

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO
MESTRADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

Thiago Santos Pinheiro Souza

**A CRISTOLOGIA DE PAUL TILLICH A PARTIR DO ENCONTRO DO
CRISTIANISMO COM OUTRAS RELIGIÕES**

Juiz de Fora

2013

Thiago Santos Pinheiro Souza

A cristologia de Paul Tillich a partir do encontro do cristianismo com outras religiões

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial a obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião. Área de concentração: Filosofia da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Jonas Roos

Juiz de Fora

2013

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Souza, Thiago Santos Pinheiro.

A cristologia de Paul Tillich a partir do encontro do cristianismo com outras religiões / Thiago Santos Pinheiro Souza. -- 2013. 108 f.

Orientador: Jonas Roos

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião, 2013.

1. Paul Tillich. 2. Diálogo Inter-religioso. 3. Cristologia. 4. Ontologia. 5. O Novo Ser. I. Roos, Jonas, orient. II. Título.

Thiago Santos Pinheiro Souza

A cristologia de Paul Tillich a partir do encontro do cristianismo com outras religiões

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião. Área de concentração: Filosofia da Religião.

Aprovada em 25 de fevereiro de 2013

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Jonas Roos (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Eduardo Gross
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Joe Marçal Gonçalves dos Santos
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Dedico este trabalho à minha família, por sempre ter sido a maior incentivadora de todos os meus projetos, acreditando cotidianamente em mim e amparando-me em todas as situações e de todas as formas possíveis.

AGRADECIMENTOS

“Autossuficiência” sempre me pareceu uma palavra triste: ela evoca a atmosfera lúgubre de ser sozinho. Ainda que ela me fosse oferecida, eu a declinaria... Pois não há nada mais sublime do que chegar a um lugar e reconhecer inúmeras pegadas ao lado da sua. Como dizia Alberto Caeiro, “sinto-me humano da cabeça aos pés” quando reconheço que preciso das pessoas; e mais ainda quando tenho o privilégio de contar com elas: isso é mais importante do que a solidão da autossuficiência! Neste trabalho não há uma gota sequer de autossuficiência; antes, há um oceano de mãos estendidas, abraços amigos, palavras de encorajamento! E a todos e todas que compõem esse oceano, expresso a minha humilde gratidão.

Em primeiro lugar, à minha família (meus pais João e Ilma; minha irmã Iammã)! Ainda bem que não tive o direito de escolher a família na qual nascer, pois eu estaria correndo o grande risco de não escolher vocês. Aos meus familiares em Nanuque-MG pelo carinho, por acreditar em mim, incentivando-me de todas as maneiras possíveis!

Minha sincera gratidão ao meu orientador Prof. Dr. Jonas Roos, pela grande contribuição tanto como orientador quanto como professor. Seu compromisso e fidelidade àquilo que ensina me levaram a tomá-lo como um profissional em quem me espelhar.

Agradeço a Maryanna e a Celeide por terem se tornado mais do que amigas, sendo as grandes responsáveis por parte do meu crescimento como acadêmico e como ser humano!

Agradeço aos meus amigos e irmãos da 4ª Igreja Presbiteriana de Juiz de Fora, pelo acolhimento. A Edmilton e família, que sempre esteve presente ao longo da minha jornada em Juiz de Fora, fazendo grande diferença em minha vida. A Diogo pelos bons momentos advindos de nossa amizade. A Josué, que se tornou um dos primeiros com quem fiz amizade em Juiz de Fora.

Agradeço também à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) por financiar este projeto.

Meus sinceros agradecimentos a todos e a todas que estiveram ao meu lado ao longo dessa jornada.

“Se religião é o estado de se encontrar apoderado por uma preocupação última, esse estado não pode ser restrito a um reino especial. O caráter incondicional dessa preocupação implica que ela se refere a cada momento de nossas vidas, a cada aspecto e a cada reino. O universo é santuário de Deus. Cada dia de trabalho é um dia do Senhor, cada banquete é uma Ceia do Senhor, toda a obra é o cumprimento de uma tarefa divina, toda alegria a alegria em Deus”.

(Paul Tillich).

