pensamento de Tillich. O que Assmann denomina “trágico”, o mistério que não pode ser superado facilmente, o paradoxo da morte e do mal, para Tillich é uma ontologia que aponta a nossa mais radical separação do fundamento de nossa existência. Há uma ruptura que dever ser reconhecida, mas não pode ser resolvida ou superada com apelos morais.

⁶² Como sabemos, o antropocentrismo religioso foi analisado por Ludwig FEUERBACH. “A natureza é o Deus do homem”, diz ele, **Essência da religião**, p. 258

razão. O humanismo “domesticou” os assuntos da fé. Não há mais uma situação de “queda”, pois a existência perdeu sua “universalidade trágica” e já não há mais uma salvação que justifique abrigar-se na fé.⁶³ Perdição e salvação já não são mais causas últimas que envolvem *ser e não-ser*, que apontam a radical finitude da existência separada de sua infinitude essencial. Não há mais uma finitude e uma eternidade a ser buscada porque o “perigo” da finitude foi afastada.⁶⁴ O humanismo natural é a tentativa moderna de afastar racionalmente ou mascarar a precariedade do estado de existência. Das três formas de analisar o problema *Deus/ser humano*, Tillich considera o humanismo naturalista o menos crítico e mais perigoso. Esse tipo de humanismo Tillich considera demoníaco.⁶⁵

1.3 A INFLUÊNCIA DO NEOKANTISMO NO PENSAMENTO TEOLÓGICO E A CRÍTICA DE TILLICH

A obra kantiana e sua influência foi e continua significativa, e só pode ser analisada aqui em alguns aspectos.⁶⁶ O que interessa são as críticas de Kant à falta de objetividade das questões religiosas. Segundo Kant, *Tempo e Espaço* são categorias *a priori* em relação à experiência do pensamento e constituem a *Forma Perceptiva Universal* da razão, sendo admitido como conhecimento ou entendimento somente o que se encaixa nessa *Forma Universal* de modo operativo e objetivo.⁶⁷ Para Kant, o infinito, a revelação e Deus, por exemplo, não podem ser tomados como objetos de experiência que possam ser “mensurados” pelas formas perceptivas *a priori* da razão, *Tempo e Espaço*.⁶⁸ Para Kant, desse modo, a fé é

⁶³ TILLICH, *Teologia...* p. 338

⁶⁴ De acordo com TILLICH, *A coragem de ser*, p. 140-143, assim se apresenta o cômodo teísmo moderno para quem Deus é apenas um ser ao lado de outros seres que participam das relações mentais sujeito e objeto. Como ele diz, “O Deus do teísmo teológico é um ser ao lado de outro e, como tal, uma parte do todo da realidade”, p. 142. Tillich observa que foi contra este Deus ora personalista ora tirano que Nietzsche quis, com razão, matar.

⁶⁵ Segundo TILLICH, *Teologia...*, p. 339, “[...] o estado da existência é o estado de alienação”. O não reconhecimento da perversidade do ser humano é o problema. O humanismo não o reconhece, é romântico em relação a essa questão. O problema humanista é a autodeterminação que nada mais é do que um antropocentrismo confesso. O homem é malvado porque quer ser, mas poderá deixá-lo de ser se tiver autodeterminação. Ou como ele diz em outro texto: “A ansiedade da culpa está afastada: os símbolos da morte, julgamento e inferno são deixados de lado. Tudo é feito para despojá-los de sua seriedade. A coragem da auto-affirmação não será abalada pela ansiedade da culpa e condenação”, TILLICH, *A era...* p. 95-96.

⁶⁶ Esse assunto é retomado no Quarto Capítulo desta dissertação

⁶⁷ Isso é denominado também “Idealismo Transcendental”, MARIAS, *História da filosofia*, p. 313.

⁶⁸ O problema de Kant, grosso modo, é a Estética Transcendental das formas perceptivas Tempo e Espaço. É por meio delas que a razão recebe os fenômenos de modo técnico-objetivo, conforme DURANT, *A história da filosofia*, p. 257-259. Para Kant, essa é a primeira e mais importante tarefa da razão.

um problema de impertivo moral, pois não se enquadra na objetividade demandada por esses princípios.⁶⁹

Para a teologia, o pensamento Kantiano teve duas conseqüências que foram desastrosas, no avaliar de Tillich. É sobre essas conseqüências que ele assenta a sua crítica. De um lado, o cientificismo aproveitou-se da crítica kantiana à metafísica tradicional e declarou a fé sem estatuto para habitar os padrões modernos de conhecimento. Kant instituiu o objetivismo dogmático que consagrou o método das ciências.⁷⁰ Fé, assim, tornou-se uma problema moral e foi destituída da esfera do conhecimento. De outro lado, surge uma teologia tão afastada da experiência humana, a liberal, onde Deus é derivado diretamente da autoridade da Escritura sem levar em consideração a situação para onde ele se revela. Em função do kantismo, essa teologia excluiu a filosofia de seu horizonte. É o caso do supranaturalismo de Barth, do qual se falou acima.

O princípio correlativo tillichiano quer corrigir os equívocos que daí derivaram ao sustentar que uma teologia responsável precisa de duas coisas: a ontologia como indicadora crítica da situação, isto é, como reconhecimento do caráter alienante da existência, e a razão como fundamento receptivo ao ser. A ontologia está situada entre a razão no estado de existência e a razão em sentido essencial. Para Tillich, razão essencial é bem mais do que a operacionalidade kantiana pretendia. É receptividade que permite a abertura à incondicionalidade da revelação. Não se trata de submissão da razão à uma autoridade desconhecida, mas de reconhecer seu fundamento último. Mas a crítica de Tillich não é com a filosofia de Kant diretamente e sim com as conseqüências que dela tirou o neokantismo teológico de Albert Ritschl e seus discípulos. São essas conseqüências que explodem no pensamento de Karl Barth e da teologia liberal, e que Tillich julgou improcedentes.⁷¹

⁶⁹ Como lembra o comentador, quase parodiando *A Religião nos Limites da Simples Razão*, “Como a religião deve ser baseada não na lógica da razão teórica, mas na razão prática do senso moral, segue-se que a Bíblia ou revelação deve ser julgada pelo seu valor à moralidade [...]. Igrejas e dogmas só têm valor na medida em que auxiliam o desenvolvimento moral da raça. [...] milagres não podem servir de prova para uma religião, porque nunca podemos confiar inteiramente no testemunho que os apóia”. DURANT, op. cit., p. 267.

⁷⁰ Uma análise muito bem elaborada dessa questão é apresentada por OLIVEIRA, **A filosofia na crise da modernidade**, na parte *Lógica Transcendental e Lógica Especulativa*, p. 29-49.

⁷¹ O pano de fundo aqui é o neokantismo teológico de Marburgo que exerceu grande influência sobre o pensamento teológico alemão no período em Tillich ainda se encontrava lá. Esses problemas são amplos e aqui nos cabe apenas situá-los à medida que o pensamento de Tillich se defrontou com eles. Uma apreciação bem detalhada dessa situação é apresentada por MOLTSMANN, **Teologia da esperança**, p. 65-97. Segundo o autor, o pensamento de Barth sofreu forte influência do professor Wilhelm Herrmann, com a sua interessante interpretação do termo *Selbst* (próprio, em alemão), que Herrmann deduz do texto kantiano *O fim de todas as coisas (Die Ende Aller Dinge)*, p. 73-77. Não é possível entrar nesses detalhes todos, mas as conseqüências desse pensamento é o que separa Tillich e o existencialismo da teologia liberal. Barth e outros teólogos, a partir dessa escatologia, teriam deduzido uma separação tão radical entre ser humano e Deus que uma ontologia, como quer Tillich, não é bem vinda. Interessante é que Herrmann foi também professor de Rudolf Bultmann no mesmo período. Mas o pensamento de Bultmann tem muito mais semelhanças que discordâncias com Tillich.

Tillich foi aluno de Edmund Husserl, como também o foram Max Scheler e Heidegger. O resultado direto do encontro com a fenomenologia, o método de Husserl, foi a “descoberta” de Kierkegaard. O existencialismo “desde Kierkegaard” tornou-se o pano de fundo da ontologia do sistema de Tillich. A vida é a profundidade da existência, a radicalização da finitude. Não é possível mapeá-la com questões teóricas informativas; a vida é um fenômeno originário que ultrapassa todas as questões ao mesmo tempo em que permanece a condição de toda ontologia. Tillich censurará o neokantismo teológico por este ter aceito o pensar objetivo, o mensurável, como critério válido para desqualificar o caráter racional da fé. O neokantismo aceitou a moralidade kantiana e não permitiu ver elementos como santidade, pecado, culpa, salvação, perdição na perspectiva e dignidade ontológica que eles têm para o sentido existencial da fé.

1.4 OS DOIS SENTIDOS DE RAZÃO EM TILLICH

Nenhuma ontologia pode prescindir de uma compreensão de razão. Em seu sistema, Tillich tratou primeiramente de aclarar como compreende “razão”, isto é, os diferentes modos que dela se pode falar e em que sentido a emprega no seu sistema.⁷² Tillich não pretendia, primeiramente, se ocupar com problemas epistemológicos, mas isso se tornou inevitável à medida que precisou apontar o sentido e o alcance de “razão” que utiliza em seu trabalho teológico. A teologia implica o uso da racionalidade que, em Tillich, passa pelo crivo do que ele denomina “função cognitiva da razão ontológica”.⁷³

No seu trabalho sistemático ele adota o seguinte critério. Primeiramente trata o tema “razão” e seus possíveis alcances para só então, em um segundo momento, tratar da questão ontológica e suas especificidades. Ao abrir a segunda parte de seu sistema, ele afirma “[...] ao avançar da correlação de razão e revelação para a do ser e Deus, passamos para uma consideração mais fundamental; em termos tradicionais, passamos da questão epistemológica para a questão ontológica”.⁷⁴ Também por esse motivo se torna necessário analisar os dois conceitos de razão de seu sistema para depois mostrar os elementos de sua ontologia.

⁷² Segundo Tillich, a tradição filosófica legou-nos dois conceitos de razão, “Podemos distinguir entre um conceito ontológico e um conceito técnico de razão”, TS, p. 86. O conceito técnico é o raciocinar em termos Meios/Fins e que não é adequado para as questões ontológicas, op. cit., p. 87.

⁷³ TILLICH, **Teologia**..., p. 107.

⁷⁴ Id. *ibid.*, TS, p. 173. Para ele estava claro, portanto, que seu tema não é a epistemologia, mas a ontologia. Entretanto, na Primeira Parte da TS, *A Razão e a Revelação*, p. 85-169, Tillich não pôde evitar de apresentar a discussão de razão e seus alcances a partir de variadas perspectivas filosóficas e esclarecer em que sentido emprega *razão* no seu trabalho sistemático.

Tillich trata os problemas da razão com os termos “razão cognitiva” e “razão ontológica”. Esses são, segundo ele, os elementos polares da razão. Os termos são por ele empregados do seguinte modo: a) a expressão “razão cognitiva” refere-se à razão em termos técnicos de raciocínio como ocorre, por exemplo, nos casos em que se calcula um problema matemático ou quando se raciocina sobre um determinado problema filosófico. Nesse caso, o emprego de “razão” é entendido como *raciocínio* no sentido técnico ou prático (meio/fim) como também ocorre nas investigações científicas de modo geral; b) mas quando Tillich emprega o termo “razão ontológica” há um pressuposto ontológico embutido na afirmação. Pressupõe uma essência, ou seja, pressupõe uma estrutura como potência criadora e condição do pensamento, que é como Tillich define essa presença. Trata-se do problema essencial platônico-agostiniano que perpassa toda a sua ontologia. Razão ontológica é, portanto, o raciocínio onde Deus – a incondicionalidade como “implicitude” do ser - já está sempre pressuposto como fundamento participativo do ato de pensar. É o incondicional que surge e do qual a razão não pode abdicar sob pena de perder-se por completo. Deve ficar entendido, assim, que o termo “função cognitiva da razão ontológica”, para Tillich, é a presença desse vínculo essencialista, a estrutura ontológica, como se disse até aqui. A razão cognitiva é tributária da razão ontológica.⁷⁵ Pois, segundo o que ele esclarece em outra passagem, os problemas especificamente epistemológicos da filosofia são dependentes da ontologia e já estão sempre pressupostos por ela.⁷⁶ Porém, o estado de existência é também o estado da privação, da incompletude, do conflito, e por essa razão na existência manifestam-se os conflitos polares da razão.

1.4.1 Função Polar de Razão: da Finitude ao Êxtase

Como já visto, Tillich se opõe a determinados aspectos do pensamento tomista do Medievo porque naquele, segundo seu entendimento, Deus é apresentado como resultado final de um raciocínio. Deus é o primeiro na ordem do ser, mas o último na ordem da razão.⁷⁷

⁷⁵ Quando Tillich emprega o termo *razão ontológica* ele supõe a essência divina como força criadora (dínamis) em todo ato de pensamento. “Os termos ‘graus de ser’, ‘mais ser’, ‘menos ser’ só têm sentido se ‘ser’ não for predicado de um juízo existencial, mas se *ser* significa “o poder de ser”, TILLICH, TS, p. 239.

⁷⁶ TS, Id. *ibid.*, p. 85

⁷⁷ Tillich se refere a Tomás de Aquino, mas não explicita a que obras de Aquino se refere. Isso de certo modo é um entrave, pois o pensamento de Aquino é vasto e tem muitas nuances. Ele pressupõe que seus leitores e comentadores estejam cômicos da maneira que Tomás Aquino emprega Aristóteles em seu pensamento. Se o nosso julgamento aqui estiver correto, a seguinte passagem é ilustrativa: “E, como tudo que é por outro reduz-se ao que é por si, como a uma causa primeira, é preciso que haja alguma coisa que seja causa de ser para todas as coisas, por isto que ela própria é apenas ser; de outro modo, ir-se-ia ao infinito nas causas, pois toda coisa, que não é apenas ser, tem causa do seu ser, como foi dito. É claro, portanto, que a inteligência é a forma e ser; e que tem o ser a partir do ente primeiro que é apenas ser; e este é a causa primeira que é Deus”, AQUINO, O

Veja-se esta passagem em que Tillich primeiramente está próximo a Tomás de Aquino e depois aponta a sua principal divergência em relação ao pensamento daquele:

A revelação não destrói a razão, mas a realiza. [...] Concordo com Tomás de Aquino. Acredito que a revelação é êxtase, que na revelação o mais profundo da razão vem à tona ainda em forma racional, levando a razão para além de si mesma sem destruí-la. Mas não aceito a formulação tomista dessa doutrina pela qual a razão existe em um determinado domínio, e a revelação num outro onde complementa a razão. Temos, então, duas formas. A católica, que é dualista: natureza e sobrenatureza. O catolicismo defende esse supranaturalismo com toda a força. E a protestante, de outro lado, unida à tendência monística da Renascença – monística no sentido de perceber um só mundo divino e a salvação e a regeneração (que são a mesma coisa) como resposta de Deus às deformações deste mundo.⁷⁸

O divino não surge, segundo seu entendimento, ao final de um arcabouço racionalmente dedutivo, mas está implicado sempre no ato de pensar, é incondicional, sempre pressuposto e nunca alcançável pelo raciocínio de modo operativo. Deus é o primeiro na ordem do ser e, por isso também, é o primeiro na ordem da razão. A razão se descobre finita e limitada, mas fundada no infinito revelatório que lhe dá coragem e potência participativa no eterno.⁷⁹ Mesmo o raciocinar técnico possui uma “estrutura ontológica”. Essas duas formas de compreender a função da razão estão constituídas em uma relação que ele denomina “função polar da razão”.

A questão fundamental da teologia, diga-se, o seu “objeto”, é Deus.⁸⁰ Mas de que modo surge Deus como objeto à razão? Para Tillich, Deus, ou a implicitude do ser, surge à razão quando ela percebe que a existência é o estado da finitude (ser existencial), abissalmente separada do ser essencial. Importa perceber que a razão, segundo o seu entendimento, não é o fundamento de si mesma simplesmente porque ela não o pode ser. Ela

ente e a essência, § 55, p. 34. Para Tillich, o eixo da problemática é que Tomás quer rejeitar o argumento ontológico de Anselmo. A questão ontológica anselmiana se apresenta assim: “Esse argumento afirma que existe no interior da mente humana a imediata percepção de algo incondicional. [...] O conhecimento de Deus precede qualquer outro conhecimento. É o único absoluto, certo e seguro”, TILLICH, **História do pensamento cristão**, p. 198. Tillich ainda reitera que, “Tomás de Aquino entendeu que esse argumento não é válido enquanto prova. [...] Dessa forma, Tomás precisava demonstrar outra via que veio a se chamar de argumento cosmológico. Segundo esse argumento, Deus é conhecido a partir do exterior. Olhamos para o mundo e descobrimos a necessidade lógica da existência de um ser superior”, op. cit., p. 198. Nos parece que é sobre o conhecimento de Deus a partir da exterioridade que está a discordância de Tillich. Tillich se aproxima de Agostinho para quem o pensar já traz consigo a essencialidade, ele é o pressuposto imediato do raciocínio. O problema agostiniano da presença imediata de Deus na alma foi o que Aquino rejeitou. Mas Tillich também não aceita o argumento ontológico de Anselmo. Tanto a ontologia de Anselmo como a Cosmologia de Aquino são meios equivocados de interpretar Deus, para Tillich. Elas são ainda perguntas da finitude, mas jamais o que seus autores pretendiam, isto é, “provas” da existência de Deus.

⁷⁸ TILLICH, **História...** op. cit., p. 197.

⁷⁹ A fé para o nosso autor expressa-se nesta incondicionalidade. “A fé não é uma opinião, mas um estado. É o estado de ser apoderado pela potência de ser que transcende tudo que é, e da qual tudo que é participa”, TILLICH, **A coragem de ser**, p. 134.

⁸⁰ O termo “objeto”, quanto aplicado à teologia, precisa ser compreendido apenas como uma analogia para falar daquilo que lhe é próprio. A rigor, não é correto chamar Deus de objeto, se por “objeto” entender-se “coisa”.

está também sob as condições da existência, isto é, entre Queda e Salvação.⁸¹ A razão busca o Ser, embora corra constante perigo de sucumbir ante o Não-Ser. O seu fundamento ontológico, sua essencialidade criadora não lhe livra das condições existenciais constituídas entre luz e trevas. Razão, para Tillich, desse modo está sempre entre dois pólos, o raciocínio em termos operativos, isto é, a dualidade *eu* e *mundo* (sujeito e objeto) e a abertura ontológica ou “choque ontológico”.⁸² A primeira é o problema epistemológico do pensamento e a segunda é o clamor pela revelação. O método de correlação precisa utilizar um sentido de razão no qual fique estabelecido que a teologia,

não pode produzir uma epistemologia própria a partir de si mesma. Ela deve se referir àquelas características da razão cognitiva que são relevantes para o caráter cognitivo da revelação. Em particular, a teologia deve dar uma descrição da razão cognitiva sob as condições da existência. Mas uma descrição dos conflitos da cognição existencial pressupõe uma compreensão de sua estrutura ontológica, pois é a estrutura polar da razão cognitiva que torna possíveis seus conflitos existenciais e a leva à pergunta pela revelação.⁸³

Estar na existência, segundo Tillich, é estar diante do paradoxo *Salvação e Queda* que, em linguagem filosófica, representa Ser e Não-Ser. A razão está na existência, mas sua profundidade expressa uma ontologia. A profundidade da existência, em sentido último, indica que a razão centrada apenas em si mesma só pode encontrar-se com seu próprio abismo pois, enquanto radicado na existência, a razão não pode vencer por si mesma a separação entre cognição operativa e essencialismo ontológico. Ela reconhece o paradoxo, mas não pode evitá-lo e menos ainda superá-lo apenas por si mesma. Razão, assim como tudo no ser humano, encontra-se sob a radicalidade do abismo que separa Ser de Não-Ser e que, conforme o autor, é uma questão de finitude e infinitude ou, em linguagem teológica, de Queda e de Salvação.⁸⁴ Para Tillich, a profundidade da razão aponta de modo inescapável sua finitude existencial e seu clamor pela revelação.⁸⁵ A percepção da situação de queda e salvação é simplesmente o limite existencial. A razão, segundo esse ponto de vista, só tem duas alternativas: desesperar-se ou clamar pela revelação. Contudo, a finitude da razão implica o reconhecimento de uma situação que Tillich descreve assim,

Mas a razão não é meramente finita. É verdade que a razão, como todas as coisas e acontecimentos, está sujeita às condições da existência. Ela se contradiz a si mesma e está ameaçada pela desintegração e autodestruição. Seus elementos se opõem uns aos outros. Mas

⁸¹ “O que precede a dualidade de eu e mundo, de sujeito e objeto, é uma pergunta em que a razão contempla seu próprio abismo”, TILLICH, TS, p. 184.

⁸² TILLICH, TS, p. 126.

⁸³ TILLICH, op. cit., p. 107.

⁸⁴ TILLICH, TS, p. 88.

⁸⁵ Conforme TILLICH, TS, p. 93-94

esse é apenas um lado da moeda. Na vida efetiva da razão, sua estrutura básica não se perde completamente. Se ela se perdesse, tanto a mente quanto a realidade se desintegrariam no exato momento em que passassem a existir. Na vida efetiva da razão, as forças essenciais e existenciais, as forças de criação e de destruição estão unidas e desunidas ao mesmo tempo. Estes conflitos na razão efetiva proporcionam o conteúdo para uma crítica teológica justificável da razão. Mas uma acusação da razão *como tal* é um sintoma de ignorância teológica ou de arrogância teológica. Por outro lado, um ataque à teologia *como tal* em nome da razão é um sintoma de superficialidade racionalista ou de *hybris* racionalista. Uma descrição adequada dos conflitos interiores da razão ontológica deveria substituir as populares lamentações da religião e as semipopulares da teologia no que diz respeito à razão como tal. E deveria, ao mesmo tempo, induzir a razão a reconhecer sua própria condição existencial, da qual surge a pergunta pela revelação.⁸⁶

Aqui está, portanto, outra vez o tema central do pensamento de Tillich. Queda e Salvação não são apenas problemas que se resolvem com pregações moralistas e apelos atitudinais.⁸⁷ Não há teologia, não há Igreja que possa fazê-lo sozinho. Esses temas são o assunto central da pregação cristã, da teologia e da Igreja como um todo. A teologia precisa ser uma anunciação clara dessa situação que não pode ser vencida por critérios operativos e técnicos da mente. A verdadeira fé, em sentido último, existencial, revela a finitude do ser humano, isto é, o imenso abismo que o separa do ser essencial. Dizendo de outro modo, revela a ruptura entre ser essencial e ser existencial. A seguinte ponderação do comentador permite uma melhor compreensão desse aspecto do pensamento de Tillich:

Uma análise da razão em Tillich, portanto, é incompleta sem a inclusão de seu correlato, a revelação. Pois é justamente a revelação que mostra claramente a condição da razão e vem ao encontro das perguntas e anseios que, desde esta condição, ela formula ou expressa. Tillich termina sua análise da razão, na primeira parte de sua Teologia Sistemática, enfatizando o que já antes havia afirmado. Uma analítica da razão que vai até o fim, na sua opinião, *‘deve levar ou a uma resignação desesperada quanto à verdade ou à pergunta pela revelação’*.⁸⁸

O clamor pela revelação, isto é, o reconhecimento da razão como ente finito e a impotência para resolver os conflitos internos de si própria, traz consigo uma outra questão: o caráter misterioso da revelação e o êxtase. Segundo Tillich, a existência tem um caráter misterioso cujo fundamento transcende a operacionalidade cognitiva da mente. Não se trata de um problema que poderia ser solucionado por novas descobertas, mas de perceber que a ruptura entre existência e essência é a questão ontológica cuja implicância e profundidade não

⁸⁶ TILLICH, TS, p. 96.

⁸⁷ Também **Pecado** e **Santidade**, como ainda será visto, no pensamento de Tillich são elementos ontológicos cujo sentido existencial é mais profundo do que a conotação moral que a eles se atribui em linguagem comum.

⁸⁸ MUELLER e BEIMS, op. cit., p. 62-63. A passagem grifada é citação da TS, p. 118, conforme nota 59 do texto referenciado.

pode ser vencida por critérios técnicos do pensamento.⁸⁹ Ele diz que “o mistério caracteriza uma dimensão que *precede* a relação sujeito-objeto. É impossível expressar a experiência do mistério em linguagem comum, porque esta linguagem nasceu do esquema sujeito-objeto e está presa a ele”.⁹⁰ A verdadeira fé, para Tillich, é o reconhecimento de que o ser humano não pode resolver todos os seus problemas no plano do raciocínio. Sobretudo, o principal, o sentido do ser. Esse é incondicional, e a percepção de sua incondicionalidade provoca o clamor pela revelação. “Uma revelação é uma manifestação especial e extraordinária que remove o véu de algo que está que oculto de forma especial e extraordinária”, afirma.⁹¹ O abismo da razão a empurra para além de si, ao encontro do êxtase. O vencimento da situação existencial só pode acontecer em uma situação de clamor pela revelação, no qual a distância entre sujeito e objeto é superado, que Tillich denominada “estado extático”, assim descrito:

O termo êxtase (“estar fora de si mesmo”) aponta para um estado de espírito que é extraordinário no sentido de que a mente transcende sua situação habitual. O êxtase não é uma negação da razão; é um estado mental em que a razão está além de si mesma, isto é, além da estrutura sujeito-objeto. Ao estar além de si mesma, a razão não nega a si mesma. A razão extática continua sendo razão; ela não recebe nada irracional ou anti-racional – o que não poderia fazer sem autodestruir-se -, mas transcende a condição básica da racionalidade finita, a estrutura sujeito-objeto. [...] O êxtase só ocorre se a mente se sentir possuída pelo mistério, isto é, pelo fundamento do ser e do sentido.⁹²

Há uma profundidade receptiva na razão que é o “ontológico” de sua teoria. Nesse sentido devem ser compreendidas suas palavras a apontar que “a profundidade da razão está manifesta de forma essencial na razão, mas está oculta na razão sob as condições da existência”.⁹³ Todavia, ao nível existencial não há como separar as duas, pois viver significa, segundo Tillich, encontrar-se sob o conflito que decorre da própria razão enquanto radicado na existência. Dizendo de outro modo, ainda que a “razão ontológica” seja em grau muito superior à “razão cognitiva”, na existência não é possível recorrer a uma sem já pressupor a outra. Mesmo que elas sejam ontologicamente diferentes, a existência, o estado de finitude, gera o conflito entre a ontologicidade racional e a cognocividade racional. Segundo seu entendimento, a existência é o espaço onde as “duas razões” se encontram em uma relação polar sempre conflitiva. Como visto, Schleiermacher e Hegel procuraram construir uma

⁸⁹ Tillich fala aqui em “Mistério” que se apresenta à razão como fundamento e abismo. Essa é a mais central das questões do pensamento de Tillich e de sua metodologia correlativa. Esse mistério, segundo ele, resume-me ao problema apontado por Parmênides e que permanece atual. Trata-se de verificar que o Ser é e o Não-Ser não é. Para Tillich, esse mistério antecede a razão ao lhe apontar a sua finitude existencial (abismo) revela-lhe também o seu fundamento (revelação). Conforme TILLICH, TS, p. 122-123.

⁹⁰ TS, p. 121

⁹¹ TILLICH, TS, p. 121.

⁹² TILLICH, TS, p. 124-125.

⁹³ TILLICH, TS, p. 94.

síntese entre esses dois campos. De um modo geral, o idealismo filosófico e o humanismo tentaram em vão, segundo Tillich, construir a união desses opostos que não podem ser conciliados jamais ao nível de existência.

1.4.2 O Paradoxo Polar de Razão na Correlação

O conhecimento encontra-se diante de um paradoxo, ao qual ele se refere com os termos “separação e união”.⁹⁴ Ocorre, porém, que o distanciamento e a união formam uma unidade correspondente a dois pólos, como se fossem as duas faces de uma moeda, descritas assim por ele:

Aquele que conhece e aquilo que é conhecido estão unidos; o abismo entre sujeito e objeto é superado. O sujeito apreende o objeto, adaptando-o a si mesmo, e, ao mesmo tempo, adapta-se ao objeto. Mas a união do conhecimento é uma união particular; é uma união através da separação. O distanciamento é condição da razão cognitiva. Para se conhecer uma coisa, deve-se olhar para ela, e, para poder fazer isso, deve-se estar à distância. A distância cognitiva é o pressuposto da união cognitiva. A maioria dos filósofos viu ambos os aspectos. A velha disputa para saber se o igual reconhece o igual ou se o desigual reconhece o desigual é a expressão clássica da percepção de que a união (que pressupõe alguma igualdade) e a distância (que pressupõe alguma desigualdade) são elementos polares no processo de conhecimento. A unidade de distância e união constitui o problema ontológico do conhecimento.⁹⁵

O conhecimento natural sempre se dá sob essas condições. A razão não tem como evitar a cognição que gera o conflito entre a separação – o distanciamento e a união, “pois, é a estrutura polar da razão cognitiva que torna possíveis seus conflitos existenciais e a leva à pergunta pela revelação”, complementa nosso autor.⁹⁶ Diferentes escolas de pensamento como o ceticismo, criticismo, positivismo e o idealismo debateram-se com a questão sem, no entanto, encontrar uma solução adequada. Conforme seu entendimento,

Enquanto o ceticismo desesperou da possibilidade de unir o objeto com o sujeito, o criticismo afastou o objeto como coisa-em-si do âmbito do conhecimento efetivo, sem explicar como o conhecimento pode apreender a realidade e não só a aparência. Enquanto o positivismo eliminou completamente a diferença entre sujeito e objeto, e o idealismo decretou sua identidade, ambos não conseguem explicar a alienação de sujeito e objeto e a possibilidade do erro. O dualismo postulou uma união transcendente de sujeito e objeto em uma mente ou substância divina, sem explicar a participação do ser humano nela. Mas cada uma dessas tentativas estava consciente do problema ontológico do conhecimento: a unidade de separação e união.⁹⁷

⁹⁴ TILLICH, TS, p. 108.

⁹⁵ Id. Ibid., p. 107.

⁹⁶ Op. cit., p. 107.

⁹⁷ Id. Ibid., p. 108.

O paradoxo entre união e distanciamento da racionalidade permanece, pois, inalterado uma vez que a partir da razão não há saída para o conflito. No dizer de Tillich:

Sob as condições da existência, não se pode encontrar solução definitiva para o conflito. Como a razão em termos gerais é arrastada para o conflito entre absolutismo e relativismo, assim a razão cognitiva está sujeita ao conflito entre união e distanciamento em todo ato cognitivo.⁹⁸

A superação do distanciamento não é apenas uma reflexão filosófica sobre o dilema paradoxal da razão, mas um envolvimento completo do sujeito com o objeto, uma entrega total, aquilo que nos toca de forma incondicional, como ele reitera por várias vezes em seu pequeno, mas significativo texto, *A dinâmica da fé*. A teologia precisa viver a fé expressa nos símbolos locais de cada comunidade, mesmo que esse “viver a fé” signifique, muitas vezes assumir os pressupostos considerados errados, infundados e equivocados a partir do distanciamento racional cognitivo. Entretanto, nessa aparente fragilidade conceitual da teologia, conforme poderia dito a partir de um critério lógico e epistemológico, encontram-se as questões que a diferenciam das ciências particulares (positivas) e da cognição. A fé e a teologia como “ciência” proclamadora dessa fé não têm como evitar o conflito epistemológico do pensamento. Para o critério técnico das ciências a significatividade existencial do crer não se encaixa nos moldes meio/fins do raciocinar técnico. Um teólogo precisa ser também um filósofo para postular a validade ontológica dos elementos mais profundos da mente, sempre presentes em tudo que o homem vier a fazer, mas cuja validade não pode ser aferida por padrões epistêmicos.⁹⁹

1.4.3 Finitude e Não-Ser

A percepção da presença radical da finitude provoca o que Tillich denomina “choque ontológico”.¹⁰⁰ A finitude se torna algo ontologicamente relevante quando a ameaça do Não-Ser se apodera das condições da existência e joga a razão no abismo. A impotência que se experimenta diante de um mundo sem sentido, a certeza da morte sempre próxima, o fracasso

⁹⁸ TS, p. 110

⁹⁹ Conforme Robert Walter BEIMS, **O sistema das ciências**, em MUELLER e BEIMS, *orgs.*, p. 99-119. Trata-se de um comentário sobre o texto de 1923, escrito por Tillich ainda no período alemão, intitulado *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen um Methoden* (O sistema das ciências conforme objetos e métodos). Em linhas gerais, o texto de Beims mostra como que Tillich tinha consciência da fragilidade conceitual do religioso frente às ciências normativas se o sentido do religioso for apresentado com as normas lógicas das ciências particulares. A infinitude – que na metafísica de Tillich adquire o caráter de incondicionalidade – não é emoldurável por nenhum conhecimento, porque este, seja qual for, estará sempre sob as coordenadas da finitude ontológica e da razão cognitiva.

¹⁰⁰ TS, p. 126

se apresentando como algo que pode destruir a vida, são as manifestações do Não-Ser. Viver, em sentido ontológico, significa ter clara noção da existência desse perigo. É o perigo que revela a presença do Ser, embora não se possa “ter” o *Ser* de modo técnico operativo. O pensamento de Tillich sobre a noção *Não-Ser*, tem semelhança com a diferença ontológica de Heidegger. A diferença ontológica de Heidegger, aponta que “o ser não é algo como um ente”, ou então “o ser não é nada de ente. Só o ente é. Não se pode dizer que o ser “é”.¹⁰¹ Segundo a percepção heideggeriana há sempre algo como uma *ontológica negativa* que não permite dizer o que o ser é, mas tão somente o que ele não é. Mas o que ele não é? Heidegger responderia, ele não é o ente. Essa seria, em poucas linhas, a diferença ontológica que Heidegger estabelece entre Ente e Ser. O pensamento só tem acesso ao Ser por meio de um Ente. Mas o Ser tem um porta secreta na qual não possível penetrar de modo objetivo. O Não-Ser de Tillich, tem a mesma conotação que a diferença entre *ser* e *ente* da ontologia de Heidegger. Tem com ela semelhanças uma vez que a noção “não-ser” também não pode ser objetivada como coisa. Segundo Tillich, a filosofia existencialista moderna teria atribuído ao “não-ser” uma positividade que contradiz o sentido literal desta expressão. Mas para falar do que “é” (ser), o ser humano se depara também com o que pode destruir a possibilidade de ser. Essa é a tensão ontológica inevitável. Onde a radicalidade do Não-Ser se mostra com a sua força encontra-se o que Tillich denomina “ultimamente inevitável”, cuja manifestação mais proeminente é o conhecimento antecipado da morte. Há a constatação de que a morte virá, essa fatalidade inevitável, confere ao ser humano o caráter existencial. E outra vez não há uma saída que possa acontecer por recorrência a certezas lógicas.