RESUMO

A presente pesquisa investiga a evolução da temática da relação entre o cristianismo e as outras religiões no pensamento de Paul Tillich, destacando as preocupações explícitas em suas últimas obras, escritas a partir de 1960, em um momento posterior à sua visita ao Japão. Segundo pesquisadores, a visita de Tillich ao oriente proporcionou a ele um contato mais próximo com a religião daquele contexto cultural, em especial o budismo, o que fez com que ele passasse a se importar, pelo menos de forma mais explícita, com outras religiões. Ele chegou a dizer que tinha esperanças que sua *Teologia Sistemática* fosse considerada a partir da história das religiões. A ocasião em que Tillich mencionou essa possibilidade em relação ao seu sistema se deu quando proferia sua última aula, num evento organizado por Mircea Eliade. O pensador romeno afirmou que Tillich estava revisando sua *Teologia Sistemática*, nos encontros em que eles dois organizaram. De fato, Tillich teve grande relação com a história das religiões após 1960. No entanto, isso não significa dizer que, de súbito, o pensamento dele mudara, ou que ele estaria disposto a abrir mão do que ele pensara, entregando-se de vez a uma nova perspectiva. Sua preocupação mais explícita com as outras religiões pode ser compreendida como resultado de um processo que se iniciou bem cedo na carreira de Tillich. Para que este aspecto seja mais bem compreendido, é necessário fazer uma leitura da temática das outras religiões em Tillich a partir da ontologia, já que o seu pensamento acerca do ser permeia toda a sua obra. Ao lado da ontologia, está a centralidade da cristologia em seu sistema, em especial através da concepção acerca do Novo Ser que apareceu em Jesus como o Cristo. Novo Ser condensa tanto aspectos ontológicos quanto cristológicos. Assim a relação entre cristologia e ontologia torna-se uma perspectiva para se compreender o pensamento tillichiano como um todo, considerando sempre a relação entre as obras dos momentos de produção anterior e posterior à sua viagem ao Japão. Isso possibilita conceber de que forma a própria cristologia aponta para as outras religiões.

Palavras-chave: Paul Tillich. Cristologia. Ontologia. O Novo Ser. Diálogo Inter-religioso.

ABSTRACT

This study investigates the evolution of the theme regarding the relationship between Christianity and other religions in the thought of Paul Tillich, highlighting concerns explicit in his last works, written in 1960, at a time subsequent to his visit to Japan. According to some researchers, Tillich's trip to East gave him a closer contact with the religion present in that cultural context, especially the Buddhism, which caused him to care, at least more explicitly, with other religions. He even said that he hoped that his *Systematic Theology* was considered from the history of religions' point of view. The occasion on which Tillich mentioned this possibility in relation to his system came when uttered his last lecture, at an event organized by Mircea Eliade. The Romanian thinker said Tillich was reviewing his *Systematic Theology*, in the meetings which both of them organized. Indeed, Tillich had a great relationship with the history of religion after 1960. However, this does not mean that suddenly he changed his thought, or that he would be willing to give up what he thought, embracing once for all a new perspective. His more explicit concern with other religions can be understood as the result of a process that began early in the career of Tillich. In order to better understand this question, it is necessary to make an approaching of other religions' thematic from Tillich's ontology, since his thinking about the being permeates all his work. Beside the ontology, it is found the centrality of Christology in his system, in particular through the conceptions of the New Being who appeared in Jesus as the Christ. New Being condenses both ontological and Christological aspects. Thus the relationship between Christology and ontology becomes a perspective to understand the thinking of Tillich as a whole, always considering the relationship between the works written before and after his trip to Japan. This allows conceive how Christology itself points to other religions.

Keywords: Paul Tillich. Christology. Ontology. The New Being. Interreligious Dialogue.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 DEUS, RELIGIÃO E O LUGAR DE JESUS COMO O CRISTO NA SISTEMATIZAÇÃO DO PENSAMENTO DE PAUL TILLICH.....	15
1.1 AFIRMATIVAS ONTOLÓGICAS SOBRE DEUS E O CARÁTER SIMBÓLICO QUE ELAS POSSUEM	15
1.2 A ALIENAÇÃO E SUAS MARCAS NA CONDIÇÃO EXISTENCIAL	21
1.3 A REALIDADE DO NOVO SER NO CENTRO DA CRISTOLOGIA E DO PENSAMENTO DE TILLICH.....	27
1.4 A MANIFESTAÇÃO DA SUBSTÂNCIA DOADORA DE SENTIDO NA RELIGIÃO E NA CULTURA	34
1.4.1 Religião e suas ambiguidades	35
1.4.2 A religião a partir da dialética da Substância Católica e o Princípio Protestante.....	39
1.4.3 A cultura e os conceitos de Gehalt, Inhalt, Form	44
2 O CRISTIANISMO NA FRONTEIRA COM AS RELIGIÕES E OS ÚLTIMOS ESCRITOS DE PAUL TILLICH	48
2.1 TILLICH E A HISTÓRIA DAS RELIGIÕES.....	49
2.1.1 O método da tipologia dinâmica	50
2.1.2 O significado da história das religiões para Paul Tillich.....	52
2.1.3 Uma nova fase do pensamento de Paul Tillich?.....	55
2.1.4 A posição de Paul Tillich em relação às religiões.....	57
2.2 OS ÚLTIMOS ANOS DE TILLICH E SEU ENCONTRO COM A CULTURA E RELIGIÃO ORIENTAIS.....	59
2.3 O CRISTIANISMO AVALIADO PELA ÓTICA DO ENCONTRO COM OUTRAS RELIGIÕES	63
3 O LUGAR E A MENSAGEM DO CRISTIANISMO NO HORIZONTE INTER-RELIGIOSO.....	71
3.1 A INTERPRETAÇÃO DE TILLICH SOBRE A BÍBLIA E A ABERTURA PARA AS OUTRAS RELIGIÕES	72