Tillich reitera então que a única forma de viver autenticamente é assumir essa finitude em termos de coragem. A coragem é o risco de aceitar as incertezas existenciais com um enorme “apesar de”. As referências de Tillich à finitude são variadas e complexas. Elas ressurgem quase sempre em todos os desdobramentos temáticos de sua TS. Em termos de teologia cristã, Tillich emprega as expressões “morte, finitude, alienação e culpa”.¹⁰² Mas não há um conceito filosófico que possa definir com exatidão o que se afirma quando com a expressão “não-ser”. Na ontologia tillichiana, o Não-Ser é o confronto inevitável da existência com a sua radical finitude, ou, “o ser limitado pelo não-ser é a finitude”.¹⁰³ Tillich diz ainda mais:

O não-ser se apresenta como o “ainda não” do ser e como o “não mais” do ser. Ele confronta o que é com um fim definido (*finis*). [...] O ser precede o não-ser em validade ontológica,

¹⁰¹ DUBOIS, op. cit., p. 86

¹⁰² TS, p. 360

¹⁰³ TS, p. 198

como a própria palavra “não-ser” indica. [...] Contudo, tudo o que participa do poder de ser está “mesclado” com não-ser. É o ser em processo de vir do não-ser e retornar a ele. É finito.¹⁰⁴

A fé, a revelação e Deus só podem ser, primeiramente, tomados como “objetos” em sentido filosófico. Não haveria outra forma de estabelecer uma ontologia sem estabelecer também “objetos”. Toda ontologia, a rigor, é o reconhecimento do que há (ser), o objeto; é portanto “teoria do objeto”. Mas isso tem um limite que esbarra de forma inexorável no paradoxo da revelação, isto é, o fato da revelação ser ao mesmo tempo algo subjetivo e objetivo, conforme a compreensão tillichiana.¹⁰⁵ De um determinado ponto de vista filosófico lógico isso soa incoerente. Mas é preciso ter coragem de assumir as incoerências lógicas e afirmar que a espontaneidade da vida e da fé não cabe em “moldes” técnicos e lógicos. O processo de viver também não é coerente, pois viver implica reconhecer-se como existencialmente finito em um mundo absurdo e sem sentido logicamente.¹⁰⁶ O paradoxo da revelação Tillich esclarece quando torna a falar de fé e do mistério. Suas palavras vão assim:

A revelação sempre é um evento subjetivo e um evento objetivo em estrita interdependência. Alguém se sente tomado pela manifestação do mistério; este é o lado subjetivo do evento. Algo ocorre através do qual o mistério da revelação se apodera de alguém; este é o lado objetivo. Não é possível separar esses dois aspectos. Se nada acontece objetivamente, nada é revelado. Se ninguém recebe subjetivamente o que acontece, o evento deixa de revelar algo. A ocorrência objetiva e a recepção subjetiva pertencem ao total da revelação. A revelação não é real sem o aspecto receptivo e não é real sem que algo seja dado. O mistério aparece objetivamente em termos daquilo que se chama tradicionalmente de “milagre” e aparece subjetivamente em termos daquilo que é, às vezes, chamado de “êxtase”.¹⁰⁷

Os termos filosóficos, as análises de categorias das formas do pensar, não são assuntos teológicos em si. Mas há como evitá-los? Tillich julgou que não. Eles surgem na teologia à medida que ela não pode evitar a questão ontológica, o problema do Ser frente à insignificância do Não-Ser.¹⁰⁸ A teologia se encontra situada em um caminho que pressupõe

¹⁰⁴ TS, p. 198

¹⁰⁵ O que está em questão é a variabilidade e a precariedade da situação de existência e o fundamento eterno do qual a mensagem cristã trata. TILLICH, **Coragem**.id. Ibid. p. 132, “Aquele que participa de Deus participa da eternidade. Porém, a fim de participar dele, você deve ser aceito por ele e deve ter aceito sua aceitação de você”.

¹⁰⁶ Para Tillich, só há uma maneira de enfrentar essa situação, isto é, reconhecer que a finitude revela-se um desespero tamanho onde a coragem precisa aceitar a presença de um destino. Ter um destino não é sinônimo de privação de liberdade, como queria Sartre, mas a mais clara revelação de que destino é encontrar o sentido mais profundo da razão, seu fundamento ou como diz nosso autor, é “coragem de aceitar a aceitação”, TILLICH, **Coragem de ser**, p. 128.

¹⁰⁷ TS, p. 124.

¹⁰⁸ “A coragem estoica retorna, porém não com a fé na razão universal. Retorna com a fé absoluta que diz *Sim* ao ser, sem ver nada concreto que possa vencer o não-ser no destino e na morte”, TILLICH, **Coragem**, op. cit., p. 146.

os elementos filosóficos, mas não pode fazer deles uma prova para a proclamação da revelação. Só pode fazer deles ou a partir deles uma ontologia que aponte radicalmente a finitude existencial à medida que esse ato já seja também a possibilidade de vislumbrar desde a precariedade da existência, como queria Platão, o fundamento eterno de onde ela procede.¹⁰⁹

¹⁰⁹ “O ato de aceitar a insignificação é si um ato significativo. É um ato de fé”, TILLICH, **Coragem**..op. cit. p. 136.

2 ESSÊNCIA, EXISTÊNCIA E SANTIDADE

2.1 A HERMENÊUTICA DE FRIEDRICH SCHLEIERMACHER

Para tratar dos princípios ontológicos de Tillich, é preciso esclarecer primeiramente como chegou a eles e sob que motivações sua ontologia se move. Tillich foi influenciado diretamente pela filosofia de Kant, Hegel, Kierkegaard e pela síntese teológica de Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834). O seu pensamento, como é evidente, não se reduz a esses autores, mas eles eram focais nas universidades alemãs no início do século XX, período em que Tillich realiza sua formação acadêmica. O ponto de partida de Tillich encontra-se em estreita relação com a hermenêutica de Friedrich Schleiermacher que, ainda no século XIX, realizou um empreendimento contra o deturpamento do sentido da fé ante os discursos das ciências emergentes e da lógica filosófica kantiana.¹¹⁰

Schleiermacher havia promulgado a fé como *sentimento de dependência absoluta*. Foi a maneira que encontrou para livrá-la da circunscrição moral em que a filosofia de Kant a havia confinada. Expressão infeliz, pela qual pagaria um preço elevado. Tillich, porém, vem em seu socorro, mas com outros argumentos. Como aprendeu com a infelicidade de Schleiermacher, sabia que a redução do significado da fé a *sentimentos* preparou também o caminho para que os seus detratores considerassem os problemas religiosos e teológicos sem dignidade para o mundo moderno.¹¹¹ Schleiermacher ficou preso à tradição kantiana, sem querer e sem saber. Ao reduzir o problema religioso ao sentimento individual, reduziu-o também à moralidade, e assim acabou, pois, coroando a filosofia de Kant, segundo a qual à religião não resta alternativa senão ser instrumento para a realização do imperativo moral da Razão Prática (“o que devo esperar?”). A expressão infeliz de Schleiermacher trouxe conseqüências que podem ser resumidas assim: se o significado das questões religiosas não passa de uma questão sentimental, então poderá ser eliminado por não possuir estatuto válido para habitar o mundo da racionalidade moderna. *Sentimentos* não cabem nas categorias da

¹¹⁰ Conforme TILLICH, **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**, p. 101, Schleiermacher “[...] é o pai da teologia protestante moderna”.

¹¹¹ TILLICH, **Perspectivas**.....op. cit., p. 105. Os princípios de Schleiermacher estão corretos quando refutam a dicotomia entre sujeito e objeto do conhecimento deísta e racionalista. Deus não pode ser um objeto ao qual se tem acesso pela razão, mas Deus é o fundamento da existência que já se encontra ontologicamente em nós. Schleiermacher denominou isso **Sentimento de Dependência Absoluta**. Esse foi o passo em falso que permitiu aos lógicos decretar a insignificância filosófica da fé. Mas, ainda assim, a sua importância é grande. O que ele desenvolveu ressurgirá, mais tarde, em Husserl como método fenomenológico. Ver GOTO, **O fenômeno religioso: a fenomenologia em Paul Tillich**, p. 72.

racionalidade neokantiana. Não têm, portanto, dignidade filosófica e nem ontológica.¹¹² Segundo a avaliação tillichiana, não há dúvida de que os adeptos do pensamento cientificista emergente do século XIX se aproveitaram da infeliz conclusão de Schleiermacher. Era disso que os deístas e epistemólogos neokantianos precisavam para se livrar da “incômoda” questão religiosa e, juntamente com ela, varrer também o essencialismo platônico para a esfera da insignificância.¹¹³

Resta, no entanto, considerar que Tillich rejeitou a resposta de Schleiermacher, mas não o cerne de sua proposta. Os indícios das questões relacionadas à fé, isto é, o sentido existencial do crer, situado entre abismo e salvação e levantadas primeiramente por Schleiermacher, tornam-se uma ontologia no pensamento de Tillich.¹¹⁴ De onde a razão autônoma iluminista tira seus argumentos para impugnar a fé? Essa pergunta Schleiermacher não perdeu de vista.¹¹⁵ Ele não queria salvar a teologia ou as tradições eclesiásticas, mas o significado existencial do ato de crer, o sentido ontológico da fé. Schleiermacher trouxe à tona uma questão que se tornaria o fio condutor central do pensamento tillichiano, ou seja, a fé começa na razão, mas não se esgota nela. A razão não pode resolver o drama existencial, mas pode indicar a única fonte de onde a solução pode vir. Assim diz Tillich, “A experiência não é a fonte da qual procedem os conteúdos da teologia sistemática, mas o meio através do qual eles são existencialmente recebidos”.¹¹⁶ Sob essa ótica, Tillich viu em Schleiermacher também um vitorioso, pois,

[...] dizia que um verdadeiro filósofo pode muito bem ser também um verdadeiro crente. Consequia combinar piedade e filosofia. [...] Consequia combinar a piedade com a coragem de cavar nas profundezas do pensamento filosófico. Ou, como diria: “Os pensamentos mais

¹¹² O movimento pietista contribuiu para isso à medida que a teologia neokantiana é uma contraposição ao seu legado. O Pietismo foi um movimento religioso surgido ainda no século XVII no seio do protestantismo mas não ficou exclusivamente ligado a ele, encontrando adeptos também no catolicismo. Seu fundador foi Filipe Jacó Spener (1675-1705). Kant teve severa educação pietista e a sua filosofia traz as marcas disso. Como observa HÄGGLUND, **História da teologia**, p. 281, o pietismo tem como fundamento a “[...] a insistência numa piedade viva bem como na demonstração da insuficiência do conhecimento teológico objetivo [...]”. Tillich observará que o pietismo está correto ao negar a possibilidade de um “conhecimento teológico objetivo”, mas equivoca-se ao considerar que uma “opção individual de fé” não implica, implicitamente, uma ontologia.

¹¹³ Quando se observa que a questão religiosa vive ou viveu uma de suas maiores crises de identidade desde o século XIX, senão a maior de sua trajetória, é justamente desse papel “insignificante” que a ela vem sendo atribuída desde então que se fala. Sobre isso, torna-se a mencionar o texto de VAZ, **Escritos de filosofia I**, p. 159-189, como uma análise muito concisa e profunda sobre esse tema.

¹¹⁴ TILLICH, **Teologia...**, p. 46.

¹¹⁵ A sua visão do problema religioso consistia em pôr em evidência detalhes que reaparecerão no método fenomenológico de Husserl. Husserl não tratou de religião, mas de fenômenos tal qual eles se apresentam à consciência. Em 1800 Schleiermacher escreve um texto como o significativo título “Discurso sobre a religião às pessoas cultas entre seus detratores” (*Reden Über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern*), HÄGGLUND, **História da teologia**, p. 307. Para Schleiermacher estava claro que a questão religiosa não poderia ser tratada como distanciamento cognitivo entre sujeito e objeto, como os kantianos pretendiam.

¹¹⁶ TILLICH, op. cit., p. 57.

profundamente filosóficos identificam-se completamente com o meu sentimento religioso mais íntimo”.¹¹⁷

A questão religiosa havia se tornado frágil porque sua abordagem não podia se dar sob os pressupostos racionalistas objetivos dos neokantianos. Era preciso uma outra forma de conhecimento. Estava muito claro, portanto, para Schleiermacher que a fé tem significado ontológico e não é a teologia institucional, a religião e, menos ainda, a tradição e as autoridades eclesiásticas. Assim, estava traçado o esboço do qual Tillich se aproveitaria para o seu sistema, isto é, a compreensão de que o cristianismo historicamente constituído não é ainda o Cristo e, portanto, não é a revelação. A fé demanda uma ontologia que ultrapassa o conceito histórico de religião.¹¹⁸ Mas Schleiermacher era filho do idealismo e, assim como Hegel, queria realizar uma síntese entre a visão moderna de mundo e a fé cristã. O existencialismo e a procura pela fundamentação ontológica do sentido da fé, mostraram a Tillich que esse caminho nunca foi viável, mas agora já não se podia mais crer nele.

2.2 EXISTENCIALISMO DE KIERKEGAARD COMO RUPTURA COM A SÍNTESE IDEALISTA

É preciso perguntar pelo Ser e pela estrutura que torna a pergunta possível, aponta a filosofia existencialista. Tillich também sabia que Kierkegaard foi uma voz singular em todo século XIX a proclamar radicalmente a insuficiência da razão técnica para a compreensão do sentido existencial da fé.¹¹⁹

O filósofo dinamarquês viveu em um período em a fé havia sido duramente questionada pela autonomia das “ciências do homem”.¹²⁰ A radicalidade filosófica de Kierkegaard abriu o caminho para perceber que não há como realizar uma síntese entre o cristianismo e a razão moderna. Essa era a proposta de Hegel. Há diferenças qualitativas entre elas que são abissais. O liberalismo teológico do século XIX, somado ao fracasso das sínteses de Schleiermacher e Hegel, deixou claro que a única alternativa era engendrar um novo

¹¹⁷ TILLICH, **Perspectivas**, op. cit., p. 102.

¹¹⁸ “As forças históricas determinam a existência da idéia de Deus, não sua essência; determinam suas manifestações variáveis, não sua natureza invariável. A situação social de um período condiciona a idéia de Deus, mas não a gera”, TILLICH, **Teologia sistemática**, p. 227.

¹¹⁹ Kierkegaard é um pensador estranho, fora do eixo filosófico da Europa. Com lembra a comentadora francesa logo no início de seu texto: “É para nós, em todos os casos, da maior importância que Kierkegaard tenha sido dinamarquês, filho de um país à margem das ‘grandes nações’; que tenha visto a luz do dia sob os céus desses países do Norte cuja cultura é amplamente ignorada na França”, FARAGO, **Compreender Kierkegaard**, p. 11.

¹²⁰ Observação trazida por VAZ, **Escritos de filosofia I**, p. 163.

começo.¹²¹ A existência que Kierkegaard invoca como princípio, a angústia, a falta de certeza é o que melhor define o ser humano atual e não pode ser medida pela objetividade cartesiano-kantiana. Viver na fé não significa se abrigar na segurança de conceitos e certezas filosóficas e também não na segurança dos dogmas eclesiais, mas sentir-se constantemente atribulado e desesperado.¹²² Assim escreveu o dinamarquês: “Não é ser desesperado que é raro, o raro, o raríssimo, é realmente não o ser”.¹²³

A ontologia de Tillich será estabelecida a partir desses pressupostos. Eis, pois, a grande diferença entre Schleiermacher e Kierkegaard. Enquanto Schleiermacher, a exemplo de Hegel, pretendia construir uma síntese, Kierkegaard impugnava cabalmente qualquer tentativa de síntese entre o legado cristão e a cultura moderna.¹²⁴ Para Kierkegaard as sínteses filosóficas eram tentativas vãs.¹²⁵ Ele não se cansou de proclamar que “[...] o encontro com Deus não se dá na imediação da visão, e sim nas trevas da fé”.¹²⁶ Crer não é algo que se resolve com clarividências técnicas do pensar, mas com temor e tremor.¹²⁷ O Deus cristão é e precisa ser loucura para a razão técnica. Não há romantismo nisso, somente angústia e dramaticidade. Nenhum método de conhecimento é suficientemente seguro para essa abordagem, conforme o seguinte comentário: “A verdade que se procura não é, decerto, redutível a um simples conhecimento, pois se trata, isto sim, de algo que constitui o *interesse* da existência”.¹²⁸ Tillich sabia, igualmente a Kierkegaard, que a fé envolve o risco. Mas é também o risco que torna o crer digno. Porém, ter o poder de correr o risco é a questão ontológica. É a interioridade, como quer Kierkegaard, pulsando como migalhas do infinito dentro de nós. Se assim não fosse, estaria certa a teologia natural aristotélica que promulgou a dignidade do crer por meio da lógica e do correto compreender. Para Aristóteles, Deus é logicamente explicável e compreensível. Para Kierkegaard, Deus é o abismo transponível apenas pela “insegurança” da fé. Há uma tensão aqui que não pode ser vencida pela lógica da

¹²¹ NOREMBERG, op. cit., p. 16.

¹²² Sentir-se desesperado é a mais clara visão da autenticidade da fé verdadeira que não aceita as apaziguações objetivas da metafísica grega. O mundo da fé é constituído por uma tensão dramática que a razão não vence por si mesma. Isso nos leva a remeter novamente a HEBECHE, op. cit., p. 71-72. Para o autor, a metafísica mascarou a autenticidade e, ao mesmo tempo, a dramaturgia da fé cristã. Tirou dela o sentido “fático” por meio do ideal de certeza e exatidão que remonta a Platão e Descartes.

¹²³ KIERKEGAARD, **O desespero humano**, p. 28.

¹²⁴ TILLICH, **Perspectivas**...op. cit., p. 101-102. A visão romântica do idealismo chegara ao fim. Um novo caminho deveria ser tentado. Esse caminho consiste em verificar “[...] se o pensamento ontológico não contém os elementos que possam explicitar a ontologia da religião bíblica?”, TILLICH, **Biblische Religion und die Frage nach dem Sein**, p. 52.

¹²⁵ A revelação é paradoxal e escandalosa e não permite sínteses. “São duas naturezas – Deus e o homem – separadas por uma infinita diferença de natureza”. KIERKEGAARD, **O desespero**.. op cit., p. 114.

¹²⁶ MONDIN, B. **O homem, quem é ele?** Elementos de antropologia filosófica, 2003, p. 232.

¹²⁷ Conforme KIERKEGAARD, **Os pensadores**, p. 150-151. Se Deus se desse ao conhecimento desse modo e fosse alcançável pelo conceito filosófico já Sócrates teria resolvido o problema. Mas a fé se expressa no paradoxo onde a interioridade é muito superior à exterioridade.

¹²⁸ FARAGO, **Compreender Kierkegaard**, p. 195.

informação, mas pela coragem da fé. Para Kierkegaard, quanto mais se souber de Deus, tanto mais ele se tornará distante.

Tillich, evidentemente, sabe da imensa influência do pensamento de Aristóteles à nossa tradição. Mas uma revelação que pode ser deduzida logicamente do movimento de causa e efeito, como faz o naturalismo teológico dualista, pode ser considerado incondicional? Deus é mais do que as deduções naturalistas podem apontar. Disso se segue que ele não fez de seu sistema teológico uma epistemologia sedimentada na segurança de conceitos lógicos, mas uma filosofia que exige o temor e o tremor existencial de Kierkegaard como o único espaço onde o viver e o crer se tornam dignos. Esse é também o motivo do “método de correlação” não ser propriamente um método no sentido tradicional. Ele não pode ser visto como um trilho seguro sobre o qual se caminha com certezas; ele não é uma meta traçada militarmente para acertar determinado alvo como se faz em pesquisas quantitativas. O método pressupõe a existência que não pode ser medida em termos técnicos. A radicalidade de Kierkegaard ficou mais clara para Tillich durante a Primeira Guerra Mundial. Esse evento o fez “acordar para o mundo” e se desfazer das ilusões do idealismo filosófico que até então o haviam encantado. Entre mundo e Deus não há conciliação e nem síntese que a razão possa realizar. Entre Deus e mundo há um abismo infinito que a razão não pode transpor por si mesma.¹²⁹ Só a revelação sozinha pode fazer isso.

A palavra revelação em alemão é *Offenbarung* e ela ajuda a compreender o indicativo dessa expressão. “Offen” significa *aberto* e a expressão “bar” indica *possibilidade*. De onde se segue que revelação, a rigor, é uma possibilidade de abertura. Que abertura? Para o rompimento definitivo com as amarras da existência. Ela fundamenta e plenifica a pergunta ontológica.¹³⁰ Daí o expressivo comentário: “A fé é a ferida da finitude, a única abertura capaz de curá-la por sua abertura ao infinito. A fé é abertura ao ser, um poder de fazer ligação com o ser”.¹³¹ Esse princípio de Kierkegaard não pode ser esquecido jamais, pois ele perpassa o núcleo ontológico de toda obra sistemática de Tillich.

¹²⁹ KIERKEGAARD, op. cit., p. 117.

¹³⁰ Tillich articula a sua ontologia entre dois pólos, o sujeito e o objeto (*Eu e Mundo*). Mas o que precede essa dualidade Eu/Mundo, é a questão que só a revelação pode responder, conforme TILlich, **Teologia...**, p. 183-184.

¹³¹ FARAGO, op. cit, p. 148.

2.3 O ESSENCIALISMO PLATÔNICO-AGOSTINIANO DO PENSAMENTO DE TILLICH

Não é simples determinar se é mais acertado falar em platonismo ou neoplatonismo no pensamento de Tillich. Ele tanto se reporta a Platão de modo direto, como também a muitos de seus intérpretes cristãos, considerados neoplatônicos, como Orígenes, Clemente de Alexandria e Agostinho.¹³² A influência dos pensadores da Patrística, sobretudo, Orígenes e Agostinho foram decisivos para o seu pensamento. Os comentadores também se dividem, ora reportam aos pressupostos gregos de Tillich como platônicos e outras como neoplatônicos. Mas é possível ser neoplatônico sem ser platônico? Nos parece mais acertado usar a expressão platônico ou platonismo a neoplatônico ou neoplatonismo. Além de Kierkegaard, o pensamento de Tillich encontrou no platonismo de Orígenes e Agostinho elementos que são decisivos para a sua ontologia. Não se trata de assumir a totalidade da filosofia de Platão, mas de certos aspectos que foram determinantes para os estóicos e, sobretudo, para Santo Agostinho.¹³³ O pensamento platônico chega a Orígenes e Santo Agostinho pela difusão que os filósofos estóicos fizeram dele no período helênico. É também, via de regra, pelos estóicos que a patrística descobre Platão. Os estóicos foram os principais e melhores concorrentes do cristianismo no mundo antigo.¹³⁴

2.3.1 A Coragem Estóica e o Logos

A coragem dos estóicos e seu intelectualismo permitiu ao cristianismo se apropriar de uma base por eles já construída. A doutrina do Logos, por exemplo, é a mais evidente. Dos estóicos, Tillich preservará o termo logos, que foi muito utilizado na Patrística. Ainda dos estóicos Tillich manterá a noção de coragem como determinação diante da existência. Não se pode confundir a coragem do estoicismo com a do humanismo moderno. A coragem dos estóicos é categoria ontológica, ou seja, é participação no logos divino. O estoicismo reconhece a estrutura ontológica essencial como independente da razão natural. A coragem estóica reconhece os limites da racionalidade humana e busca seu fundamento. Sabe que esse fundamento não se encontra na razão como processo de raciocínio, mas o raciocínio é participação em uma totalidade que lhe transcende.¹³⁵ A filosofia estóica foi concorrente da fé

¹³² Por exemplo, TILLICH, **Teologia**..op. cit, p. 99, ele emprega a expressão neoplatonismo.

¹³³ Sobre os estóicos, Tillich escreveu uma ontologia da coragem. TILLICH. **Coragem de ser**, p. 07-13.

¹³⁴ Cf ., TILLICH, op. cit, p. 08

¹³⁵ REIS, **O conceito de virtude no jovem Agostinho**, p. 19: “A essência do homem é identificada com o *logos* humano, ou seja, com a razão humana, que é a manifestação da razão universal”.

cristã o que fez com que se tornasse a mais importante corrente de pensamento filosófico na definição da tradição cristã. Mais inclusive que Platão e Aristóteles juntos, segundo avaliação de Tillich.¹³⁶

De Agostinho, Tillich manterá a noção de participação, isto é, Deus não é um ser ao lado de outros, mas é o fundamento, a luz permanente que nos foi dada como interioridade. Assim esclarece o comentador o que vem a ser o conceito de participação:

Para a aproximação ontológica, que Tillich apóia e em que está associado a Santo Agostinho, Deus já está presente em nós como fundamento de nosso próprio ser. Está identificado conosco embora nos transcenda ao mesmo tempo. Nosso ser finito é contínuo em relação ao Ser infinito. Conseqüentemente, conhecer Deus significa dominar nossa alienação em relação à Causa de nosso ser. Deus não é Outro, não é um Objeto que podemos conhecer ou não; mas é um Ser em si mesmo, de que nós participamos pelo fato real de existir. Estar supremamente interessado a respeito de Deus significa expressar nossa verdadeira amizade ao Ser.¹³⁷

A fé é potencialidade essencial se manifestando nas condições precárias e provisórias da existência. A fé não brota do raciocínio como um produto do pensar, mas ela só é possível porque é participação da eternidade em nós, como definiu Santo Agostinho. Para os estóicos é a participação do logos humano na Razão Universal. A racionalidade é, assim, receptiva e participativa do Logos Universal. É o abrir-se à fé, à incondicionalidade, que apontará a revelação como o fundamento da pergunta ontológica. Para os estóicos isso significava que ser sábio correspondia a integrar o logos humano ao Logos Universal, escutá-lo, deixar se tocar por ele. A ontologia de Tillich pressupõe, a partir disso, a participação do ser humano na totalidade do ser, como queria Santo Agostinho. Essa participação é considerada, de modo geral, de origem mística e espiritual e forma o centro articulador de sua ontologia.¹³⁸ O termo “místico” hoje não é bem vindo e bem se sabe que ele não tem a precisão pretendida. Entretanto, usa-se o apenas para falar dessa ontologia participativa na falta de um termo mais adequado.¹³⁹

¹³⁶ Conforme passagem em TILLICH, **História do pensamento cristão**, p. 29-31.

¹³⁷ HICK, **Filosofia da religião**, p. 96-97.

¹³⁸ Sua teologia recebeu também o nome de Teologia Pneumática ou Teologia Espiritual, conforme comentário de WITTSCHIER, **Paul Tillich: Seine Pneuma-Theologie**. Ein Beitrag zum Problem Gott und Mensch, 1975.

¹³⁹ Segundo entendimento de HEBECHE, op. cit., a mística é contrária à fé cristã. O aceitável, segundo ele, é falar em *Faticidade* ou *Gramática da Faticidade*. A mística assim como a metafísica é encobridora do verdadeiro sentido do crer. Mas esses argumentos não estão em uma relação direta com os pressupostos de Tillich. São, porém, importantes e serão ainda retomados nesta dissertação.

2.3.2 O Conceito de Participação Agostiniana na Ontologia de Tillich

O conceito de participação, surgido da doutrina platônica e posteriormente esboçado e delineado pelos estóicos, encontrou em Santo Agostinho um ancoradouro seguro.¹⁴⁰ Como é sabido, Santo Agostinho reinterpreta o dualismo platônico, a inteligibilidade e a sensibilidade, à luz da doutrina cristã. Para Platão, o mundo das essências verdadeiras (eidos) iluminam a alma que se encontra no mundo provisório.¹⁴¹ Como sabemos, no pensamento platônico as reminiscências (lembranças) indicam a presença do eterno em nós, ou seja, indicam a imortalidade alma, pois recordar é reconhecer que se veio da eternidade. O mundo, a situação vivencial, que Tillich também denomina estado de existência, para Platão, é o mundo da experiência, das coisas provisórias. O verdadeiro sentido do viver consiste em reconhecer a imortalidade da alma.

Santo Agostinho segue Platão e, na sua perspectiva cristã, o dualismo platônico transforma-se em Estado de Deus e Estado Terreno.¹⁴² A alma é imagem de Deus, sabe de onde veio e para lá retornará.¹⁴³ A filosofia de Santo Agostinho significa, para Tillich, que o ser humano já participa da eternidade porque os fundamentos já lhe foram dados. A razão, em sentido técnico e ôntico, é tributária da razão ontológica. Por essa razão, o pensamento humano, em última instância, não tem como evitar a estrutura ontológica que forma o pensamento. Daí que surge o incondicional. O pensar não tem origem no próprio pensamento, mas na estrutura ontológica que lhe antecede. Permanece sempre uma lacuna que não se deixa emoldurar pelo processo de raciocínio. Quando a razão pergunta por seu fundamento já está simultaneamente pressuposta a participação divina nesse ato como potencialidade criadora, que Tillich também denomina estrutura ontológica.¹⁴⁴

O ser humano não está apenas no mundo ao qual pertence em termos naturais, mas o ser humano “tem” um mundo ao qual pertence. “Ter um mundo” significa capacidade de tomar distância daquilo em que se está participando, como se pode ler na seguinte passagem: “O ser humano deve estar completamente separado de seu mundo para poder olhá-lo como

¹⁴⁰ Segundo Santo Agostinho, há em nós “memória” que “lembra-nos de lembrar”, “lembra dos afetos da alma”, lembra-nos das coisas ausentes”. *Confissões*, Livro X, § 13, 14 e 15, p. 180-182.

¹⁴¹ PLATÃO, *Fédon*, p. 24-25. A tarefa do filósofo, segundo Platão, é perceber que o corpo aprisiona a alma. À filosofia cabe a tarefa de fazer a ver eternidade na qual a precária existência está fundamentada.

¹⁴² Cf., BOEHNER & GILSON, *História da filosofia cristã*, p. 199. Esse problema ressurgirá na teologia luterana como *Doutrina dos Dois Reinos*, o Temporal e o Espiritual. Ver DUCHROW, *Os dois reinos: uso e abuso de um conceito teológico luterano*, p. 42.

¹⁴³ Cf., BOEHNER & GILSON, op. cit., p. 184-186.

¹⁴⁴ Nos diálogos socrático-platônicos isso pode ser identificado na seguinte passagem: “Aquilo que chamamos aprender não seria, então, mais do que recuperar conhecimentos que já nos pertenciam? E não lhe daríamos o seu verdadeiro nome ao chamar isto de *lembrar*?” PLATÃO, *Fédon*, p. 47.

um mundo. Caso contrário, ele permaneceria simplesmente preso ao seu ambiente”.¹⁴⁵ Tem, assim, uma consciência participativa e julgadora da situação em que se encontra. Esse fundamento inteiro é ontológico. O logos divino é parte dada na constituição de nossa existência e, por isso, é incondicional. O ser humano se reconhece na revelação divina porque parte dela já está presente em sua existência de modo essencial. Como em Platão as reminiscências da alma indicam a essencialidade eterna de onde alma veio,¹⁴⁶ em Tillich também o ser humano se descobre em uma situação onde o infinito abre as suas portas e o ser humano se reconhece nessa abertura.¹⁴⁷ Reconhecer-se é saber que está separado “de”. Participação no ser, para Tillich, é a potencialidade de transcender-se, é coragem de ser e determinação para crer. Mas essa potencialidade é *essencial* por causa dessa estrutura ontológica e como tal permite a coragem.¹⁴⁸ É o reconhecer como limitado, finito e alienado existencialmente que permite a coragem; isso é clamor pela revelação.

Entretanto, a coragem de ser não elimina o caráter paradoxal da existência, situada entre um “sim” e um “ainda não”. Antes, por causa desse paradoxo existencial, a coragem se torna categoria ontológica. Deus é parte que já se encontra essencialmente em nós, embora permaneça distante e inatingível como objeto de raciocínio. Ele está em nós mas nos transcende infinitamente. Isso teve consequências na teologia do protestantismo de modo direto. Daí vem a concepção segundo a qual o ser humano é simultaneamente justo e pecador na teologia luterana. Lutero chega a essas conclusões pela teologia paulina, mas apoiado na noção de participação do finito no eterno, que ele escavou de Santo Agostinho. É sempre importante lembrar que Lutero foi um monge agostiniano, embora tivesse tido sua formação dentro do rigor ockamista de Erfurt. Somos justos porque a justiça e a bondade divina é parte de nós, mas somos ainda pecadores porque a existência tem caráter paradoxal, esse foi o raciocínio de Lutero. Aquilo que é (ser), normalmente denominado realidade, é, assim, revestido de sacralidade.¹⁴⁹

¹⁴⁵ TILLICH, TS, p. 180-181.

¹⁴⁶ Por exemplo, PLATÃO, *A República*, p. 191; Fédon, p. 64

¹⁴⁷ Cf., BOEHNER & GILSON, op. cit., p. 164

¹⁴⁸ TILLICH, *A coragem de ser*, p. 125.

¹⁴⁹ Tillich foi visto com reservas no protestantismo em função dessa visão sacral da situação. Os protestantes viam nessa sacralidade uma retomada do catolicismo antigo de Orígenes e Agostinho que já era então considerada ultrapassada. TILLICH, *Perspectivas da...*, p. 15-16.

2.4 SANTIDADE E FÉ COMO CORAGEM E DESTINO

“Quem penetra na esfera da fé, está pisando no *Santíssimo* da vida. Onde há fé também se encontra um conhecimento do que é sagrado”.¹⁵⁰ “Santo”, para Tillich não é apenas um nome qualquer, usado na modernidade nominalista apenas *de dicto*. Estar na santidade ou fora dela significa participar do ser e reconhecer o perigo do não-ser; encontrar a salvação, a superação do estado de alienação existencial ou se perder por completo. O mundo moderno negligencia a santidade. A vê como apenas como um nome que já nada indica. Essa é a falta de crítica impregnada em grande parte das teologias e filosofias de nosso tempo. Sobre isso Tillich traz uma afirmação incisiva:

O sagrado e o divino devem ser interpretados correlativamente. Um doutrina de Deus que não inclua a categoria de santidade não é só ímpia, mas também falsa. Esta doutrina transforma deuses em objetos seculares, cuja existência é negada com razão pelo naturalismo. Por outro lado, uma doutrina do santo que não o interprete como uma esfera do divino, transforma o sagrado em algo estético-emocional – este é o perigo de teologias como as de Schleiermacher e Rudolf Otto. Mas é possível evitar ambos os erros com uma doutrina de Deus que analise o sentido da preocupação última e que derive dela tanto o sentido de Deus como o sentido do sagrado. O sagrado é a *qualidade* daquilo que preocupa o ser humano de forma última. Só aquilo que é sagrado pode dar ao ser humano uma preocupação última. E só aquilo que confere ao ser humano uma preocupação última possui a qualidade de sagrado.¹⁵¹

É preciso recomeçar desse ponto, segundo Tillich. A filosofia humanista “domesticou” a santidade e retirou dela o sentido ontológico. Ou, melhor, negou que a santidade tivesse uma estrutura ontológica. A teologia seguiu pelo mesmo caminho à medida que se acostumou à linguagem ditada pelo padrão de conhecimento científico moderno, e como tal já não possui forças para defendê-la como relevante.¹⁵² Associa-se santidade a concepções sentimentais e atos individuais ou ao modo de agir das pessoas em sentido sócio-moral. Mas “santidade” não é perfeição moral como as concepções deístas e humanistas querem. Essa é a paz indulgente que o pensamento moderno quer impingir à fé. Aqui está o perigo e o cegamento produzido pelas concepções humanistas. Nenhuma ética e nenhuma moral podem vencer a barreira ontológica que a santidade representa. Assim, o problema religioso é domesticado, pacificado e não traz embaraços às concepções modernas de mundo. Desse modo, a fé deixa ser uma questão julgadora da existência, uma questão “incômoda”, para tornar-se inofensiva. Uma teologia comprometida existencialmente com aquele que crê,

¹⁵⁰ TILLICH, *A dinâmica da fé*, p. 13.

¹⁵¹ TILLICH, *Teologia...* op. cit., p. 223.

¹⁵² Aqui é preciso reconhecer que Bonhoeffer estava certo. Ser discípulo do Cristo é anunciar a santidade Deus. *Discipulado*, 2004, p. 177-197.

precisa falar não de modo pacificador e comodista como querem as concepções de mundo atuais. Mas denunciar que a aparente paz ditada pelo conhecimento técnico não tornou a manifestação incondicional de Deus insignificante, ainda que várias filosofias e ciências digam o contrário. A pergunta existencial surge da estranheza provocada pelo “estar no mundo”. Em linguagem Bíblica isso representa o pecado. Também o pecado, nessa perspectiva, é mais do que falta moral, mas categoria ontológica, embora na linguagem filosófica não se adote esses termos. Também do pecado é preciso falar de modo corajoso, segundo Tillich. Ele indica a ruptura ontológica entre ser existencial e ser essencial. Na teologia luterana, isso indica que as “obras” não podem salvar ninguém. Foi só nesse sentido que Lutero condenou as obras.¹⁵³

O pecado é vivido existencialmente, mas a mente possui uma estrutura ontológica que ultrapassa a existencialidade. O ser humano é um paradoxo que, no protestantismo, se expressa na fórmula “simultaneamente justos e simultaneamente pecadores”. Só é possível saber do pecado porque o fundamento divino, que não é pecado e sim santidade e eternidade, faz parte de nossa existência de modo incondicional e aponta uma nova possibilidade. A existência é ambígua e paradoxal, vive-se entre o que “já é” e também ainda não “é”; entre um “sim” e um “ainda não”, conforme se texto de 1956, *Glaube, Zweifel und die ontologische Frage*.¹⁵⁴ Em termos bíblicos esse dualismo está na oposição paulina entre Lei e Evangelho.¹⁵⁵ A seguinte afirmação tillichiana é o indicativo disso: “O homem é capaz de perguntar porque está separado *de*, embora participando *em*, daquilo sobre o que está perguntando”.¹⁵⁶ Saber da separação, entretanto é reconhecer a união original.

O crer não é semelhante a certos problemas biológicos ou geográficos que poderiam ser respondidos pela investigação científica. O crer é inclusive condição para que uma pesquisa científica possa ser realizada, mas a sua profundidade não pode ser atingida por investigações ônticas como são as científicas. Assim escreve Tillich:

Muito pelo contrário, pode-se demonstrar que em todo procedimento científico que leve a tais conclusões, a fé sempre já está atuando. A fé precede a todas as tentativas de derivá-la de alguma outra coisa; pois essas tentativas já pressupõem a fé.¹⁵⁷

¹⁵³ Esse tema é central na tradição protestante e sempre foi motivo de controvérsias com a tradição romana. A graça divina, o incondicional não admite os méritos humanos. Sobre isso, GÜNTHER & GASSMANN, *As confissões luteranas*, p. 157-159, trazem esclarecimentos importantes.

¹⁵⁴ “Fé, dúvida e a pergunta ontológica”. TILLICH, *Biblische Religion und die Frage nach dem Sein*, p. 53-56.

¹⁵⁵ O cristianismo não se baseia na virtude grega e estóica; ele é paradoxal e escandaloso. Ver KIERKEGAARD, *O desespero humano*, p. 81.

¹⁵⁶ TILLICH, *Biblische...* op. cit., p. 37.

¹⁵⁷ TILLICH, *A dinâmica...* p. 10.

Crer que se é capaz de realizar um experimento ou responder uma questão ainda não descoberta da biologia é muito mais do que confiar nas potencialidades humanas em sentido biológico.¹⁵⁸ Se existe potencialidade como poder *de*, esse poder vem de uma estrutura ontológica desde sempre dada e não é parte da descoberta. É anterior, é condição e constitui o fundamento estrutural daquilo que efetivamente é. O ser humano não está apenas inserido biologicamente no mundo, o ser humano “tem” também um mundo ao qual pertence.¹⁵⁹ Tillich condena o turvamento do conceito ontológico da santidade porque ele tirou do ser humano moderno uma preocupação última e final. Ser santo é participar do *Ser* e não ser Santo é participar do *Não-Ser*. As conceituações modernas domesticaram o “perigo” da santidade, isto é, esvaziaram seu sentido ontológico. Ser Santo ou não ser Santo representa que o duelo entre *ser* e *não-ser* é uma questão de vida eterna e de morte eterna. Representa estar no Novo Ser, a superação definitiva das condições finitas existenciais, ou simplesmente entregar a resignação do ceticismo moderno, isto é, ao Não-Ser e fechar a possibilidade de um salto qualitativo da razão.

2.4.1 O Sentido Ontológico de Santidade e Coragem

O pensamento moderno hoje pouco ou nada se preocupa com termos como Santo, Santidade, Milagres. E, pior, também a teologia, que deveria estar muito mais próximo deles, ou perdeu-se em discursos racionais e estéreis ou apelou para o moralismo religioso. Tillich quer recolocar o sentido original de “santidade” e “santo” que, conforme seu ponto de vista, nada tem a ver com “perfeição moral” ou com problemas teológicos específicos.¹⁶⁰ A visão de santidade precisa ser compreendida na dimensão ontológica que contrapõe finito ao infinito. Quem se compreende como finito, conhece também suas aflições e reconhece que o infinito é qualitativamente diferente. O que é santo está separado do finito e pode-se então falar em graduação ontológica qualitativa.

Segundo termos de Tillich, “o sagrado também foi chamado de ‘completamente outro’, a saber, aquilo que é diferente do curso ordinário das coisas, ou, para retomar uma formulação anterior, ele é diferente do mundo, o qual se caracteriza pela separação em sujeito

¹⁵⁸ Era essa ingenuidade naturalista que Husserl condenou com o método fenomenológico. MERLEAU-PONTY, **Ciências do homem e fenomenologia**, 1973, p. 73-77.

¹⁵⁹ O pensamento de Tillich encontra, sob esse aspecto, uma semelhança com as idéias de SCHELER, Max. **A posição do homem no cosmos**, 2003, p. 49: “Esta capacidade de cisão entre essência e existência perfaz o traço fundamental do espírito humano, um traço que funda todos os demais”.

¹⁶⁰ TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 13.

e objeto”.¹⁶¹ Uma ontologia correlata à revelação precisa transpor tanto a barreira da razão técnica como o moralismo teológico. Tillich rejeita, por exemplo, a visão sacrificial do Antigo Testamento porque esta nada mais é do que uma obediência à lei moral. A teologia do AT, segundo ele, já é uma teologia que mascara os problemas ontológicos mais agudos que se encontram na problemática da santidade. Faz-se necessário, portanto, redescobrir o sentido ontológico de “santo”. Esse sentido, segundo ele, não tem nenhuma relação com “bom” e “mau” do sentido moral de nossas ações.

O sentido ontológico profundo de “santo” se mostra na imensa ambigüidade de ser ao mesmo tempo divino e demoníaco. A teologia profética do AT, por exemplo, eliminou o demoníaco, e com isso transformou “o santo” em justiça e verdade. A teologia moralizou a ontologia da santidade que tanto poderia indicar perda total (demoníaco; não-ser) como também a presença do divino (revelação, iluminação, êxtase). Na TS, a crítica à noção de santidade é apresentada em termos ontológicos que vão na mesma direção da crítica acima. Tillich, porém, dela fala agora a partir de uma perspectiva que foi propositalmente esquecida na prática teológica atual:

[...] devemos dizer que o sentido de santidade se transformou à medida que a luta antidemoníaca teve êxito historicamente. O santo se tornou o justo, o moralmente bom, em geral com conotações ascéticas. O mandamento divino de ser santo como Deus é santo foi interpretado como uma exigência de perfeição moral. E como perfeição moral é um ideal e não uma realidade, a noção de santidade concreta desapareceu, tanto dentro quanto fora da esfera religiosa. O fato de não existirem, no protestantismo “santos” no sentido clássico alentou este desenvolvimento no mundo moderno. Uma das características de nossa situação atual é o redescobrimento do sentido de santidade na prática litúrgica assim como na teoria teológica, mesmo que a linguagem popular siga identificando santidade com perfeição moral.¹⁶²

A teologia mascarou (esvaziou) a profundidade ontológica que envolve esses dois pólos antagônicos do sentido de santo. O aspecto atemorizador (demoníaco) do santo é eliminado e com isso perde seu caráter de incondicional. Torna-se apenas resultado de ações morais. Mas uma fé que se baseia em critérios tão estreitos não passa de idolatria e nada tem de ontologicamente relevante. Segundo Tillich, só há algo ontologicamente verdadeiro na fé quando o risco de sucumbir for também verdadeiro; quando isso se torna uma dimensão que não pode ser evitada. Nesse sentido vão as suas palavras:

O perigo da fé é a idolatria, e a ambigüidade do sagrado resulta de sua possibilidade demoníaca. Nossa preocupação última – aquilo que nos toca incondicionalmente – pode nos

¹⁶¹ Id. *Ibid.*, p. 14

¹⁶² TILLICH, *Teologia...* p. 224.

destruir assim como também nos pode curar. Mas sem uma preocupação última não podemos viver.¹⁶³

Tillich introduz então a coragem como um elemento ontologicamente significativo para a sua teologia. Essa insegurança do viver precisa ser aceita por um ato de coragem, pois “é suportando corajosamente a incerteza que a fé demonstra mais fortemente o seu caráter dinâmico”, diz.¹⁶⁴ Coragem, nesse caso, significa uma tomada de decisão existencial. A tensão da vida exige que se tome decisões sobre as quais não há garantias de acerto. Por isso mesmo, Tillich esclarece que a dúvida envolvida em um ato de fé não é a dúvida metódica do cientista e nem a dúvida cínica do cético.¹⁶⁵ A dúvida da fé move-se ontologicamente em uma dimensão diferente dessas dúvidas técnicas. É uma dúvida existencial que não está preocupada com a veracidade ou falsidade de determinada tese e nem preocupada com impossibilidade da verdade não existir, como afirmam os cétricos. Uma verdade lógica, proposicional pouco resolveria para a dramaticidade da existência. Por essa razão a teologia de Tillich reivindica a ontologia e não a epistemologia. A dúvida da fé toma a incerteza como ontologicamente relevante. A incerteza deixa de ser algo que pode ser solucionado e expõe a finitude da razão ante o incondicional. A dúvida não leva o crente a buscar soluções que possam eliminá-la tecnicamente. Foi nesse sentido que Lévinas disse: “O homem inteiro é ontologia”.¹⁶⁶ A infinitude revela o equívoco não só das formas racionais contemporâneas, mas também o quanto as religiões em geral negligenciaram, em nome da lógica, a possibilidade de uma fé autêntica.¹⁶⁷ As formas da racionalidade moderna deram ao ser humano a convicção de que o drama ontológico (a dramaticidade da existência) poderia ser superado pelas condições internas da própria razão. Só há como falar ontologicamente de finito se houver também o infinito que lhe seja correlato. Foi nesse sentido que o profeta Jeremias sabia o que a filosofia e a teologia moderna negligenciaram: “Se Deus não perdoar, ninguém consegue existir”, disse ele.¹⁶⁸ Sem o reconhecimento da incondicionalidade nenhuma fé poderia ser verdadeira.¹⁶⁹

Coragem, para Tillich, é uma categoria ontológica que possibilita a abertura e a recepção (razão receptiva) daquilo que vem de forma incondicional, apesar das limitações existenciais do não-ser. O Ser é sempre misterioso, impenetrável mesmo quando se sabe que se está nele. Para Tillich, o mistério não é algo apenas desconhecido, ainda não descoberto,

¹⁶³ TILLICH, **A dinâmica**....p. 15.

¹⁶⁴ Op. cit., p. 18

¹⁶⁵ Id ibid, conforme p. 17-18.

¹⁶⁶ LEVINAS, *Entre nós*, op. cit., p. 22

¹⁶⁷ Essa percepção é apresentada por LEVINAS, op. cit., p. 40.

¹⁶⁸ DREWERMANN, **Religião para quê**, 2004, p. 47

¹⁶⁹ TILLICH, op. cit., p. 18.

mas que poderia ser conhecido futuramente. O mistério só pode ser reconhecido como misterioso, mantendo, porém, seu caráter misterioso mesmo depois de reconhecido.¹⁷⁰

O pensamento de Tillich é marcado pela sacralidade e pela santidade, que é “o ontológico”, e concebe ao ser humano o poder de *ser*. Outras vezes Tillich fala em vitalidade quando analisa a capacidade criativa e a inteligência que a *coragem de ser* representa. “Vitalidade é o poder de criar além de si próprio sem perder a si próprio”, diz Tillich.¹⁷¹ O *não se perder* quer significar, reconhecer-se naquilo que faz, na sua inteligência e sabedoria. Vitalidade, nesse caso, significa que o ser humano se reconhece no que faz e cria. Ele sabe o que é ele e o que criou ou descobriu. Ele, como dito acima, tem um mundo ao qual pertence. O ser humano permanece sendo ontológico ao passo que as coisas que ele cria e descobre são ônticas. Ele pode tomar distância das coisas ônticas porque consegue se diferenciar essencialmente delas.

A ontologia, tanto para Agostinho como para Tillich, se dá porque o ser humano participa, ainda que por meio de sombras, da eternidade. O Ser é misterioso, mas não imperceptível. Sua presença é evidente e a razão toda está constituída a partir dessa presença. Tillich denomina outras vezes também essa presença “teonomia”.¹⁷² A expressão teonomia surge na ontologia de Tillich como uma continuidade da presença divina criadora em todo ato de pensar e também nas decisões tomadas ao longo da vida (*Criatio Continua*). A partir dessa noção de razão é que foi possível a Tillich se afastar da teologia aristotélica medieval e buscar na tradição platônica, reformulada pela tradição protestante e pelo existencialismo, a fundamentação de sua teologia. O seguinte comentário traz uma questão determinante do pensamento de Tillich:

O que nos chama a atenção na interpretação de Tillich da Idade Média é o fato de ter atribuído precisamente a Tomás de Aquino a desintegração da teonomia e o surgimento da distância entre autonomia científica e a heteronomia eclesiástica. Em um de seus ensaios mais auto-reveladores “O dois tipos de filosofia da religião”, traça as raízes da moderna separação entre fé e conhecimento à negação tomista da crença agostiniana na presença imediata de Deus no ato do conhecimento. Segundo Tomás de Aquino, Deus é primeiro na ordem do ser, mas último na ordem do conhecimento. O conhecimento de Deus é o

¹⁷⁰ Para muitos, Tillich arquitetou uma ontologia mística. Para HEBECHE, **O escândalo de Cristo**, por exemplo, p. 236 e 320, as expressões “fático” ou “gramática da faticidade” fazem mais sentido do que místico..

¹⁷¹ TILLICH, **Coragem...**, p. 62.

¹⁷² Ele utiliza esse termo em contraposição a autonomia e heteronomia. Esses termos precisam explicados. O que Tillich denomina **autonomia** são as formas humanistas que não reconhecem a imensa diferença entre natural e essencial, entre finito e infinito, entre santo e demoníaco, entre ser e não-ser. O que Tillich denomina **heteronomia** são aquelas questões que dizem respeito àquilo que é estranho à razão, como a submissão a autoridades, seculares ou religiosas. As autoridades religiosas muitas vezes se comportam de forma heterônoma, exigindo do crente a submissão a um determinado conjunto de dogmas e preceitos que ferem o princípio teônimo através do qual o ser humano pode reconhecer que o seu destino não está separado do fundamento ontológico da existência.

resultado final de uma linha de raciocínio, não o pressuposto de todo o conhecimento. Onde pára a razão aí começa a fé. O ato de fé, contudo, torna-se movimento da vontade para aceitar a verdade pela força da autoridade. O veredicto de Tillich é claro: “Eis o resultado final da *dissolução* tomista da *solução* agostiniana.”¹⁷³

Há uma estrutura para além das coisas que permite ao ser humano colocar-se fora do plano ôntico, que é o ontológico. Mas como se percebe na citação acima, Tillich acompanha Agostinho na percepção que indica uma presença divina já no ato de pensar, o pressuposto de todo conhecimento. O pensamento é a realização dessa presença “teônoma” que habita o ser humano. Presença teônoma precisa ser entendido como *saber de* onde se veio e para *onde* se vai; isso envolve também o destino. Por isso Tillich rejeitará a reivindicação de uma liberdade infinita a despeito do destino. Uma liberdade infinita não combina com um ser finito e limitado pela morte.

2.4.2 O Essencialismo frente ao Destino e ao Ateísmo

Tillich lamenta que a teologia moderna tenha esquecido ou tratado com desprezo a relação *destino liberdade*. Esse tema, segundo ele, é tão importante como o conceito de razão. O destino tem sido visto como que uma privação da liberdade por determinada vertente da filosofia existencialista.¹⁷⁴ Essa posição é mais evidente em Sartre e seus seguidores. Para ele, se há destino, não há mais liberdade. O destino, em Sartre, indica a presença de uma essência anterior à existência e isso Sartre rejeita em nome da liberdade que dever ser incondicional. Para Sartre, não pode haver uma norma, uma essência, um destino anterior à existência. Segundo ele, o homem se faz, ele é tão somente o seu próprio projeto, ou seja, ele nada mais é do que ele faz de si mesmo.¹⁷⁵ Se há Deus, então não há mais liberdade, posto que a existência de Deus pressupõe uma norma, portanto, uma essência no entendimento de Sartre. Se, por outro lado, o ser humano é livre e está diante de possibilidades infinitas, a existência só é autêntica se abdicar do essencialismo predecessor. Nesse caso, Deus não seria necessário e não faz sentido algum. Pelo contrário, uma essência anterior à existência é ridícula, segundo

¹⁷³ Essa observação é de Carl Braaten e as passagens entre aspas foram tiradas de *Teologia da Cultura*. TILLICH, **Perspectivas**, op. cit., p. 19-20.

¹⁷⁴ TILLICH, **A era protestante**, p. 34, “Somente quem chegasse à liberdade absoluta estaria isento do destino. A filosofia tem procurado, muitas vezes, se colocar nessa posição. [...] Tem pressuposto que seus processos de pensamento são idênticos à autoconsciência divina. Mas quando se chega a esse ponto, o orgulho antecede a queda, como se pode ver no espetacular colapso do sistema de Hegel”.

¹⁷⁵ Por exemplo, SARTRE, *O existencialismo é um humanismo*, p. 06.

esse ponto de vista.¹⁷⁶ O ser humano é o seu próprio projeto e como tal escolhe-se a si mesmo; se faz.¹⁷⁷

Tillich reconhece que a filosofia existencialista atéia, como a de Sartre, foi decisiva quando chamou a atenção para não tratar o problema divino com uma teologia rasteira. Mas tal filosofia perdeu-se também ao conferir ao ser humano um poder que ele, pela sua imensa alienação e desespero existencial, não pode assumir. Assim sendo, a filosofia atéia ficou prisioneira do pensar possessivo e técnico também. Tomou Deus como um ser análogo à existência. Filósofos como Heidegger e Scheler perceberam essa armadilha e adotaram outras posições sobre a relação filosofia e Deus. Para Tillich, a filosofia existencialista, assim como Sartre a quer, não passa de determinismo e desespero, pois “a perda de um destino significativo implica também a perda da liberdade.”¹⁷⁸

O que para Sartre caracteriza prisão e perda de liberdade é, para Tillich, o único caminho que pode vencer o desespero e a alienação existencial. Segundo Tillich, a crítica de Sartre conclui que Deus pode ser reduzido a um estado da mente, a uma categoria racional. Ao eliminar a possibilidade das essências, Sartre eliminou também o incondicional. De um modo geral, a ontologia de Tillich nem mesmo concebe a possibilidade do ateísmo.¹⁷⁹ A seguinte passagem dá crédito ao que acima se disse: “Pois o homem como pessoa não é possível sem fé. O desespero do cético diante da impossibilidade da verdade mostra que a verdade ainda assim é sua paixão infinita”, diz Tillich.¹⁸⁰ É verdade que a filosofia de Sartre e de outros existencialistas considerados ateus não pode ser considerada cética. Seria um erro de avaliação daquela filosofia se isso fosse afirmado. Mas, o argumento estabelecido pela ontologia de Tillich afirma que os existencialistas ateus se esquecem de que,

Ninguém é capaz de sair desse círculo “mágico”. Nietzsche, que tentou fazê-lo, anunciou a vinda do Anticristo. Mas o Anticristo é dependente do Cristo contra o qual ele se levanta. Os primeiros gregos, por cuja cultura Nietzsche ansiava, não tiveram de combater o Cristo. De fato, eles prepararam inconscientemente sua vinda ao elaborar as questões às quais ele deu a resposta e as categorias nas quais a resposta podia ser expressa. A filosofia moderna não é

¹⁷⁶ Aqui vale também outra assertiva do pensamento de Sartre. Por exemplo “É o homem que inventa o homem”, ou então “Não há moral geral”, conforme comentário em HORN, *Org. Textos filosóficos em discussão*, p. 122-123. .

¹⁷⁷ Essa posição é bem típica do antiessencialismo de Sartre, como se lê nesta passagem: “[...] É preciso que o homem se reencontre e se convença de que nada pode salvá-lo dele próprio, nem mesmo uma prova válida da existência de Deus”. SARTRE, *O existencialismo é um humanismo*. In: **Os pensadores**, p. 22.

¹⁷⁸ TILLICH, **Teologia sistemática**, p. 210.

¹⁷⁹ TILLICH procurou mostrar com **A dinâmica da fé** e **A coragem de ser** que o ateísmo metodológico radical não é possível. A ontologia é possibilidade de percepção do infinito, mesmo que apenas por sombras no sentido platônico. Esse é o princípio agostiniano que sustenta os pressupostos de Tillich.

¹⁸⁰ TILLICH, **A dinâmica da fé**, p. 17.

pagã. O ateísmo e o anticristianismo não são pagãos. Eles são anticristãos em termos cristãos.¹⁸¹

Como pode um ser humano desesperado sob as condições da existência reivindicar a existência de uma liberdade acima do destino? Tillich, aqui, posiciona-se de modo diferente de Sartre, como se vê nesta afirmação:

Perder o próprio destino significa perder o sentido do próprio ser. O destino não é fatalidade absurda. É uma necessidade unida a um sentido. [...] A angústia essencial do ser humano diante da possível perda de seu destino transformou-se em desespero existencial acerca do destino como tal. Em consequência, a liberdade foi declarada um absoluto e foi separada do destino (Sartre). Mas a liberdade absoluta num ser finito se converte em arbitrariedade e se torna refém de necessidades biológicas e psicológicas. A perda de um destino significativo implica também a perda da liberdade.¹⁸²

O destino não é algo exterior ou estranho ao desenvolver do pensar, mas lhe é inerente, intrínseco. É o realizar do pensar que funda o destino. É por isso, segundo Tillich, que liberdade e destino se complementam. É inevitável, inescapável que tenhamos que tomar decisões. Viver é sempre viver em alguma direção. “Nosso destino é aquilo do qual surgem nossas decisões”, diz Tillich.¹⁸³ Ou nessa outra passagem em que sustenta a mesma opinião:

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. Só quem tem liberdade tem um destino. As coisas não têm destino porque não têm liberdade.¹⁸⁴

O destino está relacionado com as opções que a liberdade permite. Mas é preciso ressaltar que “o homem é essencialmente *liberdade finita*; liberdade não no sentido de indeterminação, porém no sentido de ser capaz de se determinar por meio de decisões no núcleo de seu ser”.¹⁸⁵ Tillich sabe que o Ser e o Não-Ser não estão na mesma ordem. O Ser é superior em grau ao Não-Ser.¹⁸⁶ O Não-Ser é dependente do Ser que ele nega.¹⁸⁷ O destino tem uma ligação profunda com os princípios ontológicos e a questão da santidade. O destino é essencialmente “amigo” e complementador da razão e da liberdade, pois,

[...] o destino não é estranho à verdade, como se estivesse apenas preocupado com alguns aspectos da filosofia e deixasse intocáveis os seus recintos mais sagrados. O destino

¹⁸¹ TILLICH, **Teologia**...p. 44

¹⁸² TILLICH, TS, p. 209.

¹⁸³ TILLICH, TS, p. 193.

¹⁸⁴ TILLICH, TS, p. 194.

¹⁸⁵ TILLICH, **Coragem de ser**, p. 40.

¹⁸⁶ Cf., Op. cit., p. 26.

¹⁸⁷ Id. *ibid.*, p. 31.

intromete-se até mesmo no mais sagrado recôndito da filosofia, na verdade mesma, e só respeita o santo dos santos. Só se detém diante da certeza de que o destino é divino e não demoníaco, que realiza o sentido e não o destrói.¹⁸⁸

Foi Platão que primeiramente percebeu que a existência é constituída pela dúvida e pela ansiedade, o que Tillich reconhece como o *não-ser* representado de modo cabal pela morte.¹⁸⁹ Platão percebeu também que o existir não se resume a fatalidades biológicas. A pergunta pelo sentido do Ser pressupõe uma estrutura ontológica incondicional que possibilita o próprio pensar.¹⁹⁰ O ser humano é capaz de estar em dúvida porque tem noção de sua capacidade reflexiva. Em Agostinho isso é a interioridade como presença da luz eterna em nós, a presença de Deus na alma.¹⁹¹ A ontologia de Tillich é “habitada” pela santidade, e por isso foi chamada de “ontologia mística”.¹⁹²

Em sua “ontologia do amor” Tillich também sustenta esses termos.¹⁹³ A expressão, “amor”, foi usada de tantas maneiras que sua compreensão, na maioria das vezes, tende apenas para o sentimentalismo. Assim como a expressão “santo”, também a expressão “amor” foi esvaziada de suas indicações ontológicas. Para Paulo esse termo tem a conotação de “pertença”, de filiação divina. É participar ativamente na prática da justiça porque o verdadeiro cristão sabe que o fim da vida na provisoriedade deste mundo não é o fim, mas o verdadeiro começo de uma etapa nova e definitiva. Tillich diz que “sem uma ligação definitiva não é concebível nenhuma união de uma coisa com outra”.¹⁹⁴ Essa compreensão tillichiana também vem de Agostinho: “O amor não poderá ser, pois, um sentimento subjetivo que se dirige para determinado objeto. [...] É a essência pura, a bem-aventurança, o fundamento divino de todas as coisas”.¹⁹⁵ E Tillich continua seu argumento dizendo que,

A vida é o ser de fato e o amor é o poder propulsor da vida. Nessas duas sentenças a natureza ontológica de amor está expressa. Elas dizem que o ser não é genuíno sem o amor que conduz tudo o que existe para tudo mais que existe. Na experiência do amor do homem a natureza da vida torna-se manifesta. Amor é unir o que está separado. A reunião pressupõe separação daquilo que estava essencialmente junto. Deveria, portanto, ser errado dar à separação a mesma máxima ontológica que à reunião. Visto que separação pressupõe uma unidade original.¹⁹⁶

¹⁸⁸ TILLICH, A *era...* p. 43.

¹⁸⁹ O saber da morte faz com que vivamos de um modo totalmente diferente. Podemos sofrer de ansiedade por algo que ainda acontecerá. TILLICH, *Coragem...* p. 43.

¹⁹⁰ PLATÃO, op. cit., p. 49, “Portanto, Símas, antes de revestir a forma humana, a alma existe por si só e está apta a pensar”.

¹⁹¹ BOEHNER e GILSON, op. cit., p. 167.

¹⁹² TILLICH, *Perspectivas...* p. 21.

¹⁹³ TILLICH, *Amor poder e justiça: análises ontológicas e aplicações éticas*, p. 35-42.

¹⁹⁴ Op. cit., p. 36.

¹⁹⁵ TILLICH, P. *História do pensamento cristão*, p. 129.

¹⁹⁶ TILLICH, *Amor...* p. 36.

Apresentar apenas a resposta bíblica sem compreender que há uma estrutura ontológica implicada foi o erro da teologia liberal. De um modo geral, tem sido o erro das teologias contemporâneas. O ser humano está separado, mas sua essência divina, Tillich diria sua “razão ontológica”, permite perguntar por aquilo que está além das condições limitadas da existência. Esse fundamento é a pertença ao incondicional, que é também santidade para Tillich. Pertencer ao ser de forma essencial é, portanto, estar tomado também pela santidade. O santo, desse modo, sai da moralidade e entra na ontologia. Só quem está consciente de sua relação com aquilo de que está separado pode reconhecer o fundamento complementador da existência, a santidade. A revelação é, em última instância, manifestação da santidade. Para Tillich, portanto, o destino não é uma fatalidade absurda que rouba ou limita a liberdade incondicional dos seres humanos, como defendeu Sartre e o ateísmo de modo geral. Não ter nenhum destino é perdição. Não ter destino significa absolutizar a finita situação de existência e não permitir a abertura ao sentido do Ser. Na visão de Tillich, o existencialismo ateu como, por exemplo, o de Sartre, fez confusão entre aderir a uma determinada confissão religiosa e crer. Crer é mais do que um ato racional a partir de algum dogma ou autoridade. Sartre pode negar-se a aceitar Deus, mas não tem como negar a incondicionalidade das coisas últimas, aquelas em que todo o existir estão envolvidas, a estrutura ontológica. O fato de Sartre reconhecer que o ser humano está condenado a ser livre, por exemplo, aponta que a liberdade é uma questão central e última na existência e manifesta a incondicionalidade. Portanto, a condenação à liberdade, nesses termos, é categoria ontológica que aponta à incondicionalidade. Mas não é a liberdade que é incondicional e sim o que ela indica. O ateísmo só pode ser sempre prático ao negar-se a aceitar as formulações dogmáticas de determinada tradição religiosa, mas não pode negar que a incondicionalidade com a qual a existência se defronta não seja algo decisivo em termos ontológicos

2.5 PRINCÍPIO PROTESTANTE: HISTÓRIA E KAIRÓS

Na perspectiva de Tillich, pensar a tradição é criticá-la desde os seus fundamentos e confrontá-la com as modernas concepções de conhecimento.¹⁹⁷ É na situação de existência, isto é, alienação existencial, finitude, desespero, morte, que a pergunta pelo sentido atinge o ser humano de modo inapelável. É nessa situação, conforme Tillich, que a teologia precisa saber dar respostas. Ou ela tem competência para isso ou então estavam certos os nominalistas

¹⁹⁷ Cf., TILLICH, **A era protestante**. Por exemplo, o texto *A palavra da religião*, p. 203-208.

modernos e os existencialistas ateus. Deus precisa ser muito mais do que a execução dos imperativos morais e não pode ser substituído pelo cômodo teísmo antropocêntrico e antropológico moderno porque então os nominalistas e todo positivismo objetivador teriam de vez selada a sua vitória, pensou Tillich. Um teólogo sistemático precisa apontar a crucialidade incondicional da revelação e apontar também o “desde de onde” a incondicionalidade se dá.

Um teólogo sistemático precisa também ser um filósofo para mostrar que existência e mundo são muito mais do que a razão consegue descrever de forma categorial-técnica. É dali que surge a inovação tillichiana. Tillich foi um pensador que se situava na praticidade existencial da teologia, na dinamicidade do Evangelho frente aos desafios que o crente enfrenta nas ambigüidades da vida, naquela relação sempre paradoxal que ele mesmo designou como “Divino/Demoníaco”.¹⁹⁸ Ela só faz sentido em contextos específicos em que a certeza da morte (finitude) e a pergunta pela salvação (infinitude) surgem de modo incondicional. Mas deve também ser ressaltado que “prático” não pode ser interpretado como antiteorético, conforme se lê na seguinte passagem:

Na qualidade de teólogos podemos falar, e devemos falar, a respeito de tudo que existe entre o céu e a terra – e até mesmo além da terra. Mas essa fala só se torna teológica quando faz parte de nossa preocupação suprema, quando se relaciona com o que decide sobre nosso ser ou não ser no sentido de nosso destino e significados eternos. Esta é a verdade muito mal-entendida presente na afirmação de que a teologia é uma disciplina prática. Quando entendemos “prático” em oposição a “teórico” a afirmação torna-se totalmente errada, uma vez que a verdade é um elemento essencial daquilo que nos interessa em última análise. A teologia é prática quando considera seu objeto em relação profunda com o nosso ser. Preferimos empregar o termo “existencial”, com Sören Kierkegaard, em lugar do termo “prático” por causa da deformação popular que afetou o termo, principalmente por causa do sabor antiteorético que tem, e também por causa da tentativa da escola Ritschliana se separar a teologia da filosofia e de, ao mesmo tempo, sacrificar a verdade à moral.¹⁹⁹

Também a tradição precisa ser questionada pelo Cristo, o Logos Encarnado.²⁰⁰ O Cristo não é uma figura histórica, não está condicionado à lógica metafísica da história. Há uma diferença entre surgir na história e ser uma figura histórica.²⁰¹ Ele não está subordinado às mudanças culturais, que são também sempre históricas. A história é um fenômeno cultural

¹⁹⁸ TILLICH, **Teologia sistemática**, p. 559.

¹⁹⁹ TILLICH, **A era protestante**, p. 115.

²⁰⁰ “A primeira palavra, portanto, que a religião deve pronunciar aos ouvintes de nossa época deve ser uma palavra contra a religião”. Op. cit., p. 203.

²⁰¹ O Cristo não é uma figura da história, mas é o centro da história, ou, como diz Tillich “[...] ele cria o sentido da história humana. O que se manifesta no Cristo é a eterna relação de Deus com o ser humano”, **Teologia sistemática**, p. 387. Por essa razão também as pesquisas sobre a busca do *Jesus Histórico*, cujo objetivo era dar credibilidade científica à revelação cristã via ciência histórica, resultaram em retumbantes fracassos, conforme TILLICH, op. cit., p. 392-397. Até mesmo os teólogos historicistas, pelo menos sob essa ótica, estão de acordo com Tillich. Por exemplo, MOLTSMANN, **Teologia da esperança**, especialmente Capítulo III, § 6, *A questão histórica da ressurreição de Cristo e a questionabilidade da maneira com que a ciência histórica lida com a história*, p. 221-233.

e não pode ser eterno. Para Tillich, a tradição protestante trouxe como novidade teológica um princípio que transcende o próprio protestantismo e, conseqüentemente, a noção clássica de religião, que ele denominou *Princípio Protestante*. Há uma analogia entre o *Princípio Protestante* de Tillich e a expressão “a Reforma deve continuar”, dita por Friedrich Schleiermacher no início do século XIX.²⁰² Tillich via nos protestos da Reforma 1517 não apenas uma teologia cujo objetivo primordial era a afirmação do protestantismo como um fim em si mesmo, mas a realização profética cuja mensagem consiste em afirmar de modo radical o reconhecimento da alienação existencial e “[...] o caráter incondicional de Deus”.²⁰³ Esse profetismo julgador das condições ameaçadoras da existência, Tillich caracterizou do seguinte modo:

Esse princípio, que expressa o lado da relação divino-humana, tem atuado em todos os períodos da história; pode ser visto nas grandes religiões da humanidade; foi incisivamente pronunciado pelos profetas judeus; manifesta-se na figura de Jesus, o Cristo; tem sido redescoberto inúmeras vezes na vida da Igreja e foi estabelecido como o único fundamento das igrejas da reforma; deverá desafiar essas igrejas sempre que o abandonem. [...] O princípio protestante não é uma idéia particular, religiosa ou cultural; não se submete às variações da história; não depende do aumento ou da diminuição da experiência religiosa ou do poder espiritual. Trata-se do critério absoluto de julgamento de todas as religiões e de todas as experiências espirituais; situa-se nas suas bases, tenham ou não consciência dela. Este princípio expressa-se, realiza-se, aplica-se e se relaciona com outros lados da relação divino-humana de maneiras diferentes em diferentes lugares e tempos, grupos e indivíduos. O protestantismo enquanto princípio é eterno; é um critério permanente em face de todas as coisas temporais. O protestantismo, na dimensão histórica, é um fenômeno temporal, sujeito ao princípio protestante eterno. É julgado pelo seu próprio princípio, e tal julgamento pode ser negativo. A era protestante pode muito bem se acabar. Mas se chegar ao fim, o princípio protestante não será refutado. Ao contrário, o fim de tal era protestante manifestará novamente a verdade e o poder do princípio protestante.²⁰⁴

A razão, logos, é o que há de mais elevado no homem pelo “poder de ser”, que a ela é inerente. Se assim não fosse, o encontro da razão com a incondicionalidade da revelação deveria destruí-la por completo. Mas não é o que ocorre. A razão não se submete à incondicionalidade de forma heterônoma, ou seja, como se esta lhe fosse uma “autoridade” estranha, mas se reconhece nela.²⁰⁵ Isso ultrapassa infinitamente as instituições históricas e culturais. É um princípio eterno, não sujeito às variações culturais e históricas. Seria um erro lamentável se o *Princípio Protestante* fosse visto como uma defesa da teologia e da eclesiologia protestante. O protestantismo, enquanto manifestação histórica, certamente desaparecerá um dia. Não se trata absolutamente de defender um princípio doutrinário de

²⁰² TILLICH, A era...Op. cit., p. 285.

²⁰³ Essa observação é feita por James Luther Adams. Ver TILLICH, A era ... p. 288.

²⁰⁴ TILLICH, A era...Id. Ibid, p. 13-14.

²⁰⁵ O que está em questão é a participação da razão no ser, conforme BOEHNER & GILSON, **História da filosofia cristã**, p. 155. Na ontologia de Tillich essa questão constitui o pressuposto central.

determinada confissão religiosa. Deve-se proteger o pensamento de Tillich dessa interpretação equivocada. Trata-se de verificar que a questão ontológica mais central da teologia é a incondicionalidade de Deus. É preciso haver, portanto, um fundamento, um princípio, que transcenda as instituições religiosas históricas e culturais. Esse princípio é, para Tillich, a estrutura ontológica do conhecimento que torna o problema divino uma questão bem mais ampla do que apenas uma questão cultural. Ela é muito anterior a qualquer cultura. Nesse caso, Tillich está alinhado com a fenomenologia que rejeita a história como um princípio seguro.²⁰⁶ Como se sabe, para o historicismo as coisas são sempre relativas e daí surge o ataque à ontologia, pois, segundo a percepção historicista, nem a teologia e nem a ontologia são possíveis em razão dessa relatividade histórica.²⁰⁷ Os fenomenólogos, porém, vão insistir que a estrutura ontológica ultrapassa a história; ela lhe é anterior e posterior, como lê na seguinte passagem:

A estrutura de um ser que tem história subjaz a todos os câmbios históricos. Esta estrutura é o tema da doutrina ontológica e teológica do ser humano. O ser humano histórico é descendente de seres que não tinham história, e talvez surjam descendentes do ser humano histórico que careçam de história.²⁰⁸

A experiência originária, o fenômeno, não depende de um período determinado que se denomina “histórico”. O tempo do Cristo não é cronológico, mas kairológico. É evidente que Cristo foi reconhecido em algum momento considerado, *de dicto*, histórico. Entretanto, surgir na história não implica necessariamente estar submetido às leis da história.²⁰⁹ O Logos Encarnado, o Cristo, é o fundamento permanente e único do ser, é o Kairós. É a entrada na

²⁰⁶ Foi Heidegger que scandalizou todos os historicistas e idealistas ao defender, em sua analítica existencial, que o sentido do Ser é anterior às ideologias históricas e às expectativas geradas pela “práxis” dos marxistas. STEIN, **Seis estudos sobre “Ser e Tempo”**, p. 115.

²⁰⁷ A história é parte da objetivação teórica e conceitual do pensamento que não permite reconhecer o sentido vivencial dos fenômenos. O que está antes disso é, pois, a questão. As objetivações já são molduras metafísicas que mascaram a profundidade da problemática. Essa era a luta de Heidegger para livrar o sentido vivencial das garras do objetivismo da história, diga-se, do encobrimento metafísico. HEBECHE, **O escândalo de Cristo**, op. cit, p. 70-88 apresenta em detalhes o empenho de Heidegger para, por meio da fenomenologia, tratar o sentido vivencial – que para Hebeche é a também *vida fática* – antes dele se tornar prisioneiro das conceituações objetivas da história.

²⁰⁸ TILLICH, **Teologia**...p. 176-177.

²⁰⁹ O Cristo se manifesta de modo a ser o centro da história e não apenas um evento em uma totalidade metafísica pressuposta de eventos. O surgir do Cristo é *o absoluto* e não *a história*. TILLICH, **Teologia**..., op. cit., p. 796. Para HEBECHE, op. cit, trata-se de perceber que a experiência cristã de Deus é diferente da noção histórica tradicional. Essa percepção é semelhante à de Tillich visto que o pano de fundo aqui é a fenomenologia e a filosofia de Heidegger. Deus não chega no tempo, mas é o executor e destruidor do tempo da história. O autor fala em “execução” ou “atualização” para se referir ao fenômeno revelatório da fé cristã. Assim escreve ele: “O conceito de *sentido da execução* vincula-se ao tempo kairológico, pois não é uma mera seqüência de fatos, mas um *ainda não*, antes da plenitude dos tempos. É pela frincha desse *ainda não* que, a qualquer momento, reentrará o Messias na história para acabar com ela”, p. 45.

história de um momento novo qualitativamente muito diferente, é “a plenitude do tempo”.²¹⁰ Desse modo, o *logos* que era praticado na filosofia patrística, vinda desde os gregos, ressurgiu em Tillich como ontologia capaz de correlacionar a pergunta existencial e a resposta incondicional da revelação. O esboço geral desse princípio ontológico vem da hermenêutica de Schleiermacher, e funcionou para Tillich como porta de entrada para a organização do seu sistema. Mas Tillich lhe acrescenta os pressupostos da fenomenologia e do existencialismo.

Os problemas existenciais da fé, por serem ontológicos, não dependem primeiramente da estrutura eclesial, da dogmática e da teologia. Ao contrário, são os problemas existenciais que norteiam o caminho sobre o qual a teologia caminha. Só quando esse caminho for reconhecido como alicerce fundamental (*Grundlage*), a fé poderá ser considerada compreensível ao homem moderno. Essa é a tarefa da teologia para Tillich. Nesse sentido, ele sustentará que os textos bíblicos pressupõem a pergunta ontológica formulada cedo pela humanidade e conceitualmente organizada pelos gregos por meio do *logos*.²¹¹ Se a ontologia é a tentativa de compreender o Ser ou os modos como dele se pode falar, como havia dito Aristóteles, então a teologia, segundo o legado tillichiano, só será responsável se a considerar como ponto de partida. A teologia não tem como evitar a filosofia em função dessa correspondência.²¹² É precisamente o que a teologia liberal de Barth e seus seguidores consideravam irrelevante que Tillich põe como eixo central de seu sistema. O encontro da fé cristã com o *logos* grego permite a Tillich postular uma continuidade com ele e, ao mesmo tempo uma superação radical dele, através do “novo” trazido pela fé cristã, o Cristo. Tillich denomina isso *Kairós* e, segundo ele, é um momento qualitativamente único capaz de fazer sucumbir a visão tradicional do mundo.

É o incondicional irrompendo e solapando as concepções tradicionais da religião de um modo que nunca havia sido feito.²¹³ Cristo põe sobre seus ombros a ontologia grega ao mesmo tempo em que lhe dá um salto qualitativo que os gregos não podiam dar. Entre Sócrates, Platão e Cristo há uma diferença abissal. Os primeiros são os responsáveis pela construção da pergunta ontológica, o *Eros* filosófico, mas só o Cristo pôde respondê-la porque só o Cristo pôde superá-la. Ele é a resposta porque só ele pode fundamentá-la de uma forma definitiva. Ele é a revelação incondicional de Deus. Ele é o *Logos* Encarnado, aquele que se

²¹⁰ TS, op. cit., p. 800.

²¹¹ TILLICH, Paul. **Biblische Religion und die Frage nach dem Sein**, p. 54, “Glaube Schliesst die ontologische Frage ein, sei sie nun explicit gestellt oder nicht”.

²¹² Foi por isso que Heidegger sustentou que a teologia não é possível sem a filosofia. Esse princípio está presente em Tillich também, conforme GOTO, op. cit., p. 130. Faremos ainda uma nota no Quarto Capítulo desta Dissertação sobre esse problema, citando o texto original de Heidegger.

²¹³ TILLICH, **A era...**, p. 69: “O *Kairós* está sempre sendo dado. Mas não observamos momentos espetaculares na história da manifestação do incondicional (a não ser o momento chamado “Jesus Cristo” com seu caráter supra histórico)”.

aproximou de nós em nossa humanidade sofrida e constantemente ameaçada pelo não-ser. Ao assim proceder, faz surgir o Kairós, um tempo novo, inigualável pelo tempo cronológico da história.²¹⁴ Só no Cristo, a diferença abissal entre existência e essência, é superada de forma definitiva.

²¹⁴ **Kairoi**, termo que significa a entrada do Eterno no tempo da história ou, o Eterno no Temporal, como quer Tillich, dando-lhe uma qualidade substancial que transcende a história. Ver TILLICH, TS, p. 449.

3 A ONTOLOGIA TILLICHIANA

3.1 ARQUITETÔNICA ONTOLÓGICA DE TILLICH

Compete agora apresentar os elementos ontológicos do pensamento de Tillich, dos quais se tratou até aqui. No primeiro volume de sua *TS*, Tillich lança o alicerce filosófico sobre o qual erige sua teologia e seu sistema apologético. Esse alicerce compõe-se de uma ontologia - uma análise do “que há”, o problema do ser conforme a nossa tradição filosófica -, e a problemática “Deus” - que se manifesta na revelação incondicional, segundo suas perspectivas. Por ser incondicional, Deus passa a ser a questão ontológica implícita do ser, como já dito antes. Mas ao problema ontológico Ser e Deus, Tillich acrescenta ainda um terceiro, O Logos Encarnado, também denominado Novo Ser, ou Cristo, e que não tem uma ligação lógica necessária com os dois primeiros. O problema cristológico é paradoxal.

Entre a ontologia e a revelação não pode haver uma relação direta, mas uma correspondência que Tillich traduz por “correlação”, como já dito antes. Primeiramente precisa-se dizer que tratar de Deus como “existente” é uma maneira errônea de tratar a questão, mas Tillich reconhece que é necessária. Ainda assim, mesmo que seja apenas *de dicto*, isto é, por não haver outra forma de se referir a ela de outro modo, fala-se de *existência de Deus*. Isso significa, fala-se de Deus como “existente” porque não é possível fazer isso sem usar as categorias da finitude. Estar na existência implica fazer uso de categorias como finito e infinito, mas elas são categorias apenas válidas para a situação de existência. Sua ontologia está envolta em ambigüidades que ele sempre reconheceu. Mas não há como evitar essa ambigüidade porque há dois grandes problemas envolvidos: a ontologia e a revelação, ou o *Ser* e o *Ser-em-Si*, respectivamente.

Ontologia de modo direto, tanto para Tillich como para a tradição, é o reconhecimento da presença do Ser no qual a razão está alicerçada. A filosofia, a rigor, é o conhecimento que se ocupa da questão do Ser enquanto Ser. Ontologia, portanto, tanto para Tillich como para a filosofia em geral, é a interrogação por aquilo que “há”. Mas o Ser é si mesmo secreto; não há como penetrar nele. O ser humano só tem acesso a ele pela mediação do mundo, das coisas que o cercam, os objetos, o que denominamos Entes. Por isso ontologia é estudo dos entes.²¹⁵ Constata-se que há “algo” e não, antes, um “não-algo”. O Ser é o que é; o Ser simplesmente é o Ser. Mas o que ele é? Isso não pode ser respondido jamais de modo

²¹⁵ Cf., SILVA, **Metafísica e assombro**: curso de ontologia, p. 18.

técnico. Nas coisas, nos entes, há a presença da estrutura do Ser. “O pensamento está fundado no Ser e não pode abandonar essa base”.²¹⁶

3.1.1 O Ser e o Ser-em-Si

Mas Tillich lança a seguinte pergunta: “Não significa isso que a ontologia se reduz à vazia tautologia de que o Ser é o Ser? E a expressão ‘*estrutura do ser*’ não é uma contradição em termos, ao afirmar que aquilo que está para além de toda estrutura possui por sua vez uma estrutura?”.²¹⁷ Desse modo, Deus também seria um ente por fazer parte daquilo que efetivamente é existente. E, a princípio, não é possível proceder de outro modo. A nossa mente nos leva naturalmente a estabelecer essa pergunta, e assim estabelecer Deus como um ente, como um objeto ao qual o raciocínio se direciona. Poderia então se falar do ser desse ente que a mente concebe como *Deus*. Deus pertenceria, portanto, ao Ser e falar-se-ia, nesse caso, do ser de um ente que é *Deus*.²¹⁸ Mas isso Tillich quer rejeitar com a noção Ser-em-Si (Seinselbst). Tillich dirá que de Deus se fala apenas simbolicamente.²¹⁹ É preciso entender, portanto, como Tillich compreende o legado da filosofia e sua relação com problemas estritamente teológicos.²²⁰ A seguinte passagem dá o tom dessa problemática:

Seria fácil estabelecer a divisão entre filosofia e teologia, se a filosofia tratasse apenas das coisas decorrentes, juntamente com as ciências, para reunir os resultados numa visão de mundo. Mas a filosofia, antes de procurar descrever o mundo na sua relação com todos os tipos de experiência científica e não-científica, procura entender o ser e as categorias e estruturas comuns a todos tipos de seres. Assim, torna-se impossível estabelecer qualquer divisão entre filosofia e teologia, pois sejam quais foram as relações entre Deus, mundo e seres humanos, elas estarão sempre nos limites do ser; além disso, qualquer interpretação do significado e da estrutura do ser, enquanto ser, terá conseqüências inevitáveis para a interpretação de Deus, seres humanos e mundo em suas inter-relações.²²¹

²¹⁶ TILLICH, TS, p. 171.

²¹⁷ Id. *ibid.* p. 174.

²¹⁸ Admitir Deus como um ente tornou-se um problema depois que *Metafísica* e *Deus* deixaram de ser entendidos como sinônimos. Para Aristóteles isso não era um problema. Deus é o *Primeiro Motor Imóvel*, o *Ato Puro*, o *Ente Necessário*, a *Causa Primeira* de toda metafísica, conforme SILVA, *op. cit.*, p. 20. Segundo o comentário de STIRN, **Compreender Aristóteles**, p. 36, “a metafísica é também uma teologia”.

²¹⁹ É o que faz Santo Tomás quando afirma que a essência de Deus coincide com seu ser. AQUINO, **Textos Seletos**, p. 159. Santo Tomás dirá que Deus não é um gênero. Aquilo que tem gênero permite saber o que essa coisa é. Mas isso não pode ser aplicado a Deus. “Ora o que Deus é, é o próprio ser”, *id. ibid.*, p. 160. Mas Tillich não está em desacordo com Santo Tomás neste aspecto. O que para Santo Tomás é o *próprio ser*, para Tillich é o *ser-em-si*. Mas para Santo Tomás ele pode ser demonstrado desde o mundo, de forma empírica, e essa é a discordância de Tillich.

²²⁰ Tal é o conteúdo do texto de seu pronunciamento inaugural em Nova York quando assumiu a cátedra com o estranho nome *Teologia Filosófica*, conforme TILLICH, **A era protestante**, p. 111-119.

²²¹ TILLICH, *op. cit.*, p. 113-114.

A pergunta pelo ser, “o que há?”, não é uma pergunta acadêmica somente; é a pergunta de toda a existência; ela importa explicita ou implicitamente toda a existência. Todas as nossas ações, de modo cabalmente último, estão alicerçadas nela. Todo ser humano se depara com a inexorabilidade de que há algo, isto é, estamos cercados pelo ser. Tillich prefere sempre a expressão “estrutura do ser” para falar dessa presença. Essa é a estrutura ontológica que permite ao ser humano perceber que ele está naquilo que faz ao mesmo tempo em que pode avaliar aquilo faz. Não se trata apenas de saber, mas saber que se sabe.²²² É nesse sentido que Tillich insistirá que a estrutura ontológica nos faz perceber que não estamos apenas no mundo, mas o mundo também está em nós. Habitamos um mundo que simultaneamente também nos habita. O ser humano pode julgar a situação em que se encontra porque tem, segundo Tillich, uma consciência autotranscendente.²²³

É bem conhecida a enfática afirmação de Martin Heidegger: “Somente na clara noite do nada da angústia surge a originária abertura do ente enquanto tal: o fato de que *é* ente – e não *nada*.”²²⁴ Se ele é ente é porque tem consciência de participação no ser. Essa é, pois, a atividade mais profunda do pensamento desde de Platão e que permanece atual para Tillich. Essa constatação permite ao ser humano perguntar por aquilo que é, isto é, perguntar pelo sentido e fundamento do viver, pois viver é perguntar-se pelo sentido do ser. Mas ao estabelecer essa pergunta o ser humano se apercebe diante de uma situação onde ele próprio é a primeira e mais elementar questão a ser respondida.²²⁵ Ele é quem faz a pergunta pelo Ser e sabe que também ele é o problema implicado na interrogação que faz. Essa ótica, segundo Tillich, põe a filosofia em uma posição muito próxima de questões teológicas:

[...] queremos *saber*, saber a respeito de nós mesmo jogados no ser, e conhecer os poderes e as estruturas que controlam este ser em nós mesmos e em nosso mundo. Queremos conhecer o significado do ser porque somos humanos e não apenas sujeitos epistemológicos. Portanto, transcendemos e sempre devemos transcender os sinais de não-ultrapassagem, cautelosamente erguidos pelo ceticismo e dogmaticamente mantidos pelo pragmatismo. O significado do ser é nossa preocupação básica; é a questão realmente humana e filosófica. Com esta afirmação chegamos ao ponto decisivo no qual a filosofia demonstra possuir

²²² Não pode deixar de ser mencionado que um autor muito próximo do pensamento de Tillich é Max SCHELER, **A posição do homem no cosmos**, especialmente o Segundo Capítulo, *A diferença essencial entre o homem e o animal*, p. 34-46. Para a situação ontológica do pensamento de Tillich, a seguinte afirmação é correspondente: “Somente o homem consegue se alçar por sobre si mesmo [...] e, a partir de um centro como que para além do mundo espaço-temporal, incluindo aí ele mesmo, tornar tudo objeto de seu conhecimento. Desta feita, o homem como ser espiritual é o ser que se coloca acima de si mesmo como ser vivo e acima do mundo”, p. 44.

²²³ A razão, como queria Santo Agostinho e que Tillich assume para a sua ontologia, é “Criatio Continua”. SCHELER, op. cit., p. 46.

²²⁴ HEIDEGGER, O que é metafísica? **Conferências e escritos filosóficos**, p. 41.

²²⁵ “O ser humano é o objeto mais difícil encontrado no processo cognitivo”, TILICH, **Teologia...**, p. 178.

caráter querigmático e, portanto, teológico, pois esta é a tarefa da teologia: indagar pelo ser na medida em que se coloca para nós como nossa preocupação última.²²⁶

Na ontologia de Tillich, Deus só é identificável de forma receptiva e simbólica. A pergunta que precisa ser respondida, finalmente, é: como o incondicional se comunica com o condicionado? E como o condicionado, a existência finita, se apercebe da incondicionalidade? A ontologia de Tillich se dá entre as respostas a esses problemas à medida que pressupõe o essencialismo como fundamento de tudo que há. O ser possui uma essencialidade que é fenomenológica. Na ontologia de Tillich Deus é o Ser-em-Si. Porém, essa é apenas uma forma simbólica de se referir a Deus, insistirá Tillich. O Ser-em-Si não pode ser *entificado*, não é uma coisa propriamente dita. Apenas de modo simbólico, alegórico, se pode assim falar, mas o falar não abrangia toda totalidade que efetivamente Deus representa. Tillich sabia da crítica heideggeriana à tradição metafísica, mas não entrou na discussão como tal. Tinha clareza, porém, de que Deus não pode ser apresentado como um objeto, ou como ponto final de um processo de raciocínio.²²⁷ A ontologia, segundo ele, só é possível por que há categorias menos gerais que o Ser e mais gerais que conceitos ônticos. O ser humano, por exemplo.

Tillich estava certo de que a ontologia não podia nem falar do ser de modo direto e ainda assim postulou que Deus seria o Ser-em-Si. A informação conceitual não é suficiente para falar da totalidade que Deus e Ser representam. Como se sabe, esse é também o problema na ontologia contemporânea depois de Heidegger. O ser não é um predicado real e nós sempre nos referimos ao ser de um ente, como afirmamos acima. Todavia, o Ser não pode ser dito e nem visto.²²⁸ Não há como dizê-lo. Ele é perceptível como fenômeno, está por todo lado, estamos cercados por sua presença, estamos nele e ele está em nós, mas ainda assim ele escapa a qualquer conceituação objetiva e informativa. Heidegger fala disso em termos de *diferença ontológica*, o que significa que *ser* e *ente* são separados e só atinge-se o ente de um ser. A ontologia é o estudo dos entes, ou do ser dos entes. Por isso toda metafísica é, em última instância, ontoteologia, ou seja, é uma ontologia desse “ente” metafísico que se tomou por Deus.²²⁹

²²⁶ TILLICH, **A era protestante**, p. 115.

²²⁷ É preciso reconhecer que Tillich aqui está próximo de Heidegger. “O obscurecimento do mundo nunca atinge a luz do ser” diz Heidegger em *Aus der Erfahrung des Denkens*, citado por BORNHEIM, **Metafísica e finitude**, p. 180.

²²⁸ Também falar de Deus sem, contudo, poder dizer o que ele é já era o problema teológico dos hebreus antigos. Quando Deus se apresenta a Moisés no Êxodo ele se apresenta de costas para que seu rosto não seja visto. “O homem não pode ver-me e continuar vivendo” (Ex. 33.20). Em outra passagem, Deus fala a Moisés: “Eu sou aquele que é” (Ex. 3. 14).

²²⁹ Conforme HEIDEGGER, **Que é isto – a filosofia? Identidade e diferença**, p. 64 -70. Aqui novamente é preciso apontar o trabalho de HEBECHE, op, cit., especialmente *Heidegger e os “Indícios Formais”*, p. 315-355. O autor segue Heidegger e seu trabalho é um exemplo para romper a falácia atual de que a filosofia

Deus e metafísica foram praticados como sinônimos e o ser como tal foi esquecido.²³⁰ Toda a nossa tradição foi historicamente concebida assim, e foi nesse sentido que Heidegger apontou a necessidade da superação da metafísica.²³¹ Tillich não adota os termos *diferença ontológica* como ela se dá em Heidegger, mas a expressão *incondicional*. Tillich percebeu, como Heidegger, que o Ser é misterioso e inatingível por conceitos. Sabe-se o que ele é, mas não se pode tê-lo e nem manipulá-lo.

A dificuldade de compreensão da ontologia de Tillich está em que ele não quer apresentar Deus como o *Supremo Ser, O primeiro Motor, Causa Eficiente de si Mesmo* como ocorre na aplicação da lógica aristotélica presente do tomismo. Essas são as formas filosóficas do naturalismo dualista que formaram tanto a filosofia como a teologia de nossa tradição. São os dedutivismos lógicos que ele quer refutar com o conceito de correlação. O ser de Deus não é um ser ao lado de outros. O ser de Deus não é análogo às situações existenciais, não pode, portanto, ser deduzido das formas destas. Ele não é um ser em termos espaciais aos outros seres e nem se constitui de forma lógica. Ele é qualitativamente diferente e por isso é o fundamento definitivo da pergunta ontológica “o que é” e “o que há”. Um Deus que também fosse objeto direto da mente, seria insignificante. Todavia, ainda assim, em nossa linguagem filosófica não há como tratar “Deus” sem tê-lo como objeto da linguagem, observando-se que Deus, tratado como “objeto” só pode ser feito em termos muito delicados, como se expressa Tillich:

[...] o teólogo não pode deixar de converter Deus em um objeto no sentido lógico do termo, assim como o amante tampouco pode deixar de converter o amado em um objeto de conhecimento e ação. O perigo da objetivação lógica é que ela nunca se limita a ser meramente lógica. Ela comporta pressupostos e implicações ontológicas. Se Deus é situado dentro da estrutura sujeito-objeto do ser, deixa de ser o fundamento do ser e se torna um ser entre outros. [...] Ele deixa de ser o Deus que é realmente Deus. A religião e a teologia estão conscientes do perigo da objetivação religiosa. Elas tentam evitar, de várias formas, a blasfêmia involuntária implícita nesta situação. A religião profética nega que se possa “ver” a Deus, pois a visão é o sentido mais objetivante. Se existe um conhecimento de Deus, é Deus que se conhece a si mesmo através do ser humano. Deus permanece sendo o sujeito, mesmo que se torne um objeto lógico (cf. 1Co 13.12).²³²

moderna não pode e não deve tratar o tema “Deus”. Removido o “entulho” metafísico que mascarou o verdadeiro sentido da revelação cristã, Deus não é mais um entrave à filosofia, mas antes uma nova possibilidade.

²³⁰ Heidegger fala em esquecimento do ser, conforme BORNHEIM, op. cit., p. 184.

²³¹ Conforme HEIDEGGER, **Ensaio e conferências**, o capítulo *Quem é o Zarathustra de Nietzsche?*, p. 61-86. Nietzsche havia postulado a morte de Deus e, com isso, o fim da metafísica e também da filosofia. Mas Nietzsche esteve preso ao positivismo típico do século XIX e não percebeu que na verdade havia se enredado definitivamente com a metafísica que tentou superar, p. 68-69. Nietzsche quis matar Deus, mas atingiu apenas o Deus objetivamente constituído pela metafísica. A inovação de Heidegger está em mostrar que a superação da metafísica pode ser o fim de um determinado tipo de prática filosófica e, ao mesmo tempo, indicar um novo começo, ou “uma ultrapassagem para um novo começo”, p. 72.

²³² TILLICH, **Teologia sistemática**, p. 182.

Se Deus fosse da mesma ordem lógica das coisas, mas apenas “mais elevado” não poderia ser o fundamento da pergunta existencial. A ontologia de Tillich, portanto, apresenta o ser de modo duplo. A primeira noção de ser é a totalidade daquilo que é, o ser como se compreendeu essa noção em nossa tradição filosófica, o estudo daquilo que é ou a dedicação à compreensão dos entes. A segunda é a noção Ser-em-Si (Seinselbst) e que não se dá modo subsequente à primeira. Não é uma continuidade relacional. Por isso o naturalismo é o caminho errado para entender Deus. O naturalismo é a pergunta – é ontologia – mas não a resposta. A resposta não pode vir jamais por esse meio. A resposta é a revelação incondicional. Ela está dada; não depende de nenhum processo racional.

Essa concepção, evidentemente, teve reações de várias ordens. Se Deus é o Ser-em-Si ele é um ser, e está em uma relação com a totalidade do que é. E se está em relação, pressupõe uma continuidade com o que se denomina *Ser* nos sistemas ontológicos. É, portanto, um ente, ainda que apenas de *Dicto*. Se não for assim a ontologia não é possível. Tillich respondeu que não só pressupõe, mas tem uma continuidade com o entendimento de *Ser* filosófico, mas de forma simbólica. Porém, Tillich não propõe uma relação com a existência, e sim uma correlação. Eis a tensão inevitável de sua ontologia. A dificuldade disso consiste em que então a expressão *Ser-em-Si* não tem sentido se o princípio ontológico *o que há* for posto à prova. Se Deus é o *Ser-em-Si* ele é da ordem daquilo que é, e não pode estar fora dessa ordem. Mas se estiver fora, há ainda ontologia? Corre-se o perigo de fazer uma teologia do tipo barthiana que, como apontamos, Tillich quis evitar. Essa é, pois, a grande questão de seu sistema, ou seja, exigir a ontologia como princípio norteador para a compreensão do sentido da fé, mas ao mesmo tempo não poder apresentar Deus como partícipe do ser de modo estrutural e sim apenas simbólico. É preciso analisar as categorias e os princípios para melhor aclarar no que consiste o simbolismo tillichiano.

3.2 ONTOLOGIA E DEUS EM TILLICH

Como ficou dito, a ontologia, segundo Tillich, possui dois pólos básicos, isto é, um sujeito que a formule e um objeto sobre o qual ela é formulada. Como ele diz: “Ela pressupõe a estrutura sujeito-objeto do ser, que, por sua vez, pressupõe a estrutura eu-mundo como articulação básica do ser”.²³³ A expressão “estrutura do ser” é um termo que surge repetidas vezes ao longo de seus escritos. E sempre que Tillich a utiliza está se referindo à participação

²³³ TILLICH, *Teologia...*p. 174

essencial do divino no humano, ou à participação do logos humano no Logos Universal que, por meio do Cristo torna-se o Logos Encarnado ou o Novo Ser. Esse pressuposto agostiniano sempre acompanha o raciocínio de Tillich, embora ele não mencione isso abertamente sempre.

Na polaridade *Ser Humano e Mundo*, Tillich observa que tudo que existe participa ou pertence à estrutura do Ser, mas apenas o ser humano tem consciência dessa estrutura.²³⁴ Por isso ele ocupa uma posição especial na ontologia, conforme sua explicação:

O ser humano ocupa uma posição proeminente na ontologia, não como um objeto excepcional entre outros, mas como o ser que formula a pergunta ontológica e em cuja autoconsciência se pode encontrar a resposta ontológica. [...] Os “filósofos da vida” e os “existencialistas” nos lembram, em nossos dias, esta verdade da qual depende a ontologia. Característico, nesse sentido, é o método de Heidegger em *Ser e Tempo*. Heidegger chama *Dasein* (“estar aí”) o lugar onde a estrutura do ser se manifesta. Mas *Dasein* é dado ao ser humano no interior de si mesmo. O ser humano é capaz de dar uma resposta à questão ontológica porque experimenta direta e imediatamente a estrutura do ser e de seus elementos.²³⁵

Dito isso, na abertura da segunda parte de sua *TS*, intitulada *O Ser e Deus*, Tillich esclarece como a teologia se relaciona com a ontologia, porta de entrada para a correlação por ele pretendida:

A ontologia é possível porque existem conceitos que são menos universais do que o ser, porém mais universais do que qualquer conceito ôntico, isto é, são mais universais do que do que todo conceito que designa uma esfera de seres. Esses conceitos foram chamados “princípios”, “categorias” ou “noções últimas”. Durante milhares de anos, a mente humana trabalhou em sua descoberta, elaboração e organização. Mas não se logrou consenso algum, embora certos conceitos reapareçam em quase todas as ontologias. A teologia sistemática não pode e não deve entrar na discussão ontológica como tal. Contudo, ela pode e deve considerar esses 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.²³⁶

O autor passa então a esclarecer que a ontologia, de um modo geral, estruturou-se a partir de quatro níveis ontológicos, que segundo, ele são os mais importantes.²³⁷ O primeiro, que também é aquele do qual dependem os demais, é a constatação de que há uma estrutura ontológica básica implícita como condição de toda questão ontológica. Esse aspecto é o mais importante, ao qual Tillich dedica também mais cuidados. É aquele que envolve a relação

²³⁴ Cf., Op. cit., p. 178.

²³⁵ Id. Ibid., p. 178.

²³⁶ Id. Ibid., p. 174.

²³⁷ Cf., Op. cit., p. 174-175.

polar “*Eu e Mundo*”. O segundo são os elementos que formam a estrutura ontológica, como a participação essencial da razão naquilo que lhe complementa. São as condições polares da racionalidade que se expressam em três eixos básicos: individualidade e universalidade; a dinâmica e a forma; a liberdade e o destino. O terceiro trata fundamentalmente da relação entre ser essencial e ser existencial. Nele, se manifestam as características do ser e as condições da existência, como alienação, ruptura, desespero, destino, e as características do ser essencial, eternidade, infinitude, plenificação, integração. E o quarto nível são as categorias do ser e do conhecer, como espaço, causalidade, tempo, substância.

Tillich, como é evidente, não pode apresentar uma discussão a respeito desses níveis de modo aprofundado porque isso o levaria a escrever um tratado de ontologia. Ele quer apresentar tão somente como que esses níveis ontológicos se apresentam na estrutura *Deus/Ser Humano e Mundo* que é a questão central de seu sistema teológico. O ponto fundamental dessa estrutura está relacionada com o primeiro nível mencionado e trata da questão ontológica implícita, isto é, trata da situação onde o ser humano é capaz de perceber que não apenas está em mundo ao qual pertence, mas que o ser humano também “tem” um mundo ao qual pertence. Isso já havia sido mencionado antes, mas agora Tillich incorpora enfaticamente a expressão “eu” para dar destaque a essa situação. Essa relação ontológica é, portanto, uma relação “eu/mundo” à qual o ser humano pode dar uma resposta porque está consciente da relação e porque também pode formular a questão a respeito de si e do mundo.

O problema do eu (self), segundo Tillich, é mais significativo do que Ego. Tillich quer que seu conceito de “eu” seja tão abrangente a ponto de superar a questão freudiana incluindo o problema da subconsciência e da inconsciência. Mas não no nível orgânico e sim fenomenológico. A afirmação a seguir aponta a dinâmica e a versatilidade do conceito de “eu” que Tillich reivindica como polar na questão ontológica:

Um eu não é uma coisa que pode existir ou não; é um fenômeno original que precede logicamente todas as questões da existência. [...] O ser humano é um eu completamente desenvolvido e tem um eu completamente centrado. Ele “possui” a si mesmo na forma de autoconsciência. Ele tem um eu profundo. [...] Ser um eu significa estar separado de alguma maneira de tudo mais, ter a tudo mais adiante de si mesmo, ser capaz de olhá-lo e de agir sobre ele. Ao mesmo tempo, porém, este indivíduo está consciente de que pertence àquilo para o qual olha. O eu está “nele”. Todo eu tem um ambiente em que vive, e o eu profundo tem um mundo em que vive. [...] 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”.²³⁸

²³⁸ Id. Ibid., p. 179-181.

A passagem acima torna mais evidente porque Tillich rejeitou a teologia liberal. Essa relação eu/mundo, que é a relação polar ontológica fundamental de sua correlação, foi rejeitada pelo dogmatismo querigmático de Barth e seus seguidores. Tillich insistirá em dizer que eles não entenderam a profundidade da questão existencial. O perigo da teologia liberal é que ela, sem perceber, acaba fazendo o que os deístas e humanistas secularizados querem, ou seja, tratam o problema divino de uma forma tão afastada da realidade existencial do crente e, desse modo, se aproximam da indulgente paz ditada pelo naturalismo das ciências e das concepções seculares de mundo. Esse não era o objetivo da teologia liberal por princípio, mas colaborou à medida que negou a mediação existencial importante para a relação Ser Humano/Deus. A postulação de um Deus distante, o totalmente outro, que traz respostas a questões nunca formuladas pela existência, acaba sendo percebido de forma muito parecida às concepções seculares e deístas. Acaba sendo percebido como uma forma cômoda de falar de Deus. Um Deus que já não desafia e não aponta a radical finitude e queda que é o existir.

É, pois, o restabelecimento de uma ontologia onde Ser e Não-Ser seja a questão última da existência finita, a questão última da relação “eu/mundo”, a questão ontológica implícita e primordial na pergunta por Deus, que o Deus “totalmente outro” da teologia liberal pode ser compreendido pelo ser humano na atualidade. Sem uma ontologia capaz de correlacionar perguntas existenciais e revelação, corre-se o risco de cair no fundamentalismo bíblico dogmático e acrítico. O maior perigo, segundo Tillich, está na visão cômoda que vem da doutrina de preservação teísta-deísta. Segundo essa interpretação, Deus é alguém que preserva o mundo, mas é tão afastado dele que saber algo dele ou não já não impede que o mundo ande “por si mesmo”.²³⁹ Torna a relação *divino/humano* (infinito e finito) não é mais uma questão radicalmente última, mas uma relação administrada por uma concepção cômoda que impede de ver a profundidade e a distinção central entre natureza e essencialidade:

A doutrina da preservação do mundo é a porta através da qual os conceitos deístas se introduzem facilmente nos sistema teológico. Concebe-se o mundo como uma estrutura independente que se move de acordo com suas próprias leis. Deus certamente criou o mundo no início e lhe deu as leis da natureza.²⁴⁰

²³⁹ Trata-se da visão dos deístas ingleses que apresentam Deus como o grande relojoeiro que depois de ter dado corda no relógio que acabara de criar o deixou ao encargo da autonomia humana. Tillich se pronuncia assim sobre esse problema: “Se Deus pudesse intervir de alguma forma, não seria então reconhecido como tal. Deus foi, então, posto ao lado do mundo como o seu criador ou como o relojoeiro – imagem bastante usada – que depois ter feito o relógio dera-lhe cordas e deixara que funcionasse sem a sua intervenção constante. [...] Os deístas entregaram os homens [...] à sua própria razão e, em particular, à sua razão calculadora”, **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**, p. 102.

²⁴⁰ TILLICH, **Teologia Sistemática**, p. 267.

A noção de preservação é a noção “inofensiva” que os sistemas das ciências modernas, o pensar filosófico moderno de um modo geral também, encontrou para desarmar a fé de sua incisividade profunda e transformadora. Assim o divino já nada representa de significativo para o homem atual porque o elemento ontológico dele já está de antemão posto em segundo plano. É a partir dessas expectativas “mornas” que o pensamento moderno escamoteou princípios fundamentais que eram questões de salvação e perdição, de eternidade e finitude, de santo e demoníaco, de ser e não-ser. Essas são as questões últimas da polaridade ontológica “eu mundo”. As noções filosóficas modernas querem “domesticar” essas noções e tirar delas o sentido último. Através de Agostinho e sua recepção na tradição protestante é possível restabelecer a noção de que Deus não é alguém ao lado do mundo, como a teoria humanista pressupõe com a noção de preservação.²⁴¹ O pensar, o ato constituidor da pergunta ontológica implicada na polaridade eu/mundo, já está também tomada pela essencialidade.

Portanto, Tillich retoma a noção de preservação do mundo, mas com uma expectativa que o pensamento moderno hipostasiou:

Desde o tempo de Agostinho, dá-se outra interpretação à preservação do mundo. Preservação é criatividade contínua, no sentido de que Deus, a partir da eternidade, cria juntamente as coisas e o tempo. Esta é a única compreensão adequada de preservação. Ela foi aceita pelos reformadores; Lutero a expressou com singular vigor, e Calvino a elaborou radicalmente, acrescentando-lhe uma advertência contra o perigo deísta que já antevia. Devemos seguir esta linha de pensamento e transformá-la em uma linha de defesa contra a concepção contemporânea semideísta e semiteísta de Deus como um ser ao lado do mundo. Deus é essencialmente criativo. Portanto, ele é criativo em cada momento da existência temporal, dando o poder de ser a tudo que tem ser a partir do fundamento criativo da vida divina.²⁴²

A relação eu/mundo implica uma ontologia uma vez que pressupõe a participação essencial como fundamento do pensar, o que Tillich denomina razão ontológica. Para Tillich, se a razão fosse completamente estranha à revelação, o encontro com ela lhe destruiria por completo. A revelação aniquilaria a razão completamente, mas não é o ocorre. “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”.²⁴³ A razão ganha qualidade; a pergunta ontológica se reconhece na revelação, sabe que está separada de seu

²⁴¹ Não só Agostinho, mas também as últimas fases do pensamento de Schelling quando este passou a tratar da questão mitológica e do mundo finito separado do absoluto. A tarefa da filosofia é tratar da volta, da integração no absoluto, que Schelling quis fazer por meio de uma filosofia da mitologia, conforme comentários introdutórios em SCHELLING, *Os pensadores*, 1984, p. XI-XIII.

²⁴² TILLICH, op. cit., p. 267.

²⁴³ TILLICH, op. cit., p. 264.

fundamento. Mas o “saber” é justamente “o ontológico”, ou, como quer Tillich, é a essencialidade criadora do eterno presente no condicionado.

Saber é sempre mais do conhecimento técnico. Saber é manifestar amizade ao ser. É presença teônoma, criativa, já dada ao ser humano no interior de seu “eu” com o qual reconhece a imbricação existencial de estar no mundo e o mundo também estar nele de modo essencial. A palavra do Evangelho de João expressou isso com imensa lucidez ao reconhecer que todas as coisas foram feitas por Deus através do logos.²⁴⁴ Essa percepção é fenomenológica e não deveria ser entendida em termos de espaço e distância. É a estrutura do modo de ser atuando e permitindo o movimento ontológico do pensar, mas ela lhe é anterior, dada de uma forma incondicional. A essencialidade, a presença teônoma, é o pressuposto que acompanha todo ato de pensamento. Tillich, como se percebe, não concebe apenas a ato de pensar como um processo natural, mas um fenômeno que implica também sempre o conhecimento que o ser humano tem da sua separação daquela unidade original.²⁴⁵ Diferentemente do deísmo e do humanismo, Tillich insistirá em dizer que os elementos ontológicos primordiais da relação *ser humano e mundo* encontram-se na participação criativa do divino no provisório. Daí as suas contundentes palavras: “Quando o logos desaparece da teologia, ela se transforma em fanática repetição de passagens bíblicas sem o necessário esforço para alcançar o seu sentido”.²⁴⁶

O “eu profundo” do qual Tillich fala é a questão ontológica principal porque permite o distanciamento “do mundo” para contemplá-lo como algo ao qual se pertence. Segundo sua percepção, foi nesse sentido que Nicolau de Cusa e Leibniz afirmaram que o universo inteiro está presente em cada indivíduo.²⁴⁷ Sob o ponto de vista da estrutura básica eu/mundo, Tillich analisa a situação sob as coordenadas presentes nessa relação como, por exemplo, a consciência da finitude, essencialidade participativa, o problema da liberdade, o objeto lógico e ontológico, já apresentados até aqui. A questão que ainda deverá ser melhor caracterizada é a ontologia que envolve o ser e Deus.

²⁴⁴ João 1. 3, conforme TILLICH, **Perspectivas**, op. cit., p. 51-52.

²⁴⁵ Para Tillich, o existencialismo é um protesto contra essencialismo reconciliador otimista de Hegel. Inclusive de quem esteve próximo a ele, como Schelling. “Existência é alienação e não reconciliação; é desumanização e não expressão da humanidade essencial”, TILLICH, TS, id. Ibid., p. 320.

²⁴⁶ TILLICH, **Perspectivas**... p. 52.

²⁴⁷ TILLICH, TS, p. 189.

3.2.1 O argumento Ontológico e Cosmológico da Tradição

Deus, para Tillich “é a resposta à pergunta implícita na finitude humana”.²⁴⁸ Primeiramente Tillich analisa o chamado argumento ontológico de Santo Anselmo e depois o argumento cosmológico de Santo Tomás de Aquino sobre a existência de Deus.²⁴⁹ O argumento de Anselmo, segundo Tillich, tem um erro estrutural porque Deus é o Ser-em-Si, e argumentar a favor de sua existência é o mesmo que negá-lo. Deus não existe sob essas condições, segundo o autor, e por isso não permite argumentar a favor dele como Santo Anselmo e como fez, posteriormente, Descartes.²⁵⁰ E quando Tillich assume que Deus não pode “existir” sob as condições lógicas do raciocínio ele está dizendo que Deus não pode ser deduzido do mundo porque “o fundamento do ser não pode ser encontrado dentro da totalidade dos seres”.²⁵¹ A idéia segue com o seguinte conteúdo, “Isso contradiz a idéia de Deus tão cabalmente como o próprio conceito de existência. Os argumentos a favor da existência de Deus não são nem argumentos nem prova da existência de Deus. Eles são expressões da pergunta por Deus que está implícita na finitude humana”.²⁵² Portanto, o argumento ontológico é, para Tillich, ainda parte da pergunta e jamais a resposta. O ser humano se reconhece como finito, ou como Tillich diz “ele está consciente de sua infinitude potencial, ao mesmo tempo em que está consciente de sua finitude efetiva”.²⁵³ Todavia, Tillich considera determinado aspecto do argumento ontológico válido à medida que ele aponta o reconhecimento dessa situação.²⁵⁴ Nesse sentido, para Tillich, o argumento ontológico apontou outra vez mais que há algo incondicional agindo nas profundezas do pensamento. Se esse elemento não se fizesse presente não haveria nem a pergunta e nem a resposta revelatória:

²⁴⁸ TILLICH, TS, p. 219.

²⁴⁹ Seria um erro lamentável se apresentássemos o pensamento de Tillich sem mencionar que ele sabia de outras influências filosóficas na teologia medieval, além de Aristóteles. Mas é preciso reconhecer a força que o pensamento de Aristóteles teve na escolástica. Sobre o entendimento do autor sobre a filosofia medieval remetemos a TILLICH, **História do pensamento cristão**, Capítulo III - *O Mundo Medieval*, p. 145-204.

²⁵⁰ Para Descartes, Deus é uma questão de ideal e certeza que surge no *Cogito* como um Ser Perfeito, proveniente de um método: “Mas se absolutamente não soubéssemos que tudo o que existe em nós de real e verdadeiro provém de um ser perfeito e infinito, por claras e distintas que fossem nossas idéias não teríamos nenhuma razão que nos assegurasse que elas possuem a perfeição de ser verdadeiras”. DESCARTES, **Discurso do método**, p. 107.

²⁵¹ TILLICH, op. cit., p. 213.

²⁵² Id. *ibid.*, p. 213-214.

²⁵³ Id. *ibid.*, p. 214.

²⁵⁴ Tillich teve muita afinidade com o pensamento de Schelling. Porém uma análise dessa relação é um novo e extenso problema que não pode ser desenvolvido aqui. Todavia, também Schelling em suas discordâncias sobre o objetivismo da filosofia de Kant e Hegel, segundo o comentador, buscou fundamento no argumento ontológico tal como ele se deu desde Anselmo. Ver, TOMATIS, **O argumento ontológico**: a existência de Deus de Anselmo a Schelling, p. 110-114.

A afirmação anselmiana de que Deus é um pensamento necessário e que, portanto, esta idéia deve ter uma realidade tanto objetiva quanto subjetiva, é válida na medida em que o pensar, por sua própria natureza, implica um elemento incondicional que transcende subjetividade e objetividade, isto é, um ponto de identidade que torna possível a idéia de verdade. Contudo, a afirmação não é válida se o elemento incondicional é compreendido como um ser supremo chamado Deus. A existência de tal ser supremo não está implícita na idéia de verdade.²⁵⁵

Com as provas cosmológicas da existência de Deus ocorre também esse equívoco, ou seja, “partem de características específicas do mundo para desembocar na existência de um ser supremo”.²⁵⁶ Não é válido concluir que um ser supremo exista partindo da lógica da análise. Isso é tão errado quando concluir que a coragem é uma derivação existencial da angústia, segundo Tillich. O ponto principal, para Tillich, na relação *ser* e *Deus* é o sagrado. Dele já foi falado antes, mas ele retorna. Só é sagrado “aquilo” que toca o ser humano de forma última e incondicional.²⁵⁷ O santo e o sagrado não são os julgamentos morais, mas o reconhecimento de que há um absoluto final e último; há um absoluto onde salvação e condenação estão implicados de forma visceral. A existência ou vai para um lado ou vai para outro, isto é, Salvação ou Queda. Não há mais meio termo. Ou é ser ou é não-ser; ou é Deus ou é o Diabo.

“O ser de Deus é o ser-em-si”, diz Tillich.²⁵⁸ Com isso ele rejeita qualquer possibilidade de se apresentar Deus como um ser ao lado de outros seres. Há uma ruptura absoluta entre a finitude e Deus. Toda filosofia e teologia têm argumentado em função de uma finitude existencial em relação a uma infinitude essencial. Essa argumentação é importante para o estabelecimento da ontologia. Essa é, pois, a tradição platônica de nossa filosofia que, por diferentes meios, perdura até hoje. Nesse sentido, associaram Deus à infinitude essencial, mas com argumentos lógicos e naturais. Deus não pode ser “Um Ser” acima dos outros seres em sentido lógico-natural. Ser essencialmente infinito é um predicado de quem participa do Ser, mas o Ser-em-Si também não é meramente infinito. A infinitude é uma das características que a Ele atribuímos a partir de uma perspectiva existencial e finita, como se pode ver na afirmação:

Se o ser humano e seu mundo são descritos como finitos, Deus, em contraste com eles, é infinito. Mas a análise dever ir além desse nível em ambas as direções. O ser humano está consciente de sua finitude, porque tem o poder de transcendê-la e de olhar para ela. Sem essa consciência ele não podia dizer de si mesmo que é mortal. Por outro lado, aquilo que é infinito não seria infinito se fosse limitado pelo finito.²⁵⁹

²⁵⁵ TS, p. 215.

²⁵⁶ O tipo de formulação do problema divino da concepção tomista, Tillich considera uma Cosmologia. TS, p. 216.

²⁵⁷ Conforme TILLICH, **A dinâmica da fé**, p. 30.

²⁵⁸ TILLICH, TS, 242.

²⁵⁹ Op. cit, p. 257.

Até mesmo atribuir a expressão “existente” para Deus é problemática. Esse era o dilema de Santo Tomás de Aquino. Tillich reconhece os méritos dessa tentativa, embora divirja dela em pontos determinados. O escolasta se encontrava em uma situação onde precisava argumentar a respeito da existência de Deus e distinguir entre uma existência de Deus que é idêntica à sua essência e uma que não é. Entretanto, essa dupla interpretação gerou um oxímoro, ou seja, fez de Deus um ser que não pode realizar todas as suas potencialidades criadoras. Permanecia como se Ser e Não-Ser se encontrassem unidos Nele. Tillich esclarece isso do seguinte modo:

O que aconteceu é que Tomás de Aquino teve de unir duas tradições diferentes: a agostiniana, na qual a existência divina está incluída em sua existência, e a aristotélica, que deduz a existência de Deus da existência do mundo e que então afirma, num segundo passo, que sua existência é idêntica à sua essência. Assim a questão da existência de Deus não pode nem ser formulada nem respondida. Se formulada, é uma pergunta sobre aquilo que por sua própria natureza está acima de existência, e, portanto, a resposta – seja ela afirmativa ou negativa – implicitamente nega a natureza de Deus. É tão ateísta afirmar a existência de Deus quanto negá-la. Deus é o ser-em-si, não *um* ser.²⁶⁰

Falar de infinitude é uma analogia ao finito e limitado pela existência. É uma forma “diferenciativa” de falar “desde o finito” tendo como perspectiva o seu oposto, considerado a infinitude. Tillich não o afirma abertamente, mas indica que essa é uma forma pedagógica de se referir a esse complexo problema. Agora Tillich surpreende dizendo que Deus, enquanto ser-em-si, também não é o infinito. Ele transcende e rompe infinitamente a existência e a essência. Existência e essência são as formas utilizadas para se referir ao ser humano e sua relação de dependência ontológica que a pergunta existencial provoca. Mas não é certo afirmar que Deus é o infinito essencial apenas porque o ser humano participa de modo essencial do ser de Deus, conforme a participação platônico-agostiniana que Tillich incorporou ao seu sistema. Essa é a relação mais difícil de ser compreendida em seu sistema. Tillich quer que o ser-em-si esteja além do ser essencial e do ser existencial:

Já que Deus é o fundamento do ser, ele é o fundamento da estrutura do ser. Ele não está sujeito a essa estrutura; a estrutura se fundamenta nele. Ele *é* essa estrutura, e ao mesmo tempo é impossível falar dele senão em termos desta estrutura. É preciso apreender Deus cognitivamente através dos elementos estruturais do ser-em-si. Estes elementos o tornam um Deus vivo, um Deus que pode ser a preocupação concreta do ser humano. Eles nos capacitam a usar símbolos dos quais sabemos que apontam para o fundamento da realidade.²⁶¹

²⁶⁰ Op. cit., p. 245

²⁶¹ Id. *ibid.*, p. 245.

O significativo dessa compreensão ontológica de Tillich é que ele admite que a única forma não simbólica de falar de Deus é reconhecê-lo como o Ser-em-Si. Tudo o mais que puder ser dito sobre Deus é simbólico. Falar de Deus como a essência universal é falso, segundo Tillich. Identificar Deus assim equivale a identificá-lo com a totalidade das formas finitas. Se assim for, Ele deixa de ser o fundamento delas porque esgotaria seu poder criador e ficaria limitado às formas finitas. Esse é o princípio teológico do panteísmo, que Tillich evidentemente rejeitou.²⁶²

Deus, para Tillich, é uma expressão simbólica, mas não se pode reduzir Deus a um simples símbolo. Tudo que toca o ser humano de modo incondicional, como a fé, só pode ser expresso de modo simbólico.²⁶³ A primeira e principal característica do símbolo é que ele faz parte daquilo que ele indica, mas o que ele indica é bem mais do que a simbologia representa.²⁶⁴ As características que, para Tillich, melhor simbolizam Deus são Santidade e Eternidade. Mas essas características pressupõem uma relação ontológica que passa por um imbricado caminho, segundo a sua explicação:

O caráter inacessível de Deus ou a impossibilidade de estabelecer com ele uma relação no sentido próprio da palavra está expresso na palavra “santidade”. Deus é essencialmente santo, e toda relação com ele supõe a consciência de que é paradoxal estar em relação com aquilo que é santo. Deus não pode se tornar um objeto de nosso conhecimento ou um parceiro de nossa ação. [...] Em última análise, é um ultraje à santidade divina falar de Deus como falamos de objetos cuja existência ou não-existência possa ser discutida. É um insulto à santidade divina tratar a Deus como um parceiro com quem colaboramos ou como um poder superior a quem influenciemos mediante ritos e preces. A santidade de Deus torna impossível a sua inserção no contexto da correlação eu-mundo e sujeito-objeto. Ele mesmo é o fundamento e o sentido desta correlação, não um elemento dentro dela. [...] A teologia, que por sua natureza está sempre em perigo de arrastar Deus para dentro da relação cognitiva da estrutura sujeito-objeto do ser, deveria, julgando a si mesma, acentuar vigorosamente a santidade de Deus e seu caráter inacessível.²⁶⁵

As interpretações ontológicas são importantes e a teologia precisa estar familiarizada com elas. É a ontologia que, por meio daquela estrutura básica definida como “eu mundo” por

²⁶² Id, *ibid.*, p. 243.

²⁶³ O que está na TS, já havia sido proposto por Tillich outras vezes. Por exemplo, o texto de 1925 (*Religionsphilosophie*), na parte *Das Wesen der Religion* (“A essência da religião”), p. 133-157. Tillich afirma: “Jeder Akt des Glaubens ist eine aufnehmende oder gestaltende Wendung zum Unbedingten. [...] Glaube ist Richtung auf das Unbedingte durch Symbole aus dem Bedingten hindurch. Jeder Glaubensakt hat also einen doppelten Sinn: Er richtet sich unmittelbar auf ein heiliges Objekt. Aber er meint nicht das Objekt, sondern das Unbedingte, das in dem Objekt symbolisch ausgedrückt ist”. (Todo ato de fé é a aceitação ou a estrutura de reconhecimento do incondicional. [...] Fé está situada no incondicional a partir dos símbolos de uma situação determinada. Todo ato de fé tem um duplo sentido: Ele se dirige de modo incondicional a um objeto sagrado, mas a fé não afirma que o objeto sagrado, o incondicional, representado pelo incondicional, é apenas um símbolo.), TILLICH, *Religionsphilosophische Schriften. Hauptwerke, Band 4*, p. 143-144.

²⁶⁴ TILLICH, *Teologia...*, p. 245; *Dinâmica da fé*, p. 31

²⁶⁵ TILLICH, TS, p. 276.

Tillich, oferece condições de interpretar e entender a relação entre a fé e a revelação. Entretanto não é possível deduzir a doutrina de Deus de um sistema ontológico, avisa Tillich.²⁶⁶ Os elementos ontológicos também só podem ser interpretados de forma simbólica e nisso está a importância da ontologia, mas esse é também o seu limite.

Deus é o Ser-em-Si nunca acessível pela razão de modo direto. “Deus transcende seu próprio nome”.²⁶⁷ Ele é o fundamento último do Ser, a resposta às questões ontológicas implícitas na existência. Apesar disso é inevitável que dele se fale de algum modo. “Quando a fé chama Deus de onipotente, ela utiliza a experiência humana do poder para designar simbolicamente o objeto de seu estar possuído incondicionalmente; mas com isso ela não caracteriza um ente supremo que pode fazer o que lhe apraz”, enfatiza Tillich.²⁶⁸ Deus também não é só o Senhor e Pai. Essas expressões da teologia cristã são aceitáveis, mas um Deus que fosse apenas Senhor e Pai seria uma figura moral sem condições de representar a incondicionalidade presente nas profundezas de toda a ação humana. Deus não é um símbolo, mas tudo que dele pudermos dizer é simbólico.²⁶⁹

3.3 CRISTO: KAIRÓS E NOVO SER

O Novo Ser é o Cristo, a Revelação de Deus. Esse, a rigor, é o único assunto da teologia cristã. Tudo, absolutamente tudo que a teologia cristã puder dizer e fazer precisa partir do Cristo. Para a teologia cristã, um momento novo, o kairós, capaz de suplantar a velha ordem religiosa do mundo. A pergunta “crer no quê?” adquire uma nova conotação. “Jesus é o Cristo, tanto porque podia se tornar o Cristo quanto porque foi recebido como o Cristo”.²⁷⁰ Se para a ontologia a pergunta mais central é o ser (“o que há?”), para a teologia a resposta mais central é (“há o Cristo?”). Mas o Cristo não é uma revelação qualquer e sim a revelação que pretende ser a revelação final de Deus. Essa pretensão está embasada na seguinte constatação: “O cristianismo como cristianismo não é nem final e nem universal. Mas aquilo a respeito do qual testemunha é final e universal”.²⁷¹ Mas por quê? A princípio, qualquer religião poderia fazer essa reivindicação para si. Vários outros acontecimentos históricos poderiam ser portadores do tipo de salvação da religião cristã, argumentam os defensores do pluralismo teológico. Geffré escreve sobre isso a favor de Tillich com a seguinte argumentação:

²⁶⁶ TILLICH, TS, p. 249.

²⁶⁷ TILLICH, *Dinâmica*...p. 33

²⁶⁸ Op. cit, p. 34

²⁶⁹ TILLICH, TS, p. 305.

²⁷⁰ Id. Ibid., TS, p. 138.

²⁷¹ Id. ibid., TS, p. 146

Em outras palavras, nenhuma manifestação histórica de Deus, mesmo o evento Jesus de Nazaré, pode ser absolutizado. Isso seria cair do docetismo e não levar a sério a humanidade de Jesus. Não podemos identificar o elemento histórico e contingente de Jesus e seu elemento crístico e divino. A humanidade de Jesus é o elemento concreto (o ícone) pelo qual os que crêem têm acesso a Deus como absoluto. Mas, segundo a percepção profunda de Tillich, o próprio Jesus está submetido ao julgamento do incondicionado, por mais que ele pretendesse identificar-se com o Absoluto. Só o Deus de Jesus é o absoluto ao mesmo tempo que a fé cristã atesta que em Jesus, e somente nele, o Absoluto se manifestou de maneira única e definitiva. Essa desabsolutização de uma particularidade histórica, a de Jesus, vale a fortiori para os diversos cristianismos históricos. Foi o que permitiu a Paul Tillich afirmar que, do mesmo modo que o cristianismo pretende com justiça ser a religião da revelação última, exclui toda pretensão de incondicionalidade de uma via de revelação particular, começando por ela mesma.²⁷²

Essa questão é a mais central do cristianismo, é a longa tradição teológica que recebe também o nome de cristologia. No campo da dogmática moderna, o assunto foi tratado com os termos “unicidade e universalidade de Jesus Cristo”.²⁷³ Não será possível e nem necessário entrar na arena dos problemas que formaram a cristologia. Isso desviaria o foco desta dissertação para embates teológicos que marcaram a estruturação da fé cristã. Mas, ainda assim, será necessário apontar como que o Cristo, O Novo Ser, se insere na ontologia tillichiana. A simples expressão “Novo Ser” já implica um pressuposto ontológico. Portanto, a noção de que Deus é a questão implícita do ser, como se disse até aqui, só se completa com a noção *Novo Ser*, o Cristo. O Novo Ser é a manifestação de Deus sob as coordenadas da existência. Deus, o Ser-em-Si para Tillich, manifesta-se agora de forma paradoxal, ele assume a forma humana, entra em nossa carne sofrida. Nenhuma outra revelação de qualquer religião que se queira analisar tem esse caráter.

O Cristo incorpora o logos grego e, ao mesmo tempo em que o supera infinitamente, torna-se o Logos Encarnado. O Cristo é também o Kairós, um momento novo, original e irrepetível, que dá ao logos grego um caráter de universalidade, apresentada por Tillich assim:

Fé inclui a pergunta ontológica, seja ela formulada de forma explícita ou não. A Igreja tinha conhecimento desse fato desde os tempos antigos e manteve a pergunta implícita desde um ponto de vista onde a correspondência ontológica remetia ao mundo helenista. Esse é fundamento segundo o qual todo biblicismo que decorre dos postulados de Ritschl e Harnack deveria ser rejeitado. Eles acusaram a Igreja Antiga de ter pervertido a fé cristã porque ela havia considerado positivamente a relação entre a sua Boa Nova (Botschaft, Evangelho) e a ontologia, adotando a segunda como pergunta pela realidade última. Aquilo que Harnack denominou de helenização do Evangelho nada mais era do que a aceitação de que o fundamento do Evangelho assentava-se sobre a pergunta ontológica. Isso era

²⁷² GEFFRÉ, *O lugar das religiões no plano da salvação*. In: TEIXEIRA, org. **O diálogo inter-religioso como afirmação da vida**, p. 125-126.

²⁷³ Conforme BRAATEN & JENSON, eds, **Dogmática cristã**, v.1, p. 540, a exclusividade cristã encontraria respaldo no livro de Atos dos Apóstolos 4.12, onde se lê: “E não há salvação em nenhum outro, pois sob o céu não existe nenhum outro nome, dado entre os homens, pelo qual devemos ser salvos”.

inevitável não somente porque havia a necessidade de introduzir o Evangelho no mundo helenista, mas também porque a descoberta da pergunta ontológica adquiriu, através do espírito grego, um caráter universal.²⁷⁴

A revelação não exclui a ontologia, mas a qualifica e complementa. O Evangelho corresponde e responde à ontologia grega. A mensagem salvífica do Evangelho pressupõe as perspectivas ontológicas da filosofia. Esse aspecto faz da ontologia de Tillich não só uma correspondência entre a revelação cristã, mas também reivindica que a resposta àquela ontologia implica também uma apologia desse fundamento plenificador. O que não seria possível a partir de uma teologia qualquer, mas só a partir da teologia que é ela mesma ao mesmo tempo apologia do Cristo e da perspectiva soteriológica que só o Cristo pôde trazer, o Kairós. O problema kairológico do pensamento de Tillich aponta como ele esteve associado a determinadas perspectivas filosóficas cujo fundamento está na fenomenologia.²⁷⁵ Mas o Cristo não se revela de qualquer forma. Ele se revela de forma privilegiada na Igreja Cristã. Foi ela que primeiramente o percebeu, ou melhor, a Igreja Cristã, a primeira comunidade cristã, surge unicamente em função de ter entrado em contato com a originalidade dessa revelação.²⁷⁶ Para a igreja primitiva, na concepção de Tillich, foi

²⁷⁴ TILLICH, **Bíblica Religion und die Frage nach dem Sein**, p. 54: “Glaube Schliesst die ontologische Frage ein, sei sie nun explizit gestellt oder nicht. Die Kirche wusste von den frühesten Zeiten an um diesen Tabestand und stellte die frage implizit in dem Augenblick, wo sie dem ontologischen Anliegen in der hellenistischen Welt begegnete. Das ist der grund, warum wir jenen Biblizismus nicht an erkennen sollten, der von Ritschl und Harnack ausgegangen ist. Sie Klagten die frühe Kirche an, dass sie die biblische religion verraten hätte, insofern sie eine positive Verbindung zwischen ihrer Botschaft und der Ontologie, der Frage nach der letzten Wirklichkeit, hergestellt habe. Was Harnack die Hellenisierung des Evangeliums nannte, war in Wirklichkeit die Annahme der ontologischen Frage auf der Basis der biblischen Religion. Sie war unvermeidlich, nicht nur weil die Notwendigkeit bestand, das Evangelium in die hellenistische Welt einzuführen, sondern auch, weil die Entdeckung der ontologischen Frage durch den griechischen Geist universale Bedeutung hat“.

²⁷⁵ Sempre que quiser entender o sentido do Cristo a partir da tradição socrática, ele não se deixará avistar. A tradição de Sócrates, o sentido da história desde os gregos, foram importantes para o estabelecimento da fé cristã. Mas o Cristo foge do sentido tradicional de história. Entre os anos de 1919-1921, Heidegger já estava a procura de uma filosofia que apresentasse o sentido da fé cristã como kaiorologia e fenomenologia não a partir do sentido da história, mas a partir da situação de Paulo, que proclamou a fé cristã pela generalidade da metafísica grega, mas vivência temporal que não poder ser jamais objetivado como objeto. O sentido pleno de kairós transcende a noção generalista e objetivista de nossas ontologias “objetivistas”. As observação acima são tratadas por HEBECHE, **O escândalo de Cristo**, na passagem *A Situação de Paulo*, p. 51-56.

²⁷⁶ A filosofia existencialista influenciou não só Tillich, mas também Rudolf Bultmann. O Novo Ser que Tillich aplica a Cristo não pode ser entendido fora da fenomenologia do existir. Conforme percepção de BULTMANN, **Teologia do Novo Testamento**, p. 74-78, seria um erro afirmar que a comunidade primitiva, aquela que primeiramente se deparou com Jesus e o proclamou (verkündigt) como o Cristo – a revelação de Deus-, o fez em nome de sua personalidade forte, de sua pregação de profeta e mestre, da sua denúncia contra os escribas e fariseus, da sua luta a favor dos pobres e oprimidos. Não é a sua atuação histórica como o *Filho do Homem* que fizeram dele o Messias e o Cristo da fé, (ou o Novo Ser de Tillich), no entendimento de Bultmann. Se assim fosse não haveria diferença entre Jesus e Cristo. Ele seria apenas mais um profeta, uma continuidade do judaísmo. Seria apenas mais um elo da história de Israel. Mas o Cristo é mais do que continuidade do judaísmo. Aqui está, pois a decisão existencial dos primeiros cristãos. Bultmann escreveu isso do seguinte modo: “O chamamento de Jesus à decisão implica uma cristologia, naturalmente não como uma especulação sobre um ser celestial, nem como construção de uma consciência messiânica, e sim como a explicitação da resposta à pergunta da decisão, da obediência, que reconhece nele a revelação de Deus”, p. 86. Não é o “quê” da proclamação, mas decisão de assumir uma nova proposta. O Evangelho não é um livro de

uma questão de vida e morte [...] que a levou a utilizar a doutrina estóico-filônica do *logos* para expressar o sentido universal do evento “Jesus, o Cristo”. Ao fazê-lo, a igreja anunciou sua fé na vitória do Cristo sobre os poderes demoníaco-naturais que constituem o politeísmo e impedem a salvação. [...] É óbvio que esses argumentos não provam a afirmação de fé de que, em Jesus Cristo o *Logos* se tornou carne. Mas eles mostram que, se esta afirmação for aceita, a teologia cristã tem um fundamento que transcende infinitamente os fundamentos de tudo que, na história da religião, poderia ser chamado de “teologia”.²⁷⁷

Todavia, alguns cuidados precisam ser apontados para que não suceda supor que Tillich fizesse uma defesa estrutura eclesiástica como permanentemente necessária. Igreja é apenas o meio privilegiado no qual a revelação original se deu. Ela poderá até desaparecer, mas o Cristo não. O Cristo pode ser dependente da Igreja em sentido existencial, mas em sentido ontológico ele lhe é anterior e não depende dela. O exposto na citação acima torna evidente de que teologia Tillich fala. Para ele teologia sempre terá de levar em consideração primeiramente a ontologia grega implícita no *logos*. Uma interpretação dessa ontologia leva a ver que a realidade toda (o ser) e a forma particular de compreender (a situação existencial) adquirem a seguinte conotação na perspectiva cristã de Tillich. A realidade é o ser enquanto ser como ele se estruturou desde Parmênides na filosofia grega antiga e desta ao helenismo, onde o estoicismo se originou primeiramente. Mas o estoicismo exerceu influência grande na literatura posterior e também sobre vários teólogos do cristianismo primitivo. Portanto, não se pode ver o estoicismo apenas como uma escola filosófica restrita a temas filosóficos do século III a.C. As conseqüências da doutrina estóica foram bem mais amplas, tanto que Platão torna-se importante para os teólogos do cristianismo primitivo através dos estóicos. Tillich fala do estoicismo já pressupondo sua influência na teologia cristã dos primeiros séculos da era cristã.

A forma particular da mente a que Tillich se refere, significava, para os estóicos, a busca do equilíbrio entre a razão e as adversidades da vida.²⁷⁸ Mas a ontologia de Tillich não termina nos princípios estóicos. Esses princípios fornecem a base, mas a essência é bem diferente no cristianismo. A forma particular da mente tem também a conotação pessoal ao

história da continuidade profética de Israel, mas a proclamação existencial e escatológica de que haverá uma mudança radical. Assim escreveu BULTMANN, “E quando essa expectativa estiver cumprida por meio do drama escatológico final, esse evento jamais se tornará passado para o qual se olha grato e que inspira confiança, como a passagem pelo Mar Vermelho, mas este será o último ato de Deus, por meio do qual ele põe termo à história”, p. 78. O último ato de Deus do qual falou Bultmann é o rompimento definitivo com as amarras da Lei. O Cristo, que em Tillich é o *Logos* Encarnado ou o Novo Ser, torna-se revelação definitiva, capaz de responder definitivamente a interrogação ontológica sobre o ser, desde Platão até nós hoje. A qualidade e intensidade dessa resposta é que qualifica a revelação cristã a ser a resposta definitiva às interrogações existenciais. É em nome desta questão que a teologia tem proclamado a universalidade de Cristo.

²⁷⁷ TILLICH, TS, p. 35

²⁷⁸ Um exemplo disso é o texto *Vida feliz*, Sêneca, 2006. A seguinte passagem ajuda a ilustração: “Feliz quem entrega à razão o direcionamento de toda a sua vida” p. 41.

cristão no sentido de reconhecer que Deus é aquele que se revela incondicionalmente em Jesus como o Cristo, Logos Encarnado, ao mesmo tempo em que representa o fundamento plenificador daquela ontologia. A resposta ontológica que o logos universal suscita, segundo a doutrina filosófica estóica, encontrar-se-ia em uma forma pessoal onde a racionalidade individual constituiria uma luta abnegada contra as adversidades da vida. Essa percepção adquire na teologia de Tillich, além da noção de Logos Encarnado, também a noção pessoal Novo Ser. O Novo Ser se aproximou de nós em nossa humanidade sofrida; tornou-se humano de um modo que nem um outro pôde fazer. O reconhecimento disso dá a Jesus o poder ser também o Cristo, Sobre isso ele escreveu:

O Novo Ser apareceu numa vida pessoal e, para a humanidade, não poderia ter aparecido de outra forma, porque as potencialidades do ser só são completamente efetivas numa vida pessoal. Só uma pessoa, segundo nossa experiência, é um eu plenamente desenvolvido, um eu que se confronta com um mundo ao qual simultaneamente pertence. Só numa pessoa são completas a polaridades do ser. Só uma pessoa é completamente individualizada e, exatamente por esse motivo, capaz de participar dos limites de seu mundo. Só uma pessoa tem um poder ilimitado de autotranscendência e, exatamente por esse motivo, tem a estrutura completa, a estrutura da racionalidade. [...] De nenhum outro ser é possível afirmar isso. E somente num ser assim pode aparecer o Novo Ser. Só onde a existência é mais radicalmente existência – no ser que é liberdade finita – é que a existência pode ser vencida.²⁷⁹

O Novo Ser é a revelação que se dá na pessoa individualizada do Cristo como evento único e também na experiência fática, extática de cada cristão em particular, quando vê na revelação individual de Cristo a resposta definitiva à ontologia que a estrutura racional da mente formula. Não há em Tillich, portanto, espaço para a compreensão de teologia que não implique também a cristologia com validade universal e final, mesmo que isso não esteja explicitamente expresso. É por isso que não se pode falar de Deus como o *ser-em-si* sem pressupor o Cristo. Cristologia e teologia se completam a tal ponto do Logos Encarnado ser uma revelação não só válida para os cristãos – “o círculo teológico” – mas também para todos aqueles fora dele, mesmo que não creiam em nada disso.²⁸⁰ Essa revelação é incondicional, ou seja, não depende de aceitação humana e nem de rejeição humana. A revelação divina que se dá em Jesus Cristo não é um evento qualquer, mas é *o evento*; é o acontecimento que não depende da razão, da filosofia, da fé e da teologia. Ao nível de logos enquanto razão ele é sempre incondicional. “A revelação é a manifestação do mistério do ser para a função cognitiva da razão humana”, diz Tillich.²⁸¹ É a teologia toda que está a serviço da

²⁷⁹ TILLICH, TS, p. 409.

²⁸⁰ TS, p. 26.

²⁸¹ TS, p. 140.

interpretação desse fenômeno revelatório. Tillich, como um herdeiro da teologia da Reforma, não concordaria com a velha expressão católica medieval “extra Ecclesia nulla salus” (fora da Igreja não há salvação), mas concordaria que o cristianismo representa a salvação definitiva e o veículo privilegiado para essa tarefa é a igreja cristã.²⁸² Tillich endossaria a afirmação corajosa do teólogo católico romano belga Edward Scillebeeckx, segundo a qual “fora do mundo não há salvação”.²⁸³ É dessa salvação que a teologia deveria falar. Essa é sua única tarefa. Em termos teológicos específicos, essa salvação representa sempre o mistério presente na “singularidade do Cristo”, como diz o comentador.²⁸⁴ Singularidade que, nas palavras de Tillich, tem o seguinte sentido:

A base desta reivindicação é a doutrina cristã de que o *Logos* se tornou carne, de que o princípio da auto-revelação divina se tornou manifesto no evento “Jesus como o Cristo”. Se essa mensagem é verdadeira, a teologia cristã recebeu um fundamento que transcende o fundamento de qualquer outra teologia e que não pode ser transcendido. A teologia cristã recebeu algo que é absolutamente concreto e, ao mesmo tempo, absolutamente universal. Nenhum mito, nenhuma visão mística, nenhum princípio metafísico, nenhuma lei sagrada tem a concretude de uma vida pessoal. Em comparação com uma vida pessoal, tudo o mais é relativamente abstrato. E nenhum desses fundamentos relativamente abstratos da teologia tem a universalidade do *Logos*, que é ele mesmo o princípio da universalidade. Em comparação com o *Logos*, tudo o mais é relativamente particular. A teologia cristã é a teologia na medida em que se baseia na tensão entre o absolutamente concreto e o absolutamente universal. Teologias sacerdotais e proféticas podem ser muito concretas, mas carecem de universalidade. Teologias místicas e metafísicas podem ser muito universais, mas carecem de concretude. [...] A doutrina do *Logos* como doutrina da identidade do absolutamente concreto com o absolutamente universal não é uma doutrina teológica entre outras. É o único fundamento possível de uma teologia cristã que reivindica ser a teologia.²⁸⁵

Do que foi dito, cabe registrar que a passagem da essência à existência é “irracional” e a passagem de Deus a Cristo é “paradoxal”.²⁸⁶ Quando Tillich denomina a primeira situação “irracional” ele está simplesmente afirmando que não há uma lógica dedutiva que explique as

²⁸² Na ótica de Tillich, Igreja e Reino de Deus não podem estar separadas, mas as relações entre ambas são ambíguas. Tanto se pode entender Igreja como a “Comunidade Espiritual” como também, em situações diversas, Igreja poderá ser o “reino do demônio”, TS, p. 805. Há uma diferença bem grande entre a concepção católico-romana e a tradição reformada. Em LUTERO, **Obras selecionadas**, vol. 3, por exemplo, Igreja é comunidade dos Santos que crêem no mistério de Cristo e que professam e proclamam a sua palavra como sinal visível de sua presença, p. 409. Na Confissão de Augsburgo, um dos mais importantes documentos do protestantismo, a Igreja é definida como “a congregação de todos os santos e crentes”, **LIVRO DE CONCÓRDIA**, CA, art VIII p. 32. No catolicismo romano *Igreja* tem conotação de Instituição; um dos pilares da Reforma de 1517 foi o ataque a essa compreensão. Mas também está certa a teologia romana ao reivindicar a si o privilégio de primeiramente ter acatado o Logos Encarnado e o ter proclamado como tal. Por isso a religião cristã precisa da *mediação institucional*, como lembra RAHNER, **Curso fundamental** da fé, p. 378. Mas o Cristo precisa transcender a história na qual surge. O Logos Encarnado ultrapassa a história cristã. Também ela sucumbe diante do Novo Ser.

²⁸³ *Apud* Geffré, op. cit., p. 118.

²⁸⁴ FORTE, **Teologia em diálogo** op. cit., p. 17.

²⁸⁵ TILLICH, TS, p. 33-34.

²⁸⁶ TILLICH, TS, p. 299.

conexões. A existencialidade possui uma fenomenologia que antecede qualquer lógica explicativa e informativa. Quando ele denomina a passagem de Deus a Cristo “paradoxal” ele outra vez afirma que não há uma norma técnica do pensamento que possa identificar como Deus – o ser-em-si – pode se revelar de forma humana. É paradoxal porque a mente humana a partir dessa afirmação leva imediatamente a conceber Deus como aquilo que ele não é, ou seja, humano, existente e finito. Mas é aqui que se encontra todo o segredo da questão cristológica. Trata-se da reivindicação que faz do Cristo o Novo Ser. Cristo é o Messias porque ele pôde aparecer sob as condições da existência sem ser vencido por elas. O paradoxo escandaliza a razão tradicional. Afirma o que não faz sentido de uma forma cognitiva tradicional. Mas nisso está a grandeza da revelação, ou seja, a sua não submissão à lógica finita existencial, ou como Tillich diz, “o paradoxo da mensagem cristã é que, em uma vida pessoal, a humanidade essencial apareceu sob as condições da existência sem ser vencida por ela.”²⁸⁷ Para Tillich, a questão chave encontra-se na confissão de Pedro, “Tu és o Cristo”. Essa afirmação petrina é o centro do problema cristológico. “É um milagre da mente”.²⁸⁸

²⁸⁷ TILLICH, TS, p. 385

²⁸⁸ TILLICH, TS, p. 147

4 KANT E O NEOKANTISMO NA VISÃO DE TILlich

4.1 LOCALIZANDO O PROBLEMA

Neste último capítulo de nossa investigação cumpre-nos apresentar sob que aspectos o sentido de razão que Tillich emprega na sua ontologia, está desacordo com o pensamento de Kant. Segundo Tillich, é preciso reconhecer a importância dos escritos de Kant de um modo geral, mas é preciso reconhecer também que nem sempre aqueles pressupostos são aceitáveis para a prática teológica. O conceito de razão de Tillich apontará que o sistema kantiano não considerou a racionalidade como receptividade essencial, como participação na essencialidade que fundamenta a própria razão. Kant moralizou o conhecimento receptivo ao considerá-lo sem lugar na alçada das “coisas pensáveis”.

Como se sabe, uma das intenções de Kant foi estabelecer a objetividade do pensamento.²⁸⁹ Em nome desse objetivismo surge a sua crítica à metafísica tradicional, pois, segundo Kant, uma idéia de Deus como o *ser primeiro e necessário* é uma hipótese subjetiva e, como tal, carece de plausibilidade lógica porque a razão não pode conceber o que não está na alçada de seu perímetro operacional e que, por esse motivo, não pode ser demonstrado.²⁹⁰ Para Kant, trata-se primeiramente de estabelecer os limites da operacionalidade em sentido puro. Quais são, pois, esses limites? Para o “homem de Königsberg”, a razão possui uma forma universal de operar, que denominou Transcendentalismo ou Sujeito Transcendental. Essa forma está representada pela estética do *a priori* Tempo e Espaço e é universalmente válida, ou seja, todo conhecimento humano, independentemente de cultura, religião é percebido por meio dessa Estrutura Perceptiva Universal. Só é possível considerar conhecimento ou entendimento o que se dá de modo objetivo a partir do *a priori*. Kant considerou que as afirmações teológicas e religiosas não podem ser examinadas pelo Sujeito Transcendental. Elas não se prestam ao exame categorial da Forma Universal da racionalidade. Termos como “Deus” e “Eternidade”, são, para Kant expressões dogmáticas presentes em nossa tradição de pensamento, mas que não resistem à objetividade estabelecida pelo transcendentalismo de sua crítica de razão.

A metafísica, que desde Platão vinha sendo o alicerce da filosofia, essa insensatez dogmática conforme Kant, e sua posterior destruição, da qual Kant mesmo se encarregou, serviu também para pôr a religião e o cristianismo fora da linha de frente do pensamento

²⁸⁹ Por exemplo, KANT, **Textos seletos**, sobretudo, *O que Significa orientar-se no Pensamento*, p. 46-62.

²⁹⁰ Op. cit, p. 56

moderno.²⁹¹ É evidente que esse não era o propósito de Kant, mas o seu criticismo trouxe problemas que colocaram a fé e a religião em uma situação de inferioridade que, por diferentes meios, permanece até hoje. É, pois, sob o crivo da crítica à concepção de razão de Kant que Tillich instaura sua visão sistemática da teologia.²⁹² Os elementos do sagrado não estão ao alcance da razão operacionalista do kantismo e suas conseqüências científicas.

Tillich advoga que “razão” e “racionalidade” é mais amplo do que conhecer de forma “objetiva”. Todo o seu pensamento é uma luta contra essa “falsa” impressão que o nominalismo, aprofundado por Kant, e secularismo pós Kant instituiu. A religião e a fé não são estultícias irracionais de um tempo remoto e ingênuo. Os elementos da fé e os símbolos religiosos estão carregados de perguntas ontológicas que a racionalidade moderna, longe de conseguir responder satisfatoriamente, apenas escamoteou, pois a profundidade ontológica e existencial que tais questões demandam ameaçam a autonomia que razão moderna se auto-outorgou²⁹³. O sistema teológico de Tillich procura pôr tanto a razão como a fé em novos

²⁹¹ O objetivismo da filosofia de Kant tem vínculos com a tradição naturalista e científica. Ver, OLIVEIRA, A **filosofia na crise da modernidade**, especialmente *Lógica Transcendental e Lógica Especulativa*, p. 29-49, onde o autor discorre com detalhes sobre a crítica de Kant à falta de objetividade da metafísica tradicional.

²⁹² A filosofia de Kant não pode ser discutida em detalhes nesta dissertação. Uma vez pela dificuldade que isso representaria e outra vez porque esse não é o tema desta dissertação. A filosofia de Kant surge em nosso texto dissertativo à medida que Tillich a ela se refere e à medida que quer apontar que razão e fé possuem dignidade ontológica se “razão” for analisada de uma outra forma do que Kant fez. Tillich não menciona sempre a que textos de Kant se refere; supõe que seus leitores estejam familiarizados com o pensamento dele. A tentativa de Tillich consiste em livrar o sentido do religioso, o sentido existencial da fé, do círculo e do dever moral em que Kant o circunscreveu. O problema da fé vai além da ilusão religiosa e do princípio moral, como queria Kant. A seguinte passagem pode ser ilustrativa para evidenciar a discordância de Tillich. Assim escreveu KANT, **A religião nos limites da simples razão**, p. 158: “[...] A fé da Igreja que quiser fazer desaparecer as ilusões religiosas ou prevenir-se contra elas deve ter por princípio conter, além dos dogmas estatutárias dos quais no momento não pode prescindir em absoluto, uma máxima suscetível de fazer surgir a religião da boa conduta, que é o verdadeiro objetivo que permite poder um dia prescindir desses dogmas”. Se o nosso julgamento estiver correto, Tillich diria que tirar da religião os dogmas, os símbolos, as ditas “ilusões religiosas” significa transformá-la em simples objeto do raciocínio onde o dever moral se sobrepõe ao sentido existencial mais profundo do crer. Uma religião nos limites da razão operativa, segundo Tillich, nada diz de significativo ao ser humano atual. Essa divisão entre “racional” e o meramente “ilusório” é o problema da filosofia de Kant, e produziu interpretações inadequadas, segundo avaliou Tillich.

²⁹³ O autor desta dissertação está consciente do quanto é arriscado trazer referências que não têm uma relação direta com o trabalho sistemático de Tillich e com o tema desta dissertação. Isso pode tornar o texto dissertativo muito prolixo e causar desvios perigosos. Mas no caso em questão a agudez do assunto o exige. Tillich não esteve sozinho nessa luta contra tirania da razão operadora e a sua reflexão é resultado de um conjunto de fatores. Dois teólogos luteranos estiveram na mesma trincheira e precisam ser mencionados, Bultmann e Bonhoeffer. Há diferenças fundamentais entre esses autores, mas há aspectos que se entrecruzam. A questão da dignidade ontológica da fé foi analisada por BULTMANN, **Demitologização: coletânea de ensaios**, 1999, como exigência à *expurgação do mitos* do Novo Testamento, uma linguagem nova para se entender a mensagem cristã dentro da “cosmovisão moderna” p. 63. Como Tillich, ele havia percebido que a fé cristã demandava conteúdos cuja complexidade e dramaticidade existencial a modernidade filosófica e científica negava, mas sem compreender. A epistemologia pós Kant negou a legitimidade da fé e da religião como elementos da racionalmente válidos. Seria, portanto, justo perguntar aos defensores do conhecimento científico e da epistemologia, em nome da boa ciência e da coerência lógica, *se é cientificamente correto negar o que não se compreende?* Sobre os problemas religiosos e a fé era exatamente assim que se comportavam os detratores. Essa já havia sido a luta de Kierkegaard e Scheiermacher no século XIX contra o objetivismo do neokantismo. Por isso era preciso recolocar o problema, mas com uma outra proposta. Assim escreveu Bultmann: “A cosmovisão bíblica é mitológica e,

patamares, pois, segundo sua avaliação, esse assunto foi tratado de forma errônea na filosofia contemporânea. Assim, adianta-se aqui, Tillich é alguém que não quer subordinar a fé em sua mais absoluta incondicionalidade à qualquer autoridade religiosa e eclesiástica, mas quer restabelecer a autoridade da fé e sua respectiva dignidade ontológica, perdida na era do pensar técnico e da secularização.

4.2 O NEOKANTISMO TEOLÓGICO

Mas o que levou Tillich a buscar na crítica a determinadas concepções filosóficas uma correspondência para a sua apologia da fé? Uma resposta a essa pergunta precisa ser

portanto, inaceitável para o ser humano moderno, cujo pensamento é moldado pela ciência natural [...]” p. 64. Bultmann teve contato direto com Heidegger de onde resultou a compreensão de “ser” (Sein) a qual ele sempre recorrerá. No texto referido, por exemplo, p. 20 e 26. Também a sua monumental **Teologia do Novo Testamento** (1953/2004) leva as marcas da filosofia existencialista e fenomenológica, fruto do encontro com Heidegger. Com uma linguagem muito mais agressiva e radical, Bonhoeffer não recorrerá a nenhuma filosofia de modo explícito. Ao contrário, a negará, pois a lógica filosófica pertence ainda a Lei que impede de ver as coisas sob o verdadeiro sentido da fé. Fé não cabe na lógica. A verdadeira fé inverte os valores tradicionais. A sua vida de cristão combatente e missionário, sua prisão e morte prematura pelos nazistas são a mais notável expressão de alguém que, como Tillich mas com princípios diferenciados, proclamou a incompetência da razão técnica moderna para compreender a profundidade do significado da fé. Para ele, a religião cristã aceitou cedo demais a sua derrota para o secularismo. Seria ingenuidade afirmar que ele pretendia retroceder a uma época onde o secularismo ainda não existia. Sabia que isso era impossível. Mas de onde vem a glória da razão moderna para condenar os conteúdos da fé? Essa pergunta os detratores desqualificaram sem conseguir responder. Todos os escritos de Bonhoeffer são contundentes e radicais. A verdadeira fé faz do crente um combatente e um defensor da soberania de Deus. No texto de 37, *Nachfolge*, BONHOEFFER, **Discipulado** 2004, em português, ele conchama cada cristão a ser um discípulo “[...] arrancado de sua relativa segurança de vida e lançado à incerteza completa [...]” (p. 20). Incerteza, nesse caso, é a lógica deste mundo que outra coisa não sabe a não ser negar a revelação cristã e a graça infinita de Deus. Revelação e Graça não cabem na lógica filosófica do mundo. A filosofia e as ciências impedem o verdadeiro acesso ao mundo da fé, segundo a sua perspectiva. É preciso se perder por completo, abandonar a garantia dos conceitos lógicos das ciências e da filosofia para encontrar o verdadeiro conteúdo da salvação. Diante da ruptura que o Cristo representa não há lugar para o legalismo e as filosofias lógicas. Tudo sucumbe. O conhecimento filosófico é arrogante e orgulhoso. Supõe que revelação seja um evento ao lado de outros e assim pode ser interpretado pela lógica do raciocínio. Cristo é a ruptura, o fim do legalismo, isso significa também o fim da filosofia tal como a entendemos. Daí suas palavras: “Só o Cristo pode falar assim; é sua última palavra; ninguém pode opor-se. Este chamado, essa graça são irresistíveis” (p. 23). Tillich compreendeu essa “última palavra” como sendo o Logos Encarnado. Nas cartas da prisão, escritas entre 43 e 45, BONHOEFFER, **Resistência e submissão**, 2003, ele aponta novamente o equívoco do secularismo e do ateísmo moderno. Dirige suas críticas ao existencialismo filosófico a quem acusa de ter promovido o “metodismo secularizado” p. 436. Mas a afirmação mais inteligente, essa vai indiretamente a favor da incondicionalidade da fé como quer Tillich, dirige-se à teologia liberal: “O ponto fraco da teologia liberal foi ter cedido ao mundo o direito de determinar qual é o lugar de Cristo dentro dele; na briga entre igreja e mundo, ela aceitou a paz – relativamente indulgente – ditada pelo mundo”, Id. *ibid*, p. 436. Esse é o ponto que une Tillich, Bultmann e Bonhoeffer, ainda que não de uma forma direta. Cada um, por meios diferentes, percebeu que a teologia tinha de renovar-se sem perder aquilo que lhe é fundamental e decisivo. A fé cristã, assim como qualquer outra fé, nunca poderá ser analisada de forma objetiva. O mundo da lógica, da epistemologia e das ciências não tem o direito de determinar qual o espaço da fé e do sagrado nele porque não tem competência para isso. Esses conteúdos fogem do pensar controlador; nunca estarão ao seu alcance. Para Tillich, isso representa a incondicionalidade. O fato de a fé ser incondicional é que a torna ontologicamente relevante. Toda ontologia de Tillich se expressa sob os auspícios da incondicionalidade da fé. A grande diferença, entretanto, entre Tillich e Bonhoeffer é a compreensão e o sentido da razão filosófica. A crítica de Bonhoeffer é correta quanto ao alvo, mas é equivocada quanto à forma, e por isso a rejeição da filosofia como ele fez é ingênua sob as perspectivas do entendimento de Tillich.

vista sob, pelos menos, dois aspectos, que envolvem primeiramente os postulados racionalistas da filosofia de Kant e, em segundo momento, o problema da autoridade dos textos bíblicos.

De uma determinada forma, que pode ser denominada “modo amplo”, o motivo encontra-se na filosofia mesma. A crítica de Tillich direciona-se indiretamente aos postulados da escola teológica neokantiana alemã de Albrecht Ritschl e seus seguidores em Marburgo, que tinha o professor Wilhelm Herrmann como um de seus principais representantes.²⁹⁴ Sob o ângulo desse “modo amplo”, a crítica de Tillich dirige-se à maneira equivocada de compreender o estatuto da razão e seu relacionamento com a fé. Os racionalistas neokantianos aceitaram a crítica de Kant à metafísica tradicional e disso deduziram que o pensar constituidor de objetos – a forma estética kantiana de organizar racionalmente o pensamento, o Sujeito Transcendental – possui uma forma de conhecer mais segura e mais objetiva que a fé.²⁹⁵ Queriam conhecer a fé como algo da ordem dos objetos mensuráveis pelos a priori de

²⁹⁴ Para isso, as considerações em MOLTSMANN, J. **Teologia da esperança**, p. 65-82, são bem esclarecedoras. Jürgen Moltmann apresenta a relação da teologia moderna com o neokantismo alemão de Tübingen e Marburgo, que teve em Herrmann um dos mais destacados discípulos, mas não se refere a Tillich diretamente. Hermann, evidentemente, recebeu essa herança kantiana de seus antecessores, dentre os quais se destaca o lendário Albrecht Ritschl e Martin Kähler, por quem Tillich tinha um apreço pessoal. Tillich também não se refere a Hermann diretamente, mas às conseqüências da compreensão de conhecimento suscitada pelo neokantismo na sua teologia e na de seus seguidores. As perspectivas geradas na teologia alemã a partir da filosofia de Kant criaram barreiras contras as quais a compreensão ontológica tillichiana em grande medida se volta. O sistema teológico de Tillich condenará essas percepções porque reduzem o conhecimento a uma questão técnica de raciocínio. A escola neokantiana teria compreendido mal o conceito teológico de Deus e o reduziu àquilo que pode ser pensado - racionalizado como produção intelectual. Segundo Moltmann, p. 66, grande parte do problema encontra-se nas concepções que Kant desenvolveu no texto de 1794, texto esse não muito divulgado cujo título era “O fim de todas as coisas” (*Das Ende aller Dinge*). Nele, Kant teria sustentado que “Não pode haver um conhecimento intelectual das últimas coisas”, p. 67. A conseqüência disso é que Deus torna-se um assunto escatológico reduzido à moral e à ética pessoal (p. 68). O texto original de Kant “O fim de todas as coisas” encontra-se traduzido para o português em uma pequena coletânea de textos importantes do filósofo: KANT, **Textos Seletos**, p. 92-107.

²⁹⁵ Nessa nota não será possível apresentar toda a discussão de Tillich sobre a questão, mas tão somente mostrar no que consiste a sua crítica ao estatuto da racionalidade numa perspectiva que no kantismo não é possível. A problemática envolvendo fé e Deus não passou despercebida das análises de Kant. Ao contrário, ela ocupa um lugar destacado em suas duas *Críticas* (1781 e 1787). Tillich considera Kant o filósofo do protestantismo, mas rejeita as conseqüências teológicas deduzidas de seu pensamento. Kant não tratou a fé como “razão receptiva” no sentido da ontologia de Tillich. Para Kant a fé é uma questão de aceitação moral posto que ela não pode ser “pensada” sob as categorias do juízo, os *a priori* de **Tempo** e **Espaço**, sob os quais se organiza o pensamento, que, para Kant, caracteriza o Sujeito Transcendental e necessário ao conhecimento. Como se sabe, o problema kantiano é a objetivação do conhecimento pelo juízo dado de forma a priori (inato; não de forma empírica), sendo essa a única condição de conhecimento possível no plano da razão pura. Kant aponta a finitude da razão. A velha “metafísica” que pressupunha idéias universais como, por exemplo, Infinito, Eternidade, Deus não tem fundamento porque esses juízos não são possíveis de serem sustentados pelos “a priori” de Tempo e Espaço, necessários para a objetivação do conhecimento. Ora, Deus e fé não cabem em tais categorias. Então Kant os colocou no campo da ação moral e de nossas possibilidades de escolha. Assim escreve ele em um dos trechos finais de sua *Crítica da Razão Pura*: “Não, a convicção não é uma certeza lógica, mas sim moral; já que repousa sobre fundamentos subjetivos (o sentimento moral), não devo dizer que é moralmente certo que existe um Deus, etc., mas sim que estou moralmente certo, etc. Isto significa que a fé num Deus e num outro mundo está tão entretecida com o meu sentimento moral que, tanto quanto corro o perigo de perder a primeira, exatamente tanto me preocupo em que algum dia me seja arrancado o segundo”, KANT, **Crítica da razão pura**, 1781/1983, p.

Kant. Como isso se mostrou impossível, procederam de forma inversa a Kant. Se em Kant a razão surge como fundamental e a fé torna-se secundária porque “racionalmente” ela se mostrou inviável, o neokantianos, cujo princípio era defender a fé, operam o contrário, transformam a fé diretamente dependente da revelação de tal sorte que a razão filosófica já nada significa.

Portanto, segundo Tillich, a teologia cedeu à epistemologia neokantiana um espaço que a impede de ver a fé em sua profundidade ontológica e a significatividade existencial. Os teólogos neokantianos aceitaram indolentemente os pressupostos gnoseológicos objetivadores de Kant e admitiram que a fé está assentada apenas na revelação, desprezando por completo as implicações existenciais e ontológicas.

4.2.1 Crítica ao Biblicismo

O fundamentalismo bíblico, mais presente em setores da teologia protestante que na católica, surge como reação à filosofia crítica de Kant, como visto. De um modo que pode ser considerado restrito, a crítica de Tillich dirige-se às concepções teológicas biblicistas, que circunscreveram a teologia a interpretações “puras” da Bíblia, como se a teologia cristã pudesse e devesse ser derivada diretamente e exclusivamente da “autoridade” de textos bíblicos. É evidente que a teologia cristã tem a Bíblia como norma geral, como cânone primordial da fé, mas ela por si só não constitui uma teologia e, fora da situação existencial do crente, nada significa. O fundamento da fé não está na “letra” e sim naquilo para onde a letra aponta, isto é, aquilo que está além do horizonte da quantificação e objetivação dos conceitos, que, para Tillich, remete sempre ao simbólico. Nessa direção vai a sua contundente afirmação, “A fé, entretanto, que está consciente do caráter simbólico dá a Deus a honra que lhe cabe”.²⁹⁶ Determinadas teologias que reivindicam a autoridade dos textos sagrados de forma automática como critério primeiro, sem se aperceber da remissão simbólica deles, Tillich considera ingênua e, por isso mesmo, acrílicas com seus próprios fundamentos. Tillich insiste nisso

403-404. Na *Crítica da Razão Prática* ele considera a religião, a fé e Deus um conhecimento especulativo que ultrapassa os limites possíveis do conhecimento racional. Deus passa a ser o sumo bem, “[...] o único que satisfaz a mais severa exigência da razão prática”, (KANT, 1787/2005, p. 127). Kant coloca o problema da religião na liberdade, na lei moral e na santidade como o coroamento de nossa vontade livre: No desfecho do tema V da Segunda Parte da *Crítica da Razão Prática*, intitulado *A existência de Deus como Postulado da Razão Pura Prática*, ele escreveu: “[...] que, portanto, a humanidade, em nossa pessoa, deve ser para nós sagrada, é coisa conseqüente, porquanto o homem é o *sujeito da lei moral*, santo a tudo o que com isso for concordante. É que esta lei moral se fundamenta na autonomia de sua vontade como vontade livre, a qual, necessariamente, deve poder concordar, ao mesmo tempo, segundo as suas leis universais, com tudo aquilo a que se deve submeter”, Op. cit., p. 130.

²⁹⁶ TILLICH, P. *A dinâmica da fé*, p. 37-38.

porque não tem sido incomum já no seu tempo a teologia cristã, e isso se tornou ainda mais gritante em nossos dias, se fundamentar na suposta “autoridade da Bíblia”.

Há uma identificação entre o simbólico representado pela escritura e a situação existencial; há, portanto uma ontologia. O fato de se reivindicar “autoridade” aos textos sagrados já implica uma questão ontológica. É preciso que haja algo que dê sustentação a essa autoridade. O reconhecimento da autoridade dos textos sagrados é, portanto, ontológico. Mas é também simbólico porque Deus não pode ser encontrado nos textos diretamente e sim apenas indiretamente dado a incondicionalidade de seu ser manifesto simbolicamente na revelação. Tillich traz um importante esclarecimento sobre isso quando afirma que

o realmente incondicional deixa infinitamente atrás de si todo o âmbito do condicionado. Por isso ele não pode ser expresso direta e adequadamente por nenhuma realidade finita. Falando em termos religiosos, isso quer dizer: Deus transcende o seu próprio nome. É também por esse motivo que seu nome é tão abusado e profanado. Seja lá como designamos nossa preocupação suprema, se a chamamos de Deus ou não, as nossas afirmações sempre têm significado simbólico; e os símbolos então usados mostram para além de si mesmos e têm participação naquilo que eles designam. Não há outra maneira da fé se expressar adequadamente. A linguagem da fé é a linguagem dos símbolos.²⁹⁷

A Bíblia não precisa ser um tratado de ontologia explícito, como de fato não é, mas o seu conteúdo pressupõe uma ontologia. Do que se segue que os textos bíblicos não puderam evitar o problema do ser, embora uma análise categorialmente filosófica deles não seja a sua ênfase. Os escritos bíblicos que orientam a teologia cristã e também os fundamentos de uma não-cristã, uma teologia sem cristologia como é comum aos nossos dias, não precisa se preocupar de forma sistemática com a questão do *ser*, mas não pode deixar de reconhecer que ele está pressuposto em suas assertivas. Nenhuma teologia pode ser praticada fora da situação de existência. Do que ela trataria, caso isso fosse possível?

Quando os primeiros cristãos reconheceram que Jesus era o Cristo, o Novo Ser ou o Logos Encarnado, como quer Tillich, reconheceram também de modo implícito que ele é a resposta definitiva à pergunta ontológica “o que há?”. Conscientes do perigo que corriam, entenderam que a revelação divina é a resposta à pergunta ontológica formulada muito cedo pela humanidade, reinterpretada pela filosofia grega que lhe deu um arcabouço teórico por meio do logos, responderam: a revelação é resposta definitiva daquele que pode dar sentido e sustentação à existência cambiante e constantemente ameaçada pelo Não-Ser. Tillich acrescenta os pressupostos da filosofia existencialista aos problemas existenciais e à pergunta

²⁹⁷ TILLICH, **A dinâmica da fé**, p. 32-33.

por Deus que surgem nos textos sagrados e faz deles o eixo de sua interpretação hermenêutica.²⁹⁸

4.3 PROTESTANTISMO E FILOSOFIA

Chega ser estranho que a teologia protestante atual não tenha se referido de modo mais direto aos problemas filosóficos de nossa tradição.²⁹⁹ Pode-se dizer que ambas se comportam em uma relação que pode ser caracterizada de mútua exclusão velada. Os resquícios dessa separação estão ligados com as prerrogativas da Reforma de 1517. Não é, pois, de estranhar que Barth tenha querido partir de Deus e do Evangelho, mostrando desprezo pela situação existencial. Sobre isso o seguinte esclarecimento é significativo:

Se a escolástica medieval ampliou o significado da teologia, fazendo-a incluir tudo o que pudesse ser conhecido sobre Deus através da razão e da revelação, Martinho Lutero deu início a uma tendência, existente na teologia protestante, de tornar mais nítida a distinção entre teologia e filosofia. O interesse de Lutero era basear a teologia cristã exclusivamente na palavra de Deus. Essa palavra é o tema da Escritura como um todo, está manifesta na encarnação de Jesus Cristo e presente hoje na viva voz do evangelho - *viva vox evangelii*.³⁰⁰

Mas a rejeição filosófica que se mostra mais fortemente na teologia protestante precisa ser vista, por seu turno, em duas etapas distintas. A primeira etapa é a investida da Reforma contra a domesticação dos assuntos teológicos pelo aristotelismo. A segunda etapa já é uma teologia muito mais laboriosa e que vai se valer da epistemologia trazida pelo kantismo para separar radicalmente filosofia e teologia e reivindicar um apego exclusivo à revelação e, conseqüentemente, impugnar a racionalidade filosófica para o labor teológico. Essa segunda opção teve em Karl Barth seu mais ilustre intérprete.³⁰¹

A concepção de Lutero estava basicamente certa ao rejeitar o pressuposto central de determinada filosofia de seu tempo, segundo o qual Deus era apenas um problema de conceitos adequados, estabelecidos pela razão. Segundo Tillich, sob esse crivo, o movimento reformatório estava certo quando quis desfazer a perigosa certeza que havia se imposto na relação entre fé e razão pela síntese aristotélica do escolasticismo. O problema de Lutero,

²⁹⁸ TILlich, **História...** op. cit., p. 287-288: “Para descobrir um novo caminho além dos antigos caminhos da síntese, estou empregando o método da correlação. Procuo demonstrar que a mensagem cristã é a resposta a todos os problemas envolvidos no humanismo autocrítico; é o que chamamos hoje de existencialismo. [...] Não se trata, pois, de síntese nem de diástase, não é identificação nem separação; trata-se de correlação”.

²⁹⁹ É por isso que Tillich é acusado de ter feito uma teologia católica. Ele está na contramão da tradição protestante.

³⁰⁰ BRAATEN & JENSEN, *Org. Dogmática cristã*, v.1, p. 32-33.

³⁰¹ Deus é o “totalmente outro”, que não pode ser analisado por nenhuma categoria da racionalidade humana. HÄGGLUND, Bengt. **História da teologia**, p. 345.

portanto, não era com a filosofia de um modo geral, mas com os princípios filosóficos do medievalismo teológico que produziram uma conciliação descabida entre razão e fé e mesmo entre razão e Deus.³⁰²

Foram as circunstâncias, às vezes mais políticas que filosóficas, que o levaram a rejeitar o aristotelismo de seu tempo. Mas certos setores da teologia moderna, notadamente da protestante, valendo-se da redução circunstancial luterana e dos ataques de Kant às questões tradicionais da religião, supuseram equivocadamente, que a teologia só seria aceitável se fosse expurgada de todos os princípios filosóficos. Isso, evidentemente, leva a equívocos lamentáveis. Grande parte de teólogos atuais, já era assim nos tempos de Tillich, ignoram que a filosofia não se resume a ser uma disciplina acadêmica, mas à preocupação suprema do ato de existir. A existência, em última instância, é o problema filosófico limítrofe da razão. A teologia não tem como evitar esse problema.

Ainda assim, porém, nem todas as prerrogativas da Reforma Protestante sobre a filosofia deveriam ser rejeitadas. Pois, esta, ao mesmo tempo que denunciou as pretensões da metafísica aristotélica, abriu também a possibilidade de conduzir o problema do relacionamento entre razão e fé sob uma outra ótica. O movimento iniciado por Lutero não ficou restrito ao protestantismo, encontrando ecos na produção filosófica atual. Gianni Vattimo, retomando o esboço de uma ontologia fundamental proposta por Heidegger, apontou que essa separação radical entre filosofia e teologia está relacionada ao pressuposto de nossa tradição filosófica que confunde Deus e metafísica.³⁰³ Na mesma direção vai também, em linhas gerais, o estudo crítico de Luiz Hebeche sobre a significatividade original – o fenômeno - da fé cristã da teologia de Paulo e seu posterior esvaziamento pelas concepções de mundo suscitadas pela metafísica grega.³⁰⁴ Porém, as obras desses dois citados autores, ao contrário das tendências teológicas protestantes liberais, não querem excluir a filosofia da atividade teológica. O contrário é o verdadeiro. Os textos deles apontam que a filosofia pode ser um recomeço para recolocar os motivos que tornam Deus uma possibilidade real e não apenas um ente metafísico de uma filosofia objetivadora. Recomeço deve entendido como humildade de ambas as partes e o fim das pretensões totalizadoras, onde filósofos e teólogos

³⁰² O problema é que no escolasticismo a relação entre razão e fé era posta em termos de natureza. Mesmo havendo uma oposição entre ambas, a razão natural poderia se adequar e explicar a fé. É que se denominou Teoria da Conciliação.

³⁰³ VATTIMO, G. **Depois da cristandade**, p. 9-10 e 129-140. A filosofia moderna aceitou acriticamente as postulações de Nietzsche sobre a morte de Deus. Em tempos pós-metafísicos é preciso considerar que Deus só pode estar morto se o anúncio de sua morte for reconhecido como metafísica. Mas porque a morte de Deus apoiada em pressupostos metafísicos precisa ser a única forma da filosofia se reportar ao problema?

³⁰⁴ HEBECHE, **O escândalo de Cristo**, op. cit., por exemplo, p. 162-169. O trabalho de Hebeche é bem mais rico em detalhes que o de Vattimo. Segundo o autor, a fé cristã precisa ser encontrada na teologia de Paulo, cujo centro consiste em ser uma luta contra as concepções metafísicas que destroem a autenticidade da fé.

já não podem se enfrentar como no passado.³⁰⁵ O problema divino não é uma exclusividade religioso-teológica, como também a adoção do metodismo ateu não precisa ser um princípio válido sempre para a filosofia.

Segundo Tillich, também este aspecto precisa ser visto de modo análogo às pretensões da hermenêutica de Schleiermacher, isto é, deve-se rejeitar a tática, mas não as intenções. Lutero equivocou-se em uma série de questões, mas se há uma questão no protestantismo que Tillich considerou relevante para a filosofia posterior foi a crítica de Lutero à razão. “A razão não poderia salvar ninguém; ela precisava ser salva”, disse Tillich.³⁰⁶ Essa percepção sobre a racionalidade é emblemática. O que significa “salvar” a razão? Significa tirar dela o caráter absoluto que a metafísica lhe imputou e apontar que a razão é parte da existência, e como tal finita e mortal. Sob esse aspecto a filosofia de Kant é uma filosofia protestante.³⁰⁷ A visão de Tillich, portanto, soube peneirar os problemas da teologia reformada, mas sem se apegar às reduções circunstanciais de Lutero. Antes, Tillich percebeu que o que está posto é, na verdade, uma outra forma de ver a racionalidade, mesmo tendo em conta que a teologia protestante posterior fosse bem menos crítica que em seus momentos iniciais. A visão protestante moderna incorre em erro quando considera a potencialidade da razão apenas em termos operativos. Há retrocessos nesse percurso. O grito da Reforma do século XVI havia entendido melhor o papel da filosofia que a ortodoxia protestante posterior. Deus não é um ente do pensamento e não pode ser objeto (res) da teologia. Como se sabe, uma teologia assim Heidegger chamou de ontoteologia e Lutero a havia denominado *Theologia Gloriorum*.³⁰⁸ O que importa, primeiramente, não é salvar o cristianismo, a religião, a igreja, a teologia em sentido histórico. A razão precisa, ser salva, tirada da condição de critério absoluto, porque só assim ela pode se encontrar com o correlato da ontologia, o Logos Encarnado.

Se havia uma questão que estava clara para Lutero é a percepção de que também a razão precisa ser salva. O princípio agostiniano que pressupõe Deus como partícipe de toda

³⁰⁵ Conforme FORTE, **Teologia em diálogo**, p. 66.

³⁰⁶ TILLICH, Paul. **História do pensamento cristão**, p. 274.

³⁰⁷ Tillich narra que ele ouviu isso na primeira conferência que assistiu na Universidade de Berlim do professor Julius Kaftan (1848-1926), quando ele tinha por volta de dezesseis anos: “Ele disse que havia três grandes filósofos correspondentes a três grandes grupos cristão: Platão e os grego-ortodoxos, Aristóteles e os católico-romanos, e Kant e os protestantes”, **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**, p. 79.

³⁰⁸ “Teologia da Glória”, conforme comentário de FORTE, op. cit., p. 70, sobre a crítica de Heidegger à entificação de Deus pela metafísica. Esse sempre foi o grande problema de Lutero; um Deus interpretado não passa de obra humana. Deus não é do modo como a razão quer, mas Deus é como é. No livro do Êxodo 3. 14 Deus fala com Moisés nos seguintes: “Eu sou aquele que é”. Uma teologia da Glória, segundo Lutero, não entende o que Paulo compreendeu bem: “Para a razão deste mundo, Deus é loucura e escândalo”, 1Co 1.18-25.

trajetória da razão, como se viu, era forte em Lutero. Deus não é um objeto racional distante, mas aquele que atua nas profundezas do Ser; Deus é aquela estrutura última de tudo que é existente. Esse é o princípio básico da ontologia de Tillich como a questão implícita do Ser. O limite não é a clareza intelectual e logicamente coerente, alcançável por conceitos apropriados e objetivos. O limite são as trevas onde o pensar objetivo sucumbe e a existência, com todas as dúvidas e sombras, toma o ser humano por inteiro. Faz dele a pergunta mais difícil de ser respondida. O ser humano inteiro, com suas convicções, sua ignorância, sua fé, sua crença, seu desespero, seu orgulho, seu conhecimento é ontologia.

Toda teologia é pregação da proclamação reveladora, da resposta última e definitiva de Deus para dentro da situação precária e finita da situação de existência. Os escritores bíblicos não intentavam escrever tratados sobre a questão do Ser de forma categorial e filosófica como, por exemplo, fizeram Platão, Agostinho, Tomás de Aquino, e de modo muito particular, Martin Heidegger. Entretanto, a fé cristã surge em meio à inquietude dessas interrogações. Sob o crivo da fé cristã é emblemática a situação de Paulo, chamado de apóstolo sem tê-lo sido, e a ontologia dramática que envolve o viver na fé cristã, conforme o importante estudo, já mencionado anteriormente, feito por Hebeche³⁰⁹. O estudo desse autor é

³⁰⁹ HEBECHE, op. cit.. O seu texto é constituído de ensaios provocadores e instigantes, mas é preciso que se coloque o comentário no rodapé porque os argumentos de Hebeche não estão sempre em uma relação direta com as perspectivas de Tillich. O autor adentra filosoficamente na arena teológica, como já havia feito Heidegger na década de vinte. O pano de fundo da crítica é a metafísica grega e a sua posterior incorporação pela tradição teológica ocidental. Para instaurar sua análise crítica da tradição teológica sedimentada na metafísica, Hebeche parte de alguns textos paulinos que considera radicais, como a 1ª e 2ª Carta aos Tessalonicenses e Gálatas. Embora siga Heidegger nessa empreitada hermenêutico-fenomenológica, é justo reconhecer que há percepções novas trazidas pelo autor. Paulo está em luta, observa ele, p. 12. Mas a luta de Paulo é também a luta de Heidegger “[...] contra os componentes metafísicos da teologia que, enquanto tal, é o esvaziamento da proclamação” p. 184. A experiência originária da fé cristã é a luta de Paulo contra a tradição antiga que pretende esvaziar o sentido original (o fenômeno) da fé no Cristo. Na visão do autor, a ontologia que os textos bíblicos encetam encontram-se na perspectiva fenomenológica de Heidegger, onde é preciso primeiro “destruir a tradição teológica” que construiu, através da metafísica surgida na Grécia, uma visão de mundo sobre o significado originário da fé cristã, p. 46. A metafísica é objetivação gloriosa de uma teologia que negligencia a experiência cristã de fé autêntica dos Evangelhos, como já sabia Lutero. Essa teologia metafísica é a Teologia da Glória do escolasticismo contra a qual Lutero levantou sua bandeira de protesto. Assim vai a Tese nº 25 do *Debate sobre a Teologia Escolástica* de 1517: “[...] a esperança não vem de méritos, mas de sofrimentos que destroem méritos”. LUTERO, M. **Obras selecionadas, v.1, Os primórdios; escritos de 1517 a 1519**, p. 16. Segundo Hebeche, a *vida fática*, a *faticidade* ou a *gramática da faticidade*, termos da fenomenologia de Heidegger, reinterpretada a partir de Wittgenstein, seria o primado ontológico cristão e não a tradição teológica que escamoteou o verdadeiro sentido da fé cristã. Fé não é uma questão de segurança estabelecida pelos conceitos teológicos derivados de determinadas filosofias. Fé é vivência autêntica onde Ser (Cristo) e Não-Ser (Anticristo) representam um drama que tanto salva como arruína. A inquietação (o espinho na carne de que Paulo também fala) é constante. Essa foi a luta de Paulo, mas deveria ser também a luta de todo cristão autêntico, como queria Kierkegaard. É uma dramaturgia que não permite a segurança dos méritos. Semelhante ao que Tillich analisa em **Coragem de ser**, onde Deus é mais do que as conceituações lógicas e filosóficas; Deus é o incondicional onde Ser e Não-Ser jogam a partida definitiva; o Deus incondicional de Tillich é aquele que permanece Deus mesmo quando seu único e amado filho sucumbe ante a Cruz. É preciso muita coragem para crer em um Deus assim. O incondicional não é o espaço seguro da razão técnica; é o espaço da fé que não pode ser acessado como objeto, diz Tillich várias vezes ao longo seu pequeno mas significativo texto, **A dinâmica da fé**. Em Tillich, essa dramaturgia se expressa na relação Santo/Demoníaco que a tradição apaziguou com fórmulas teológicas mirabolantes.

muito significativo e singular no campo da filosofia. A importância atribuída à ontologia presente nas cartas de Paulo permite ver a fé cristã em uma perspectiva filosófica que escapa das interpretações consagradas de nossa tradição, ao mesmo tempo em que permite também ver a teologia cristã de um outro modo. Segundo ele, o sentido ontológico da fé cristã não é a garantia barata de determinadas teologias da história ou de teologias biblicistas que pensam poder evitar facilmente o problema ontológico. A tradição domesticou o “perigo” que é o próprio viver. As cartas paulinas, de um ponto de vista filosófico e fenomênico, são uma ontologia que tratam da dramaturgia de nossas imbricadas e complicadas formas de vida que transcendem as objetivações dos nossos discursos a cerca de Deus.

É preciso, porém, reconhecer que a perspectiva de Hebeche não é a mesma de Tillich, embora, por caminhos bastante diferenciados, elementos comuns possam ser identificados. O problema de Hebeche é a denúncia à tradição objetivadora da metafísica, que

Como Kierkegaard queria, para Tillich é preciso arriscar-se, saltar no abismo. Não há uma condição pré-estabelecida para o arriscar-se. Ou é vida ou é morte. Paulo é um pensador radical, para Hebeche, porque a questão divina é também radical. Deus não se curva às leis desse mundo. Nesse sentido, ele observa que “Deus não é um consolo e a sua experiência não pode ser expressa por nenhuma teoria”, p. 45. Essa percepção é importante porque ela ajuda e reforça a tese de Tillich segundo a qual a pergunta ontológica não pôde ser evitada pelos escritores bíblicos, mas a resposta revelatória também não pode ser destruída pela lógica filosófica moderna. A questão ontológica não pôde ser evitada pela teologia, pois o problema do ser – a existência, finitude e morte – é o tema da teologia cristã também. Os primeiros cristãos deveriam estar em luta contra a filosofia objetivadora grega que esvazia a faticidade, a concretude da experiência de fé originária, ensina Paulo. É essa luta de Paulo, que mais tarde reaparece em Lutero e retornou pela fenomenologia em Heidegger, conforme o autor p. 40. A segurança dos conceitos metafísicos posteriores esvaziaram o sentido originário da teologia de Paulo e todo o sentido ontológico da fé autêntica do cristianismo. O verdadeiro sentido da experiência cristã é esse drama originário, a vida fática, perdido e esvaziado pela tradição. O problema de Deus é muito mais do que a filosofia e a teologia podem saber. Essa luta é a interrogação ontológica da existência, a *Gramática da Faticidade*, que não pode ser confundida com a objetivação da tradição metafísica que reduziu a verdadeira ontologia “Quem é Deus?” a uma questão de conceituações teológicas e filosóficas logicamente bem articuladas. “A vida nasce do subterrâneo e não da clara idéia filosófica”, diz Hebeche, parodiando Dostoiévsky, p. 23. Importa perceber que esses ensaios encontram-se, de um determinado modo, na mesma direção do pensamento de Tillich segundo o qual Deus é a resposta à pergunta ontológica do ser. Mas essa resposta ultrapassa a tradição metafísica estabelecida desde Platão. Para Hebeche, essa resposta ontológica está no drama, a luta de Paulo em querer livrar a experiência autêntica da fé cristã (fenômeno originário) das garras da Lei segura do judaísmo e da tradição metafísica grega. Por isso, segundo ele, o cristianismo é uma ruptura com o mundo antigo e com o legalismo judaico p. 20. Para Tillich, essa fé é o encontro com o incondicional. Trata-se de dimensões onde a racionalidade não pode se sentir segura e dona de um mundo que constrói com conceitos metafísicos. A racionalidade não pode apaziguar o drama que envolve Deus e demônios. Deus, a resposta última e radical à finitude, a incondicionalidade de que Tillich fala, é também o centro das denúncias de Hebeche às pretensões de uma teologia objetivadora. Para Tillich ela é a luta para manter a dignidade ontológica da fé, perdida na era do pensar possessivo, do nominalismo e da secularização. Essa percepção é um recomeço para tratar o problema da fé na atualidade. Mesmo que em muitos detalhes a obra de Hebeche tenha traços bastante distintos das intenções de Tillich, em ambas aparece a tentativa de ver o problema da fé em uma dimensão que rompe as pretensões metafísicas em que filosofia e teologia se formaram. Em ambas há a manifestação autêntica da experiência da fé (que para Tillich é a razão receptiva, o êxtase) como uma ontologia que não pode ser mapeada e apropriada pela experiência controladora do pensar objetivo e possessivo. Para Hebeche como para Tillich também, esse seria o ponto comum entre os dois, pois Tillich reivindica uma ontologia que não se adapta às conceituações epistemológicas do conhecimento e Hebeche uma *Gramática da Faticidade*. Deus é insegurança, é salto, é incondicionalidade, é preocupação extrema, é drama existencial, é treva que só a fé entende (Kierkegaard). Não há fórmula segura nem conceito filosófico objetivo que dê conta dessa complicada dramaturgia (faticidade) que é o viver.

tornou a fé prisioneira e dependente de conceitos considerados adequados, proposta primeiramente por Heidegger. Esse não foi o problema de Tillich de forma direta. O que há de comum entre os dois é a constatação de que o problema ontológico é sempre elementar e primordial na vida de fé, que para Hebeche é também sempre *vida fática* ou a *Gramática da faticidade* nunca ao alcance das conceituações filosóficas e teológicas. Assim escreveu Hebeche:

As concepções de mundo são o amolecimento e a paralisia da autêntica experiência da fé, que Heidegger pretende retomar a partir da explicação fenomenológica de um fenômeno religioso concreto, como o que se encontra na Carta aos Gálatas; ou seja, a questão filosófica que teve desdobramentos teológicos em Bultmann e Tillich, entre outros, é a partir de onde se pode, efetivamente mostrar, não a diferença doutrinária entre cristianismo, judaísmo, islamismo ou hinduísmo, mas a diferença entre a experiência fática da religião cristã e as suas diversas formas de encobrimento [...].³¹⁰

Contudo, o problema de Tillich não é tanto o “descobrimento” dos invólucros que engessaram a verdadeira experiência originária da fé cristã por via da tradição metafísica filosófico-teológica. Heidegger e Hebeche discutem problemas filosóficos sob aspectos conceituais que “sacodem” o dogmatismo de nossa tradição. O viés crítico à metafísica de Heidegger, e reinterpretado por Hebeche a partir de Wittgenstein, não era o centro das atenções de Tillich. Mas o ponto comum aqui é a filosofia existencialista e hermenêutica de Heidegger que, por sua vez, remete a também à fenomenologia de Husserl.³¹¹ De um modo geral, é a fenomenologia proposta por Husserl, reinterpretada pelo existencialismo do século XX, que permite uma análise do problema da fé em um patamar que não era possível pela filosofia tradicional kantiana.³¹²

4.3.1 Kantismo e Pietismo

A relação de Tillich com a filosofia de Kant orienta-se, por sua vez, também em duas direções que precisam ser esclarecidas para que não se suceda imaginar que ele tivesse

³¹⁰ HEBECHE, op. cit., p. 182.

³¹¹ A correspondência do pensamento de Tillich com a fenomenologia de Husserl e a filosofia de Martin Heidegger foi analisado por GOTO, **O fenômeno religioso**: a fenomenologia em Paul Tillich, p. 21-54.

³¹² Tillich apenas pressupõe, assim de deduz, os princípios da fenomenologia de Husserl, mas não os menciona diretamente. Na TS, por exemplo, há apenas uma referência direta a Husserl na página 119, na qual ele se limita a dizer que a fenomenologia tem como princípio “descrever significados”. A TS tem muitas referências ao pensamento de Heidegger, Jaspers Sartre, Scheler, mas ao de Husserl, estranhamente não. Portanto, a correspondência do trabalho sistemático de Tillich não traz de maneira explícita a sua ligação com os temas da filosofia de Husserl, como, por exemplo, Eidos, Epoché, Imanência, Transcendência, Redução Transcendental. Quando Tillich usa termos como “razão receptiva”, “êxtase”, “incondicional” é possível que pressuponha os princípios da fenomenologia de Husserl. Mas isso não é peremptoriamente afirmado por ele.

impugnado essa filosofia em sua totalidade. De um determinado modo, a crítica de Kant à metafísica, segundo Tillich, foi imensamente positiva e ajudou a ver a problemática religiosa em uma nova dimensão. O próprio Tillich sabe o quanto a finitude kantiana é fundamental para a sua teologia. Ele reconhece o alcance da crítica de Kant e a ruptura que ela trouxe com o dogmatismo metafísico incrustado desde muito tempo na tradição filosófica. Seria leviano não perceber o quanto Tillich é grato a Kant e o quanto reconhece seus méritos em seu mais amplo sentido. Mas Tillich sabia também que a filosofia de Kant carrega consigo sempre duas possibilidades que tanto podem ajudar um sistema teológico quanto desqualificá-lo por completo. Sob esse aspecto, a segunda crítica tillichiana sobre o kantismo diz respeito às conseqüências geradas pelas interpretações de teólogos e filósofos dos postulados kantianos e aplicadas aos conteúdos teológicos e religiosos.

Aqui começa o problema que é alvo da crítica de Tillich. No âmbito da fé, o kantismo produziu uma determinada concepção de entendimento do religioso e uma concepção de conhecimento, cujos resultados teológicos foram extremamente significativos, expressivos, amplamente divulgados e influenciaram muitas gerações, mas Tillich os considerou fundamentalmente im procedentes sob aspectos elementares. Tillich não quis produzir um sistema teológico fundado em princípios epistemológicos, pois o problema kantiano, primeiramente é epistemológico.

Os teólogos neokantianos produziram uma redução técnica na noção de conhecimento que culminou em uma forma equivocada de compreender a função da racionalidade nos assuntos teológicos e filosóficos. De acordo com Hägglund, a escola teológica neokantiana de Marburgo do final do século XIX “[...] dizia serem as afirmações da fé julgamentos que estão diretamente envolvidos na experiência pessoal de Deus, e como resultado estão em nível diferente que todos os pronunciamentos filosóficos e metafísicos”.³¹³ De fato, Tillich concordaria que as afirmações da fé, enquanto revelação incondicional do divino, precisam estar mesmo em nível diferente que os pronunciamentos filosóficos. Até aqui é acertada a opinião dos teólogos liberais ao acatarem a crítica de Kant à metafísica. Mas se há um envolvimento pessoal então tem de haver também um ponto de contato entre o divino e o humano.³¹⁴ E esse ponto de contato exige a razão para o arranjo teológico.

³¹³ HÄGGLUND, *História da teologia*, p. 327

³¹⁴ Tillich não aceita os princípios que os neokantianos aplicam à revelação. Segundo eles: “A realidade religiosa torna-se evidente para o homem apenas quando chegou a reconhecer sua impotência e culpa à luz dos imperativos éticos. [...] O conceito de uma revelação geral era repudiado [...] O elo de ligação entre o homem natural e a fé cristã tem natureza ética”, op. cit., p. 327. Por esse motivo também que uma grande parte dos teólogos protestantes reivindicarem a não “intromissão” da filosofia nos assuntos teológicos. Essa é, de forma mais específica, a posição de Karl Barth presente na noção de que Deus é o totalmente “outro”, e que Tillich, em nossa visão, acertadamente rejeitou.

O sentido existencial da razão é mais profundo do que a obediência e o dever moral que os teólogos neokantianos reivindicam. É aqui que entra a ontologia exigida por Tillich para a correlação entre o divino e a existência. É preciso dizer de forma ainda mais enfática: por essa razão central, teologia, tal como Tillich a concebe, não seria possível sem a presença da filosofia, e nesse sentido, está no caminho crítico desenvolvido por Heidegger.³¹⁵ Mesmo que a fé, como se sabe, exija o envolvimento pessoal, isso não tira a dignidade ontológica dos seus elementos constitutivos porque haverá sempre conhecimento, embora não conhecimento possessivo ou técnico como queriam os neokantianos. A fé não pode ser “pensada” como objeto do raciocínio; a fé só pode ser vivida. Ainda que exista uma diferença qualitativa entre Deus (incondicional) e os seres humanos (razão, finitude). A partir desse ponto a ontologia torna-se o contato que se expressa na correlação entre o que se revela e o que recebe a revelação.

Se a separação for tão radical, como querem os teólogos neokantianos, Deus torna-se algo completamente estranho à existência porque fica faltando a mediação (*Vermittlung*). Desse modo, Deus é apresentado como algo tão diferente, - “o totalmente outro” - trazendo respostas que ontologicamente o ser humano nunca formulou.³¹⁶ De outro modo ainda, aqui se encontra a continuidade da crítica de Tillich ao neokantismo teológico, visto que a pessoalidade exigida, a experiência pessoal de Deus do qual já falava o pietismo³¹⁷, não

³¹⁵ Isso já havia sido mencionado em nota antes, mas agora é preciso ir aos detalhes. Trata-se do polêmico texto de HEIDEGGER, *Phänomenologie und Theologie*, p. 45-77, apresentado em 09/03/1927 na Universidade de Tübingen e reapresentado em Marburgo no dia 14/02/1928. Nele, Heidegger sustentou que “a teologia é uma ciência positiva e enquanto tal, por essa razão mesma, absolutamente diferenciada da filosofia”, p. 49 (*Die Theologie ist eine positive Wissenschaft und als solche daher von der Philosophie absolut verschieden*). Mas no que consiste a positividade da teologia? Heidegger responde: “O primado positivo da teologia é o cristianismo”, p. 52 (*Das Vorliegende Positivum für die Theologie ist die Christlichkeit*). O problema de Heidegger está na diferença entre ôntico e ontológico na compreensão solipsista do Ser-aí (*Dasein*). A teologia lida com o ente já determinado, positivado, ontificado (*vorliegendes Seiendes*) enquanto que a filosofia lida com o ontológico, sem a determinação ôntica do ente (*Sein*). Será? Muita gente, certamente, discorda de Heidegger nesse detalhe. Tillich, porém, não. A crítica heideggeriana quer fazer uma inversão na compreensão ontológica tradicional ao mostrar que a ontologia procede de um princípio onde não há a determinação do ente. A metafísica é, nessa perspectiva, também um ente. Por isso precisa ser criticada. O ôntico só é possível porque há esse princípio originário, condição de todo onticismo e que, para o construto *Dasein* de Heidegger, é o ontológico. Mais tarde, em função da crítica à constituição ontoteológica da metafísica, ele nominará isso de *Diferença Ontológica*, conforme HEIDEGGER, *O que é isto – a filosofia? Identidade e diferença*, p. 66-72. Por isso Heidegger diz: “Toda ciência positiva é, em função disso, diferenciado da filosofia não de forma apenas relativa, mas de forma absoluta”, *Phänomenologie*, op. cit., p. 48 (*Jede positive Wissenschaft dagegen ist von der Philosophie nicht relativ, sondern absolut verschieden*). Tillich assume para a sua teologia e seu método correlacional essas caracterizações ontológicas gerais da filosofia de Martin Heidegger, embora não discuta a positividade tal como Heidegger caracterizou o estatuto científico da teologia. Daí o porquê dele rejeitar as teologias que julgavam irrelevantes os problemas ontológicos. A teologia, de um modo amplo, não é possível sem as estruturas ontológicas feitas pela filosofia.

³¹⁶ NOREMBERG, *Der Symbolbegriff...* p. 74: “[...] weil sie dem Menschen auf Fragen Antwortet, die er nie gestellt hat”. (Porque ela traz repostas a perguntas que o ser humano nunca formulou).

³¹⁷ O pietismo foi um movimento de reavivamento espiritual que se deu entre os séculos XVII e XVIII no seio do protestantismo. Seu fundador foi Filipe Jacó Spener (1635-1705) com a obra *Pia Desideria* de 1675.

constitui motivos para considerar esse assunto de menor valor racional que outros.³¹⁸ Assim, a teologia, derivada da filosofia neokantiana, empobreceu ambas pois reduziu o conhecimento filosófico ao que pode ser pensado e a teologia àquilo que diz respeito à individualidade e à fé pessoal como dever moral.

Mas o problema de Tillich não é tanto com a separação produzida pelo neokantismo, pois, de um modo geral, ele concorda com ela e reconhece que há uma diferença qualitativa entre a mensagem (*kerygma*) e a situação existencial da razão. Os elementos da fé não estão e nunca poderão estar mesmo na ordem dos objetos de maneira direta. O problema não está na filosofia e sim na forma que a teologia posterior compreendeu a tarefa da racionalidade nos assuntos religiosos e teológicos. Até esse ponto a crítica de Kant é correta do ponto de vista teológico. Nesse sentido, Kant foi não só um bom filósofo, mas, sobretudo um grande teólogo, concorda Tillich. Porém, as diferenças não estão na ordem hierárquica em que Kant as previu. E se for incorreto afirmar que Kant estabeleceu uma hierarquia, pelo menos não é incorreto reconhecer o que veio depois disso. Houve uma clara valorização da objetivação do pensar a favor das ciências e uma clara desvalorização de questões ontológicas, teológicas e religiosas. Kant, a rigor, não quis fazer teologia, por isso a crítica de Tillich se dirige ao emprego do kantismo na teologia. A apropriação dos fundamentos filosóficos kantianos para a prática teológica foi feita de forma equivocada. A aceitação do moralismo religioso é a destruição da fé. Se fé for apenas uma questão de aceitação moral ele poderia desaparecer por não ter qual relevância. Toda teologia, como é notório, precisa se valer de conhecimentos vindos de outros setores, entre os quais a filosofia está sempre presente. Foram as escolhas filosóficas, os princípios de entendimento destas escolhas e sua empregabilidade na teologia, que formam a crítica de Tillich.

O que constitui o entrave é a dignidade ontológica conferida a cada uma das partes. Uma filosofia presa às questões técnicas do pensar (conhecimento intelectual; o que pode ser pensado como produto do ato de pensar) reduz a noção de conhecimento e destrói os conteúdos da teologia, pois, nesses termos, não permite que eles possam fazer parte das coisas

Sabe-se que Kant foi educado dentro dos padrões pietistas do protestantismo e isso deixou muitos traços em sua filosofia. A ênfase do pietismo está individualidade da fé e na convicção de que fé não pode ter uma ralação com a razão. Antes, a razão, por isso o pietismo é uma reação ao racionalismo, é um entrave à fé autêntica. Tillich, evidentemente, rejeitará as críticas do pietismo à razão por considerá-las inadequadas. O pietismo estava basicamente certo ao rejeitar a razão como norma técnica à fé, mas equivocou-se ao não ver outras possibilidades que a racionalidade oferece.

³¹⁸ KANT, **Textos seletos**, p. 92-107. Trata-se do significativo texto *O fim de todas coisas* (Das Ende aller Dinge, de 1791). O texto, apesar de curto, é denso. Para o caso aqui em questão importa perceber que Kant novamente, a exemplo do que já feito na *Crítica da Razão Prática*, exclui a fé das coisas constitutíveis racionalmente como objeto e a coloca no âmbito da ação moral e da vontade livre. Mas *o fim de todas as coisas* não pode, a rigor, ser *conhecido*, apenas crido pela vontade livre. O problema do crer, em Kant, é determinação moral que a liberdade de escolha, só ela, funda.

“pensáveis”. Sob essas condições, a revelação nunca poderá ser admitida racionalmente e, portanto, não poderá ser uma questão filosófica, mas tão somente uma questão de fé individual na perspectiva pietista.³¹⁹ De um modo amplo, toda a obra de Tillich é uma reação a essas compreensões que ele considera equivocadas. É da crítica a certas teologias acríticas que Tillich procurará reconstruir o caminho da racionalidade, emperrada pelo dogmatismo racionalista-teológico, e o estabelecimento de uma ontologia como essencial para a prática teológica e sua fundamentação.

³¹⁹Aqui retorna o problema do pietismo. Tillich percebe que o assento na individualidade reivindica um determinado misticismo individualista onde a questão da razão é colocada de forma equivocada. Assim diz ele: “A estrutura total tinha sido construída muito delicadamente, e as relações entre os dois andares eram extremamente vulneráveis. A razão podia, muito facilmente, rebelar-se contra a revelação, como se dizia, tradicionalmente. Esse tipo de discurso, no entanto, é muito pobre [...]”, TILLICH, **Perspectivas** p. 42.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

I

O pensamento de Paul Tillich, delineado ao longo de parte de sua TS, sob os temas *Ser, Ser Humano e Deus*, cuja investigação formou o teor desta dissertação, não deveria ser visto como um tratado de ontologia. Ora, isso não depõe contra tudo o que se escreveu nesta dissertação? Não, porque o propósito de Tillich não era, primeiramente, examinar os vários sistemas ontológicos de nossa filosofia, mas tentar apresentar aquele que, em sua visão, melhor servisse aos propósitos da correlação entre Ser e Revelação, por ele pretendida. Os temas de seu sistema são analisados a partir de uma perspectiva de fé para os quais Tillich procurou encontrar um critério filosófico, um sentido de razão, que pudesse deles tratar sem destruir sua preponderância revelatória e sem também excluir a existência e a racionalidade. As críticas de Tillich, portanto, precisam ser vistas primordialmente a partir de seu propósito maior: apresentar um critério de razão que represente adequadamente o sentido da fé cristã na provisoriedade existencial (variação temporal) sem destruir o fundamento eterno do qual ela se origina.

Ao longo de nossa dissertação pudemos expor como que a ontologia, embutida no sistema teológico e apologético da fé cristã de Tillich, está dimensionado sobre o seu entendimento de existência e essência. Existência, como se viu, é a situação de finitude, a constatação inescapável que surge da situação existencial, por meio da qual o ser humano percebe que tudo nele é finito, isto é, é mortal. Também a razão é existencialmente finita e mortal. Mas uma ontologia não se guia por constatações meramente físicas, biológicas, ônticas, fatalistas. Ainda que o ser humano se reconheça como que fadado “à finitude”, essa determinação só é válida para a situação de existência. Existência, para Tillich, pode ser caracterizado como ausência de eternidade. Todavia, “despertar da ausência de eternidade”, a partir da situação de existência, pressupõe o elemento ontológico. Como é possível esse “despertamento”? Deve haver uma razão para o seu surgimento no horizonte da existência que permite a pergunta pelo Ser e pela Revelação. Surge pois, deste modo, o essencialismo de seu pensamento, e a sua ontologia está fundamentado nele.³²⁰

Perceber-se como finito é o indicativo do elemento ontológico presente no ato de pensamento como participação essencial. Tal aspecto, Tillich tomou de Platão, dos estoicos, Santo Agostinho e aplicou ao seu método teológico de interpretar existencialmente o sentido

³²⁰ Como lembram os comentadores quando analisam a sua ontologia citando seus termos: “*Deus est esse* – a certeza de Deus é idêntica à certeza do próprio Ser”. BRAATEN e JENSEM Editores, **Dogmática cristã, v.1**, p. 230.

do crer na situação de finitude. Já nesses pensadores antigos estava presente a convicção de que a razão não é meramente finita. A razão está fundada em princípios – que em Tillich formam a “estrutura ontológica” do pensamento – que permitem a pergunta pelo seu fundamento. A razão é existencialmente finita, porém essencialmente fundada no infinito. Saber-se limitado pela existência, pela morte, pela ausência de eternidade é, no fundo, perguntar-se de modo profundo e radical sobre o sentido do existir, ou sentido do Ser, como querem os existencialistas.

O mérito do existencialismo foi ter mostrado que o ser humano é o “objeto” mais difícil de ser encontrado, pois ele é, a um só tempo, parte e condição da ontologia. A existência constitui a pergunta sobre o sentido do Ser, mas isso só é possível porque o pensamento, enquanto *logos*, está fundado na razão essencial, e como tal não se esgota em si mesmo. Esse longo pressuposto, sistematizado primeiramente por Platão e que perpassou os séculos, possibilitou a Tillich formular uma correlação que quer manter viva a variação e a circunstancialidade da pergunta existencial, bem como também proclamar o fundamento eterno do qual ela está essencialmente separada, a revelação.

II

Tillich argumentou que há dois sentidos de razão usados em nossa tradição, a razão técnica e a razão ontológica. A primeira é a razão utilizada em sentido Meio/Fins – o problema epistemológico do conhecimento. A segunda é a razão crítica profunda, que já no ato de pensar apercebe-se imersa na presença do Ser, e que ele é impenetrável de modo técnico, porém a condição mais íntima de todo conhecimento – o problema ontológico do conhecimento. Essa visão ontológica da racionalidade está narrada de modo clássico no *Fédon* de Platão e nas *Confissões* de Santo Agostinho, para ficar com dois exemplos apenas. Essa filosofia, embora antiga, para Tillich é inexaurível. Ela expressa e sempre expressará uma ontologia, posto que existir e ter consciência dela é a pergunta da qual o ser humano não tem como se excluir. Ele é sempre parte daquilo que pergunta. Ele é a pergunta sobre si mesmo, pois perguntar pelo sentido do Ser implica perguntar por aquilo do que se é parte. São esses pressupostos essencialistas, de longa duração em nossa tradição filosófica, que Tillich reivindica como válidas ao seu método teológico, cujo objetivo consiste em apontar a variação temporal da situação de existência e a eternidade de seu fundamento. A eternidade do fundamento ontológico da razão essencial ultrapassa a variação temporal em que as epistemologias surgem e se firmam. Estas, são dependentes de princípios ontológicos. Somos todos nominalistas por nascimento, segundo Tillich, e por isso há entre nós uma tendência em

considerar de maior valor aquilo que o raciocínio pode mensurar de forma operadora e técnica. Uma teologia séria precisa encontrar uma base filosófica, isto é, um sentido de razão que não permita a destruição, o esvaziamento, do profundo do sentido da fé, expressa por símbolos e expressões, como Santidade, Queda, Salvação, Eternidade.

O que Tillich lamenta é que a teologia cristã tenha cedido espaço a esse tipo de visão de mundo, e ao assim proceder, esvaziou o sentido ontológico profundo da fé e sua linguagem simbólica.³²¹ A teologia não souber adotar um princípio de razão que contemplasse tanto a finitude existencial como a eternidade do conteúdo da revelação. Uma teologia que não conseguir se expressar em sentido existencial também não conseguirá atingir o crente moderno, avaliou Tillich. Torna-se uma teologia livresca e desconectada da situação em que a fé surge. A fé, absolutamente última, incondicional, é a expressão mais clara de que a existência é o seu ponto de partida, mas apenas seu ponto de partida e não seu ponto de chegada.³²²

III

Os temas da filosofia existencialista, que remetem primeiramente a Kierkegaard, passando pela fenomenologia de Husserl e a filosofia hermenêutico-fenomenológica de Heidegger, constitui o pano de fundo da interpretação hermenêutica de Tillich. Deus só pode surgir no horizonte da existência como o sentido último da fé, primeiramente, como ontologia. Sem a estrutura ontológica, ou seja, a participação essencialista da presença do ser no ato de pensar, Deus não “existiria”. Como já dito, a doutrina cristã reconhece que a Bíblia pressupõe uma ontologia, ou seja, o Ser é a questão implícita do fundamento bíblico também. Todavia, textos bíblicos não tratam de problemas filosóficos de forma direta, mas estão focados na experiência humana e o sentido que ela tem para fé.³²³

A teologia de Barth, por mais brilhante que seja em muitos aspectos, postulou um Deus tão afastado da realidade existencial do crente que a resposta teológica lhe é incompreensível, apontou Tillich. A revelação é incondicional, mas isso não implica a exclusão do horizonte existencial do crente. O sentido de Deus e sua importância para a vida na situação de existência é um problema ontológico, antes de ser teológico. A estrutura

³²¹ “A primeira palavra, portanto, que a religião deve pronunciar aos ouvintes de nossa época deve ser uma palavra contra a religião”, TILLICH, *A era...*, p. 203

³²² A fé não está fora das coordenadas da razão e da existência. TILLICH, *A dinâmica da fé*, p. 80: “A autocrítica de toda forma de fé é uma consequência do reconhecimento da validade limitada dos símbolos concretos em que transparece esta fé”.

³²³ Por exemplo, segundo BULTMANN, *Teologia do Novo Testamento*, p. 174, Paulo emprega a forma helenista Senhor (κύριος), para tratar da fé no Cristo como aquele que rompe as amarras existenciais. Mas a expressão (κύριος) já existia no mundo helenista.

ontológica da existência não pode ser excluída das dimensões da fé e é essa percepção que faz da ontologia de Tillich uma porta de entrada no mundo da fé.

Tillich ponderou que o kantismo erra quando só admite como conhecimento os dados objetivos que surgem da operacionalidade intelectual e categorial. Razão, em Tillich, não pode ser só domínio técnico do pensamento sobre objetos, mas entrega do pensamento à incondicionalidade, à instância última. O pensamento de Santo Agostinho, que tão fortemente influenciou Lutero, se faz presente de um modo visceral na ontologia de Tillich. O divino é parte já dada em nós como fundamento; é participação e antecipação do infinito em nós. Disso se pode deduzir que não é suficiente perceber que a razão organiza os dados da experiência e os traduz em conceitos aceitáveis, como ocorre na filosofia crítica de Kant, porém é preciso perceber que a própria existência, com toda a sua limitação e imperfeição, arrasta a razão até o seu limite e lhe dá uma dimensão transcendente. O que em Kant aparece como moral e dever, em Tillich é uma ontologia da participação finita na infinitude essencial.

IV

O tempo existencial foi analisado de diferentes formas nos mais variados modelos filosóficos existentes. Já os gregos antigos diferenciavam entre tempo cronológico (o tempo técnico) e tempo kairológico (o tempo do sentido existencial), e a teologia cristã não teve como evitar os pressupostos da filosofia grega para se estabelecer porque surgiu e se firmou em um contexto de pensamento e fala grega. O sentido do Ser, tal como os gregos o postularam primeiramente, foi decisivo para a fé cristã. Ele representou o impulso para a pergunta que o Cristo, O Novo Ser, veio plenificar. A ontologia de Tillich parte desse ponto. O que diferencia a fé cristã do Eros filosófico? Tillich disse que é a perspectiva em que o Cristo torna-se o Novo Ser, pois só o Novo-Ser pode responder e corresponder às interrogações ontológicas e plenificá-las de sentido de uma forma que ninguém foi capaz de fazer. O Novo-Ser não é só uma resposta, mas é “a resposta” definitiva e final para os problemas da finitude, da limitação que a existência representa. O Novo-Ser não é continuidade da história de Israel, mas aquele que põe fim a essa história. Essa é a responsabilidade que Tillich, enquanto apologeta da fé cristã, imputa ao Cristo. É uma pretensão de enormes proporções que, como se sabe, levanta a crítica dos relativistas religiosos e de todo ateísmo moderno.³²⁴ O Novo-Ser surge sob os aspectos existenciais, se

³²⁴ Como indicamos ao longo de nosso texto dissertativo, na concepção ontológica de Tillich o ateísmo tal como tratado em comentários na ampla e variada literatura filosófica, não é possível. Todo ateísmo, assim argumentou Tillich, é parte da pergunta existencial, mas jamais uma resposta à *implicitude divina* pressuposta na pergunta pelo ser. O ateísmo só pode se mover sob uma estrutura dada. Só há como ser ateu a partir de

manifesta nas coordenadas existenciais, mas as transcende infinitamente ao dar à história um sentido que não pode ser deduzido da própria história. O Novo-Ser pode até ter surgido em determinado tempo que se considera “histórico”, mas a sua essencialidade transcende todos os câmbios históricos. O *prius*, o fundamento último do Novo-Ser, tem dignidade ontológica que transcende o tempo cronológico da história. O Novo Ser reúne existência e essência em si mesmo e por isso supera o fosso, o abismo, que separa existência de essência que nenhum ser existencial por vencer por si mesmo. Ele não só revela algo, mas ele é a própria revelação.

Na ontologia de Tillich o Cristo, o Novo-Ser, representa bem mais do que o rei filósofo da República de Platão. Em Platão, no Livro VII da *República*, surge e pergunta pelo conhecimento de justiça daquele que deve governar. Para Platão, somente aquele que romper as amarras do imediatismo – da experiência imediata – e se deixar intuir pela Idéia, pela Eternidade do Ser, pode vislumbrar parcamente, entre as sombras e trevas da existência, que a alma é imortal pois procede da essência (Idéia) eterna. Para Platão, contemplar a Idéia Eterna, saber-se fundado nela, representa conhecer o Bem. Na política platônica, só quem conhece o bem livra-se da ignorância e pode governar a cidade. Em Cristo tudo isso retorna, mas em perspectiva mais profunda. Na ontologia de Tillich, Cristo não é apenas aquele que vislumbra a eternidade entre sombras, mas ele é a própria eternidade encarnada que caminha entre as sombras da existência. Ele não é só aquele que conhece o bem ou sabe onde ele está, como queria Platão. Ele é o próprio Bem, a Santidade, a Verdade que caminhou com os homens entre as trevas do mundo, isto é, na situação de existência. Respondeu de uma maneira nova a pergunta ontológica, o “que há?”. O que há é Novo-Ser, aquele toma a pergunta pelo sentido do ser de um outro modo e lhe dá uma resposta tão plena de sentido que rompe com as amarras da existência. É êxtase, é Kairós, é o tempo do sentido superando substancialmente e

pressupostos já sedimentados pela metafísica das tradições religiosas. Fora dessa moldura não há sentido em falar em ateísmo. Não há como ser ateu de forma absoluta e incondicional, pois a manifestação do incondicional é a presença eterna do mistério essencial do ser. Se alguém quiser defender o ateísmo precisará partir de um outro princípio do que aquele consagrado pelo antropocentrismo moderno de Feuerbach, Nietzsche e Sartre. Todavia, como se sabe, o *antropologismo* da filosofia contemporânea não aceitaria jamais que a revelação cristã é a resposta àquela interrogação ontológica, desde cedo estabelecida na nossa tradição filosófica, como quer Tillich. Sobre as concepções atéticas e suas críticas ao essencialismo que Tillich invoca para a sua ontologia, são importantes os apontamentos de ZILLES, **Filosofia da religião**, p. 99- 188, sobre aquelas escolas de pensamento. De uma outra perspectiva, vem a crítica de pensadores que defendem uma “teologia cristã das religiões”. Nela, o Cristo é apenas a manifestação da visão cristã sobre a revelação, mas jamais o Logos Encarnado, resposta última e definitiva aos problemas da finitude existencial. Essas críticas podem ser lidas em TEIXEIRA, *org. O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*, especialmente parte do capítulo VIII escrito por Clode Geffré, *A Teologia das religiões: Um Novo Capítulo da Teologia*, p. 115-117. Mas o autor não defende o relativismo cristológico. Apenas apresenta as bases de seu argumento central. No mesmo comentário, Geffré irá se posicionar contra o relativismo teológico da teologia cristã das religiões a favor de Tillich, inclusive se referindo diretamente ao trabalho do teutoamericano, na passagem *O Cristo como universal concreto*, p. 124 - 126. Outro artigo interessante sobre essa problemática é apresentado por BRAKEMEIER, Fé cristã e pluralidade religiosa – onde está a verdade? **Estudos Teológicos**, 42 (2): 23-47, 2002.

qualitativamente o tempo cronológico da história. O Novo-Ser vence o “mundo” porque nele a barreira que separa existência e essência está vencida. A cruz, última palavra do mundo, não destruiu aquele que veio trazer cura e salvação para a situação existencial. A última barreira, a morte, a radical finitude está derrotada. O Novo-Ser é a morada da eternidade e da santidade. O Novo-Ser é a eternidade, não mais entre sombras, mas anunciando claramente que o tempo está vencido, uma nova era começa. É no crivo da existência, da decisão existencial para romper com as amarras lógicas de uma forma de pensamento “encapsulador” que a revelação surge, responde e corresponde.³²⁵

Platão pode ter indicado os fundamentos eternos do pensamento, mas não pôde saber aquilo que só o Novo-Ser poderia trazer. O Novo Ser suplanta e corresponde às expectativas ontológicas de um modo nunca feito. A razão, em sua busca pelo Ser, pelo sentido do existir, se encontra finalmente com o seu fundamento. Ela se encontra com o incondicionado e, ao assim proceder, a razão expressa sua profunda amizade e gratidão ao Ser.³²⁶ Isso para Tillich é o êxtase, uma plenificação que a existência só encontra diante da profundidade da fé da qual não pode escapar: ou se abre ao incondicional e assim contempla a radical separação há entre ser existencial e ser essencial ou desespera-se inutilmente.

V

Ao longo deste texto dissertativo não foram apresentadas as possíveis críticas contrárias ou discordantes às intenções de Tillich. Isso deverá ser feito nesta parte final da dissertação. Há duas questões que merecem uma consideração:

a) a opção de Tillich por contrapor seu método de correlação ao naturalismo teológico medieval;

³²⁵ Não há nenhuma lógica da qual se possa deduzir a decisão existencial a favor da fé no Cristo. É justamente nessa falta de certeza, nessa falta de mensuração e prova técnica que se funda a fé cristã. Sem esse risco não haveria a grandeza kairológica capaz de reivindicar à revelação os títulos messiânicos Cristo e Novo Ser como fundamento definitivo da pergunta surgida sob as condições finitas e precárias da existência. Para Tillich, trata-se da coragem estóica fundada no logos como participação no eterno. É da coragem estóica que surge a motivação cristã. Mas para o homem moderno, a linguagem da fé precisa ser reinterpretada como coragem na potência criadora de Deus, o ser-em-si, que está acima do Deus do teísmo, diz TILLICH, **A coragem de ser**, p. 144. Estar acima do Deus do teísmo não tem garantias vindas desta ou daquela teoria. Como lembra Tillich, “A coragem estóica retorna, porém não com a fé na razão universal. Retorna com a fé absoluta que diz Sim ao ser, sem ver nada concreto que possa vencer o não-ser no destino e na morte. [...] A coragem de incorporar em si a ansiedade da insignificância é a linha limite até onde pode chegar a coragem de ser”, p. 146.

³²⁶ Deus vem antes de mim; Deus me escolheu primeiro, antes que eu pudesse optar por ele. Esse é um princípio luterano marcante e que se apresenta aqui nos pressupostos de Tillich. Ver, por exemplo TILLICH, **Coragem de ser**, p. 130, onde recorre expressamente a Lutero e diz que a incondicionalidade da fé consiste em ser a coragem de “aceitar a aceitação”.

Poderia ser perguntado, é acertada a visão que Tillich tem da teologia medieval? Como se sabe, o pensamento teológico medieval não teve só a presença da filosofia aristotélica. Havia várias outras tendências como, por exemplo, a dos franciscanos que desembocaram nas ordens monásticas, cuja teologia não esteve preocupada com discursos logicamente entabulados para “provar” a existência de Deus. Havia muitas correntes místicas muito mais próximas de Agostinho que de Aristóteles. Todavia, seria imprudente afirmar que Tillich não o soubesse.³²⁷ Mas por que então na sua ontologia e no seu método de correlação ele trata de modo direto apenas do problema anselmiano (argumento ontológico), do problema tomista (argumento cosmológico) aos quais contrapõe a participação essencialista do pensamento (*criatio continua*), oriundo da visão Platônico-Agostiniana (razão receptivo-ontológica)? Duas respostas nos parecem mais plausíveis:

1ª) O que é mais provável e também óbvio, é que Tillich, pelo menos sob esse aspecto, segue a tendência majoritária que vem do seio do protestantismo.³²⁸ Como assinalamos, a crítica aos postulados aristotélicos vem de Lutero e ficam ainda mais fortes depois dos ataques de Kant à metafísica tradicional. Foi Lutero quem levantou a bandeira contra a concepção de razão aristotélica presente naquela teologia.³²⁹ A crítica protestante, de modo geral, seguiu essa tendência. Porém, não seria acertado dizer que Tillich está sempre contra Aristóteles e que endossa as críticas de Lutero acriticamente. Ele as reconhece, mas com ressalvas. Sabe das limitações de Lutero e sabe das circunstâncias em que o Reformador as arquitetou. Tillich se contrapôs ao naturalismo teológico de Aristóteles e Santo Tomás, mas se pôs também contra a tendência protestante liberal de rejeitar a ontologia e a filosofia;

2ª) Tillich julgou que essas três amplas correntes ontológicas, o argumento ontológico (Anselmo, depois também Descartes), o argumento cosmológico (Tomás de Aquino) e o argumento participativo essencialista (Platão e Agostinho), reinterpretadas ao longo da história, sintetizam os modelos ontológicos de nossa tradição filosófica e, por isso, foram incorporados, discutidos, analisados ao longo dos debates e polêmicas que o crer e a fé suscitaram.

³²⁷ Sobre isso são importantíssimas as aulas e preleções que Tillich proferiu já em seu período americano, presentes em **História do pensamento cristão**, Capítulo III, *O Mundo Medieval*, p. 145-211. A riqueza com Tillich trata as disputas monásticas medievais, o misticismo germânico de Mestre Eckhardt, as idéias de Bernardo de Claraval, o milenarismo de Joaquim de Fiori, o nominalismo de Guilherme de Ockham e mesmo as idéias de Aquino, evidenciam que ele sabia das várias correntes de pensamento presentes na filosofia medieval. Mas não daria para tratar de tudo isso nesta dissertação.

³²⁸ Sobre as disputas de franciscanos medievais ligados ao cardeal Boaventura com os dominicanos, como Tomás de Aquino, os primeiros ligados a Platão e Agostinho e os segundos associados a Aristóteles, Tillich traz a seguinte afirmação: “Quase todos os problemas que hoje discutimos em nossa filosofia da religião foram examinados nesse conflito, especialmente vigoroso no século treze”, **História do pensamento cristão**, p. 151.

³²⁹ BRAATEN e JENSEN *Editores*, **Dogmática cristã**, v.1, p. 214; 227.

b) sua concepção de relacionamento entre fé e razão;

É particularmente interessante a rejeição de Tillich do princípio tomista ao reivindicar a “participação essencialista” platônico-agostiniana como pressuposto do ato de pensamento mais apropriada para ontologia *Homem/Mundo/Deus*. Mas também aqui Tillich se mostra preso à tradição luterana e reformada. A teologia de Lutero e Calvino foram moldadas pela percepção de Santo Agostinho. Se Tillich “tem uma mente católica”, aqui ele está em discordância com o intelectualismo da teologia católica atual, pois este está muito mais associado a Santo Tomás que a Santo Agostinho.³³⁰ Se há méritos e fracassos no pensamento de Tillich, eles precisam ser vistos a partir dessa posição.³³¹ Ele vê na solução tomista, na oposição fé e razão, (Deus é o primeiro na ordem do ser, mas último na ordem da razão) a desintegração do sentido existencial da fé. A relação natureza e sobrenatureza é para ele uma forma equivocada de analisar a relação entre o divino (revelação) e a razão (finitude). Ela resolve um problema em outro e deduz as repostas da situação existencial, quer dizer, da própria finitude. O que na metafísica de Aristóteles surge como *Causa Necessária, Primeiro Motor Imóvel* e para Santo Tomás vai ser a *Causa Eficiente de Si Mesmo*, em Tillich é a pergunta da finitude respondida a partir da própria finitude. Ou seja, é pergunta e não resposta. É raciocínio dedutivo e não revelação. São as certezas que o sistema de Santo Tomás apresenta que incomodam Tillich. Deus não pode ser apresentado como a certeza dedutível de um processo lógico de raciocínio.

A discordância mais relevante do tomismo atual consiste em dizer que Lutero, e por extensão todo o protestantismo, não compreendeu corretamente o que é fé, o que é razão e o que é teologia.³³² E todos os seus seguidores, nesse caso, mantêm-se também nesse equívoco. Sob hipótese, os defensores do tomismo teológico poderiam rejeitar a noção que Tillich tem

³³⁰ Ninguém afirma isso de modo explícito, mas no pensamento católico contemporâneo há uma força maior do aristotelismo, justamente pela herança aquiniana, que de Agostinho. É caso de Karl Rahner, Jaques Maritain e Etienne Gison, por exemplo. Sobre isso, ver CAMPOS, **Tomismo hoje**, p. 75 -296. Outra questão que aponta a relevância dos argumentos cosmológicos é o seu renascimento na filosofia do processo, como fez Alfred North Whitehead. Ver, BRAATEN, op. cit., p. 249.

³³¹ É possível ver a tentativa de Tillich como contraposição à atitude empirista que vem de Aristóteles e que é muito forte nas ciências. “O conhecimento imediato de Deus” de Santo Tomás tem caráter empírico, pois deduz esse conhecimento das experiências sensitivas e demonstráveis, BRAANTEN, op. cit., p. 224.

³³² Veja-se esta afirmação formulada na perspectiva tomista contra a tradição luterana: “Aqui se descobre o erro central na teologia de Lutero: a mistura de teologia com a fé, de palavra e seu conteúdo, é apenas um sintoma; num nível mais profundo, Lutero confundiu fé com a sua própria fé, fé na sua própria fé pessoal, certeza da fé, ou seja, fé em si próprio. Na sua opinião ele deve ter sido uma árvore boa, cujo fruto, a doutrina da justificação pela fé, deveria ser por isso um bom fruto. [...] Se o fundamento da Igreja não é a nossa confissão, uma frase, mas é próprio Cristo, então é imprescindível para Igreja ter um magistério vivo que, conforme as necessidades e as circunstâncias que o povo de Deus enfrenta no seu caminho pelo mundo, possa revelar a palavra na qual Cristo, o tesouro, fala a Si mesmo”. OSSEWARDE, *É possível uma fé pós-moderna?* **Estudos Teológicos**, 33/1, 1993, p. 112.

da teologia natural e sobrenatural. Poderiam acusá-lo de fazer “veladamente”, por meio de sua Correlação, uma defesa do *Sola Fides*. E como tal poderiam acusar o *Sola Fides* de conduzir a um ascetismo tal que se passe a crer apenas na própria fé.³³³ A pergunta que pode ser estabelecida, portanto, é se a ontologia de Tillich não é uma ontologia do *Sola Fide*?

Para Tillich, não há oposição entre fé e razão. Isso significa, de modo direto, que um conflito entre filosofia e teologia não é possível. Para Tillich, a razão, em seu sentido mais profundo – que ele denomina *razão essencial* - clama pela revelação. A razão não é o que ofusca a fé, mas o meio existencial através do qual o fundamento do Ser é percebido.³³⁴ Isso está também na contramão de tendências filosóficas atuais. De uma perspectiva contrária à de Tillich, poderia ser perguntado se a correlação entre perguntas existenciais e repostas teológicas, tal como o seu método pretende, não consagra apenas a fé? Pois, ao final, assim podem argumentar os que se opõem a ele, o que permanece é a incondicionalidade da fé. Desse modo, pois, estaria estabelecida a dependência da razão da fé.

Mas é preciso dizer também que tendências filosóficas cujo papel consiste em consagrar apenas a razão são em maior número na nossa prática filosófica atual, como também já eram nos tempos de Tillich. Ele sabia que somos todos nominalistas por nascimento. A filosofia de Kant, ao sacrificar os conteúdos da fé à moral, não cria nada de tão novo assim. Apenas aprofunda uma tendência que já se encontrava vigorosa em seu tempo, e que se tornou ainda mais poderosa depois dele.³³⁵

VI

A consequência mais direta do pensamento essencialista de Tillich para a filosofia moderna é que o ateísmo, tal como Sartre o supôs, não é sustentável. A revolta dos existencialistas ateus contra o essencialismo é bem conhecida. O essencialismo ontológico trouxe como consequência a revolta não só da filosofia atéia, mas também da teologia liberal de Barth, que não admite a mediação existencial (*Vermittlung*) como questão relevante. Não

³³³ Op, cit, p. 99.

³³⁴ É interessante como a análise de neotomistas como Maréchal e Rahner, ao desenvolverem suas críticas ao transcendentalismo de Kant, encontram-se no horizonte das perspectivas de Tillich. O que o neotomismo vai acentuar é que o objetivismo de Kant impediu ver a profundidade de sentido da razão. Aspectos do neotomismo atual são apresentados por ESTRADA, **Deus nas tradições filosóficas**, v.1, p. 118-125 (*A Crítica neotomista da filosofia transcendental kantiana*). A partir de Heidegger, o neotomismo procurará entender o homem como o horizonte para quem o sentido do ser se abre. E não é essa ontologia análoga às intenções de Tillich? A implicitude divina na pergunta pelo Ser, como quer Tillich, não é o horizonte desde onde Deus ressurgiu como possibilidade, depois de removido o entulho dogmático cartesiano-kantiano, que separou razão e fé?

³³⁵ Mas é por isso que a tentativa de Tillich é grandiosa. Ela consiste em se opor às tendências nominalistas e racionalistas. E assim está no caminho da crítica ao pressuposto metafísico do monismo racional. A fé não é contrária à razão, mas a põe em perspectivas que o nominalismo e o monismo racional não permitem.

há, como é evidente, uma correspondência direta entre a filosofia existencialista atéia do século XX e a teologia liberal protestante. As duas são tão opostas entre si como o são em relação a Tillich. Entretanto, por motivos distintos, ambas negam o essencialismo da razão como pressuposto participativo e criativo.³³⁶ E, desse modo, estão contra Tillich. Para a filosofia existencialista atéia, o essencialismo priva o homem de realizar-se como homem, isto é, priva-o de sua liberdade e lhe “impõe” um destino. A teologia liberal, por seu turno, opõe-se a Tillich pelo fato de a presença participativa de modo essencial no ato de pensamento, como quer Tillich a partir de Platão e Santo Agostinho, atribuir ao ser humano o papel principal e roubar de Deus a preponderância na revelação. A acusação implícita dos argumentos da teologia liberal contra Tillich encontra-se no excessivo apego à ontologia e à existência que Tillich reivindica a sua metodologia correlativa.

Para Tillich, as duas tendências são relevantes e influentes, mas ele rejeitou ambas. Segundo ele, não possuir nenhum destino, como quer o ateísmo de Sartre, não combina com a falta de certeza e precariedade que marca toda a existência. É o mesmo que infundir um critério absoluto e incondicional em quem está condicionado pelos limites da existência. Significa tirar do ser humano a possibilidade de se encontrar com a eternidade essencial da qual sua existência está separada. Não ter destino, para Tillich, equivale à tentativa de firmar-se na insignificatividade e vulnerabilidade do Não-Ser. E também não reconhecer a situação humana como pergunta que remete ao sentido do Ser, que traz de modo implícito também a pergunta por Deus, como quer Tillich e que foi desconsiderada pela teologia liberal, é praticar uma teologia irresponsável que não consegue transmitir a profundidade do sentido de razão e sua relação com a revelação e a fé.

³³⁶ Na ontologia tillichiana, como assinalamos, “Deus é a resposta à questão implícita no ser”. TILlich, **Teologia sistemática**, p. 173.

REFERÊNCIAS

a) Obras de Tillich em língua portuguesa

TILLICH, Paul. **A coragem de ser**. Baseado nas conferências Terry pronunciadas na Yale University. Tradução de Eglê Malheiros. 5ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

_____. **A dinâmica da fé**. Tradução de Walter Schlupp. 5ª edição. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1996.

_____. **A era protestante**. Tradução de Jaci Maraschin. São Paulo: São Bernardo do Campo (SP): Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1992.

_____. **Amor, poder e justiça**: análises ontológicas e aplicações éticas. Tradução de Sérgio Paulo de Oliveira. São Paulo: Novo Século, 2004.

_____. **História do pensamento cristão**. Tradução de Jaci Maraschin. 3ª edição. São Paulo: ASTE, 2004.

_____. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. Tradução de Jaci Maraschin. São Paulo: ASTE, 1986.

_____. **Teologia sistemática**: Três volumes em Um. Tradução de Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörffer; revisão de Enio Müller. 5ª edição. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2005

b) Textos de Tillich em língua alemã citados ou consultados

TILLICH, Paul. **Biblische Religion und die Frage nach dem Sein**. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1956.

_____. Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den Systematischen Theologen. In: **Werk und Wirken Paul Tillichs**: Ein gedankenbuch mit der Letzten Rede von Paul Tillich und Beiträgen von Theodor W. Adorno. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1967, p. 187-203.

_____. Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie (1922). In: **Hauptwerke: Religionsphilosophische Schriften**, Band 4. Herausgegeben Von Jonh Clayton. Berlin: De Gruyter - Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1987, p. 73-90

_____. Philosophie und Religion (1930). In: **Hauptwerke: Religionsphilosophische Schriften**, Band 4. Herausgegeben Von Jonh Clayton. Berlin: De Gruyter - Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1987, p. 243-249.

_____. Religionsphilosophie (1925). In: **Hauptwerke: Religionsphilosophische Schriften**, Band 4. Herausgegeben Von Jonh Clayton. Berlin: De Gruyter - Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1987, p. 117-170

c) Comentários e artigos citados ou consultados

ASSMANN, Selvino. O ser humano como problema: por um humanismo trágico e cristão. In: ROCHA, Maria Inês, *Org. Humanismo e direitos*. Festschrift a Agenor Brighenti. Passo Fundo, RS: Berthier, 2007, p. 203-238.

BRAKEMEIER. Fé cristã e pluralidade religiosa – onde está a verdade? **Estudos Teológicos**. São Leopoldo (RS): EST/IEPG, ano 42, n.2, p. 23-48, 2002.

BRANDENBURG, Laude Erandi. O Ensino Religioso na escola pública estadual: o difícil exercício da diferença. **Estudos Teológicos**. São Leopoldo, RS: IEPG/IECLB, ano 45, n° 1, p. 78-98, 2005.

ERINNERUNGEN AN PAUL TILLICH. In Gesprächem mit prof. Dr. Max Horkheimer und *et all*. In: **Werk und Wirken Paul Tillichs**. Ein Gedenkenbuch. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1967, p. 13-45.

GEFFRÉ, Claude. O lugar das religiões no plano da salvação. In: TEIXEIRA, Faustino, *Org. O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 111-137.

HEIDEGGER. Phänomenologie und Theologie. In: **Wegmarken**. Zweite erweiterte und durchgesehene Auflage. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1978, p. 45-77.

HORKHEIMER, Max. Letzte Spur Von Theologie - Paul Tillichs vermächtnis. In: **Werk und Wirken Paul Tillichs**. Ein Gedenkenbuch. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1967, p. 123-132.

HÖSLE, Vittorio. Religião, teologia, filosofia. **Revista Veritas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, v. 47, n. 4, p. 567-579, Dez. 2002.

LIENEMANN-PERRIN, Christine. Conversão no contexto inter-religioso: uma perspectiva missiológica. **Estudos Teológicos**. São Leopoldo, ano 45, n.2. p. 61-80, 2005.

MUELLER, Enio Ronald. Estruturas filosóficas do ensinamento de Lutero. **Veritas**. Porto Alegre: PUCRS, v. 47, n.2, Junho, p. 249-259, 2002.

MUELLER, Enio Ronald & BEIMS, Robert Walter. *Orgs. Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. São Leopoldo, RS: Sinodal: 2005.

NÓBREGA, Francisco Pereira. **Compreender Hegel**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

NOREMBERG, Klaus-Dieter. **Analogie Imaginis: der Symbolbegriff in der Theologie Paul Tillichs**. Guteshoh: Gerd Mohn, 1996.

OSSERWAARDE, Egbert. É possível uma fé pós-moderna? **Estudos Teológicos**. São Leopoldo, RS: EST/IEPG, ano 33, nº 1, p. 97-116, 1993.

RHEIN, Christoph. **Paul Tillich: Philosoph und Theologe**. Eine Einführung in sein Denken. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1957.

ROUGE, Christophe. **Comprender Platão**. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

SCHMOLLER, Lindomar. O corpo na fenomenologia de Merleau-Ponty como superação do intelectualismo e do empirismo. **Revista Acadêmica**. Curitiba, ano V, n.10, p. 23-28, Setembro 1994.

TEIXEIRA, Faustino. A experiência de Deus nas religiões. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**. Universidade federal de Juiz de Fora, v.3, nº 1, p. 111- 148, 2000.

_____. Novos paradigmas resultantes do diálogo inter-religioso. In: ANJOS, Márcio Fabri dos. **Org. Teologia e novos paradigmas**. São Paulo: SOFER/Loyola, 1996, p.105-133.

WESTHELLE, Vítor. Modernidade, mito e religião: crítica e reconstrução das representações religiosas. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**. Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). v. 3, nº 1, jan./jun, p. 11-38, 2000.

_____. Outros saberes: teologia e ciência na Modernidade. **Estudos Teológicos**. São Leopoldo: IEPG, 35, nº 3, p. 258-278, 1995.

WITTSCHIER, Sturm. Paul Tillich: **Seine Pneuma-Theologie**. Ein Beitrag zum Problem Gott und Mensch. Nürnberg: Glock und Lutz Verlag, 1975.

d) Textos filosóficos originais traduzidos citados ou consultados

AQUINO, Tomás de. **Seleção de Textos**. Textos publicados a partir da tradução de Alexandre Correia. São Paulo: Nova Cultural, 2004. (Coleção: Os Pensadores).

_____. **O ente e a essência**. 2ª edição. Tradução de Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005. (Coleção: Textos filosóficos).

ARISTÓTELES. **Órganon**. Tradução, Textos Adicionais e Notas de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2005. (Série: Clássicos Edipro).

DERRIDA, Jacques. **A farmácia de Platão**. Tradução de Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 1991.

_____. **Gramatologia**. Tradução de Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973.

DESCARTES, René. **Discurso do método**: para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências. Tradução de Thereza Christina Stummer. São Paulo: Paulus, 2002.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Introdução à história da filosofia**. Tradução de Heloisa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005. (Coleção: Biblioteca Clássica)

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante Schuback. 2ª edição. Petrópolis – RJ: Vozes; Bragança Paulista – SP: São Francisco, 2004.

_____. **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2005. (Coleção: Os Pensadores).

_____. **Ensaio e conferências**. 2ª edição. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

_____. **Los problemas fundamentales de la fenomenología**. Traducción e prólogo de Juan García Norro. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

_____. **Ser e tempo. Parte I**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988. (Coleção: Pensamento Humano)

_____. **Ser e Tempo. Parte II**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcanti. 5ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. (Coleção: Pensamento Humano)

HUSSERL, Edmund. **Meditações cartesianas**: introdução à fenomenologia. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**. Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Escala Educacional, 2006. (Série Filosofar)

_____. **Crítica da razão prática**. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Ícone Editora, 1787/2005. (Coleção: Fundamentos do Direito).

_____. **Crítica da razão pura**. Tradução de Valério Rohden. 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1781/1983. (Coleção: Os pensadores).

_____. **Dois introduções à crítica do juízo**. Tradução de Ricardo Ribeiro Terra e Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Iluminuras Ltda, 1789/1995.

_____. **Realidade e existência**: lições de metafísica; introdução e ontologia. Tradução de Adayr Fiorotti. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. **Textos seletos**. Tradução de Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. 3ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005. (Coleção: Textos Filosóficos).

KIERKEGAARD, Sören Aabye. **Dois discursos edificantes de 1843**: A expectativa da fé; Toda boa dádiva e todo dom perfeito vêm do alto. 2ª edição de Henri N. Levinssphl, 2001.

_____. **O conceito de ironia**: constantemente referido a Sócrates. Apresentação e tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

_____. **O desespero humano até a morte.** Tradução de Alex Martins. São Paulo: Martin Claret, 2004

_____. **Temor e tremor.** Tradução de Maria José Marinho. São Paulo, 1984, p. 107-185. (Coleção: Os pensadores)

PLATÃO. **A República.** Tradução de Heloisa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005. (Coleção: Biblioteca Clássica).

_____. **Diálogos:** Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton, Fédon. Sem indicação do Tradutor. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção: Os pensadores).

_____. **Diálogos:** O Banquete, Fédon, Sofista e Político. Traduções de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção: Os Pensadores).

_____. **Fédon.** Tradução de Heloisa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005. (Coleção: Biblioteca Clássica).

SARTRE, Jean-Paul. **Esboço para uma teoria das emoções.** Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: LPM, 2007.

_____. **Questão de método.** 3ª edição. Tradução de Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 111-191. (Coleção: Os Pensadores).

_____. **O existencialismo é um humanismo.** 3ª edição. Tradução de Rita Guedes. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 3-32. (Coleção: Os Pensadores).

SCHELER, Max. **Da reviravolta dos valores:** ensaios e artigos. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis – RJ: Vozes, 1994. (Coleção: Pensamento Humano)

_____. **Visão filosófica do mundo.** Tradução de Regina Winberg. São Paulo: Perspectiva, 1986. (Série: Debates, nº 191).

_____. **A posição do homem no cosmos.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. (Coleção: Fundamentos do Saber).

e) História da filosofia, filosofia da religião e teologia

BARTH, Karl. **Fé em busca de compreensão.** Tradução de Vera Kikuti. 2ª edição. São Paulo: Novo Século, 2003.

BOEHNER, Philotheus & GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã.** 9ª edição. Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

BONHOEFFER, Dietrich. **Discipulado.** Tradução de Ilson Kayser. 8ª edição revista. São Leopoldo, RS: 2004.

_____. **Ética**. Compilado e editado por Eberhard Bethge. Tradução de Helberto Michel. 3ª edição. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1995.

_____. **Resistência e submissão**: cartas e anotações escritas na prisão. Tradução de Nélcio Schneider. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2003.

_____. **Tentação**. Tradução de Ernesto J. Bernhoeft. 2ª edição. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1983.

BORNHEIM, Gerd. **Metafísica e finitude**. São Paulo: Perspectiva, 2001.

BOSCHENSKI, Innocentius Marie. **Diretrizes do pensamento filosófico**. Tradução de Alfred Simon. 7ª reimpressão da 6ª edição. São Paulo: EPU, 1991.

BRAATEN, Carl & JENSEN, Robert, *Editores*. **Dogmática cristã, v.1**. Tradução de Gerrit Delfstra *et. al.* São Leopoldo: Sinodal, 1990.

_____. **Dogmática cristã, v.2**. Tradução de Gerrit Delfstra *et. al.* São Leopoldo: Sinodal, 1995.

BRUNNER, Emil. **Teologia da crise**. Tradução de Antonio Alves Guerra. São Paulo: Novo Século, 2004.

BULTMANN, Rudolf. **Demitologização**: coletânea de ensaios. Tradução de Walter Altmann e Luís Marcos Sander. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

_____. **Teologia do Novo Testamento**. Tradução de Ilson Kayser e revisão de Nélcio Schneider. São Paulo: Teológica, 2004.

CAMPOS, Fernando Arruda. **Tomismo hoje**. São Paulo: Loyola, 1989.

DREBES, Haidi. **Teologia e arte em Paul Tillich**. São Leopoldo, RS: IEPG - Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia, 2001. (Série: Ensaio e Monografias, n. 27).

DREWERMANN, Eugen. **Religião para quê?**: Buscando sentido em uma época de ganância e sede de poder. Em diálogo com Jürgen Hoeren. Tradução de Walter Schlupp. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2004.

DUBOIS, Christian. **Heidegger: introdução a uma leitura**. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

DUCHROW, Ulrich. **Os dois reinos**: uso e abuso de um conceito teológico luterano. Tradução de Getúlio Bertelli. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1987.

ESTRADA, Juan Antonio. **Deus nas tradições filosóficas, v.1**: aporias e problemas de teologia natural. Tradução de Maria Diaz. São Paulo: Paulus, 2003.

_____. **Deus nas tradições filosóficas, v.2**: da morte de Deus à crise do sujeito. Tradução de Maria Diaz. São Paulo: Paulus, 2003.

FOLQUIÉ, Paul. **O existencialismo**. Tradução de J. Guinsburg. 3ª edição. São Paulo e Rio de Janeiro: DIFEL, 1975. (Coleção: Saber Atual).

FORTE, Bruno. **Teologia em diálogo**: para quem quer e para quem não quer saber nada disso. São Paulo: Loyola, 2002.

GASSMANN, Günther & HENDRIX, Scott. **As confissões luteranas**: Introdução. Tradução de Enio Müller. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2002.

GOTO, Tommy Akira. **O fenômeno religioso**: a fenomenologia em Paul Tillich. São Paulo: Paulus, 2004.

GUERRIERO, Silas. *Org.* **O estudo das religiões**: desafios contemporâneos. São Paulo: Paulinas, 2003. (Coleção: Estudos da ABHR)

HÄGGLUND, Bengt. **História da teologia**. Tradução de Mario Rehfeldt e Gládis Rehfeldt. 3ª edição. Porto Alegre: Concórdia, 1986.

HEBECHE, Luiz. **O escândalo de Cristo**: ensaios sobre Heidegger e São Paulo. Ijuí, RS: Ed. Unijuí, 2005.

HICK, John. **Filosofia da religião**. Tradução de Therezinha Alvim Cannabrava. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

HORN, Gerlado Balduino, Org. **Textos filosóficos em discussão**: Platão, Maquiavel, Descartes e Sartre. Curitiba: Elenco, 2006

KOLAKOWSKI, Leszek. **Horror metafísico**. Tradução de Aglia Castro. Campinas: Papiurus, 1990.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios de alteridade. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto *et al.* 2ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

LIENEMANN-PERRIN, Christine. **Missão e diálogo inter-religioso**. Tradução de Walter Schlupp. São Leopoldo, RS: Sinodal; CEBI, 2005.

LIVRO DE CONCÓRDIA: **As Confissões da Igreja Evangélica Luterana**. Tradução de Arnaldo Schüller. 4ª edição. São Leopoldo, RS: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1993.

LUTERO, Martinho. **Da autoridade secular**: a obediência que lhe é devida. Texto de 1523. Tradução de Martin Norberto Dreher. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1979.

_____. **Obras selecionadas, v.3**. Debates e controvérsias I. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1992.

_____. **Obras selecionadas, v.1**. Os primórdios: escritos de 1517 a 1519. 2ª edição. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2004.

MARÍAS, Julián. **História da filosofia**. Tradução de Cláudia Berliner e revisão de Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Ciências do homem e fenomenologia**. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Saraiva, 1973.

MOLINARO, Aniceto. **Léxico de metafísica**. Tradução de Benôni Lemos e Patrizia Bastianetto. São Paulo: Paulus, 2000.

MOLTMANN, Jürgen. **Teologia da esperança**: estudo sobre os fundamentos e as conseqüências de uma escatologia cristã. 3ª edição revista e atualizada. Tradução de Helmuth Alfredo Simon. São Paulo: Teológica: Edições Loyola, 2005.

MONDIN, Battista. **O homem, que é ele?** Elementos de antropologia filosófica. Tradução de Leal Ferreira Ferrari. 11ª Edição. São Paulo: Paulus, 2003.

_____. **Os grandes teólogos do século vinte**. São Paulo: Paulinas, 1987.

MUELLER, Enio Ronald. **Teologia cristã em poucas palavras**. São Paulo: Teológica; São Leopoldo, RS: Escola Superior de Teologia, 2005.

OLIVEIRA, Manfredo & ALMEIDA, Custódio, *Orgs.* **O Deus dos filósofos modernos**. Petrópolis (RJ): Vozes, 2002.

_____. **Sobre a fundamentação**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

_____. **Filosofia na crise da modernidade**. São Paulo: Loyola, 1989.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**: um estudo do elemento não-racional na idéia do divino e sua relação com o racional. São Bernardo do Campo (SP): Imprensa Metodista, 1985.

RAHNER, Karl. **Curso fundamental da fé**: introdução ao conceito de cristianismo. Tradução de Alberto Costa. São Paulo: Paulinas, 1989.

_____. **O cristão do futuro**. Tradução de Paulo Arantes. São Paulo: Novo Século, 2004.

REFLEXÕES EM TORNO DE LUTERO, v. III. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1988.

REIS, Émilien Vilas Boas. **O conceito de virtude no jovem Agostinho**: evolução ou Revolução? 2006. 105 p. Dissertação. (Mestrado em Filosofia) Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre: Disponível eletronicamente em <http://www.pucrs.br/pgfilosofia/2006Emilien-ME.pdf> Acesso (18/3/2007)

SEGUNDO, Juan Luis. **A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré**: dos sinóticos a Paulo. Tradução de Magda Furtado de Queiroz. São Paulo: Paulus, 1997.

SILVA, Márcio Bolda da. **Metafísica e assombro**: curso de ontologia. São Paulo: Paulus, 1994.

STEIN, Ernildo. **Seis estudos sobre “Ser e tempo”**. 3ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005. (Coleção: Textos filosóficos).

TEIXEIRA, Faustino, *Org.* **O diálogo inter-religioso como afirmação da vida.** São Paulo: Paulinas, 1997.

_____. **Teologia das religiões:** visão panorâmica. São Paulo: Paulinas, 1995.

TOMATIS, Francesco. **O argumento ontológico:** a existência de Deus de Anselmo a Schelling. Tradução de Sérgio Schirato. São Paulo: Paulus, 2003.

VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade.** Tradução de Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.

_____. **O fim da modernidade:** niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. 2ª Tiragem. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de filosofia I:** problemas de fronteiras. 2ª Edição. São Paulo: Edições Loyola, 1998

WIEBE, Donald. **Religião e verdade:** rumo a um paradigma alternativo para o estudo da religião. São Leopoldo, RS: Sinodal/ IEPG, 1998.

ZILLES, Urbano. **Filosofia da religião.** São Paulo: Paulus, 1991.

_____. **Teoria do conhecimento.** 4ª edição. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.