3.2	A PRÁTICA MISSIONÁRIA DA IGREJA: LUGAR E FORMA DA TRANSMISSÃO DA MENSAGEM CRISTÃ.....	80
3.3	A MENSAGEM QUE ANUNCIA A VITÓRIA SOBRE A ALIENAÇÃO	89
3.3.1	A cruz e a universalidade da salvação.....	90
3.3.2	A tríplice mensagem do Novo Ser	92
3.3.3	A mensagem da coragem para aceitar a aceitação	95
	CONCLUSÃO	101
	REFERÊNCIAS	103

INTRODUÇÃO

A natureza da abordagem desta pesquisa corresponde à investigação do pensamento de Paul Tillich no intuito de perceber de que forma ele revela a mudança ou evolução em relação às outras religiões¹. Há estudiosos que apontam para o fato de que é possível falar em uma abertura para as outras religiões a partir do pensamento de Tillich², o que não está completamente explícito na sua mais proeminente obra, a *Teologia Sistemática*. Antes, neste grandioso escrito, Jesus como o Cristo possui um lugar central, e a exposição sobre ele permite compreender de que forma os principais aspectos da teologia tillichiana concebem a existência humana e apontam para uma resposta a essa existência, a partir do cristianismo. Um ponto relevante para a presente pesquisa aparece na observação de John Foerster, ao afirmar que, a despeito da amplitude que se dá ao tema no pensamento de Tillich, ainda são poucos os estudiosos das suas obras que pesquisam essa temática em seus escritos. Ele afirma que³:

Esta aparente falta de interesse talvez possa ser explicada através de três observações. Primeiramente, uma interpretação inequívoca dos escritos de Tillich neste campo torna-se uma tarefa difícil porque ele nunca chegou a um ponto de conclusão em algumas questões importantes. [...] Em segundo lugar, as frequentes

¹ Em seu livro “Christianity and the Encounter of the World Religions”, Tillich emprega o termo “religiões mundiais” (world religions). No entanto, ao longo dessa pesquisa, empregar-se-á a expressão “outras religiões”. O termo “religiões mundiais” frequentemente evoca tradições religiosas amplamente conhecidas, com grande número de adepto: como budismo, judaísmo, islamismo. Já a expressão “outras religiões” pretende englobar também religiões menos conhecidas, com menor número de adeptos.

² Cf. JAMES, La rencontre interreligieuse d’après Paul Tillich: Pour une nouvelle conception de l’exclusivisme, de l’inclusivisme et du pluralism. **Laval théologique et philosophique**, Québec, vol. 58, n° 1, p. 43-64, 2002; MATHIAS, Luiz Guilherme Kochem. Paul Tillich: Pistas para uma Teologia do Pluralismo Religioso. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 4, n.1, p. 36-51, 2007; RODRIGUES, Felipe Faniel Xavier. Na fronteira das religiões: contribuição de Paul Tillich para o diálogo inter-religioso a partir do cristianismo. **Revista Eletrônica Correlatio**, São Bernardo do Campo, n. 12, Dezembro de 2007; TEIXEIRA, F. L. C. **Teologia das religiões: uma visão panorâmica**. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 67.

³ FOERSTER, John. Paul Tillich and Inter-religious Dialogue. **Modern Theology**, New Jersey, v.7, ed.1, 1990, p. 5. Tradução livre de: “This apparent lack of interest can perhaps be explained by three observations. First, an unequivocal interpretation of Tillich’s writing in this field is made difficult because he never reached a point of conclusiveness in some important questions. [...] Secondly, Tillich’s frequent generalizations and oversimplifications in representing other religions seem to render most of his arguments obsolete, if not unscholarly. Thirdly, potential readers of Tillich’s writings in this field are, by and large, either interested in comparative studies (the historians of religion, anthropologists, etc), in which case they do well to turn to more competent sources on world religions, or they are students of Christianity (systematic theologians, church historians, etc), in which case – while generally familiar with Tillich writings – they won’t be as interested in his thoughts on other religions”.

generalizações e simplificações de Tillich ao representar as outras religiões parecem tornar a maioria dos seus argumentos obsoletos, se não antiacadêmicos. Em terceiro lugar, os leitores em potencial dos escritos de Tillich dentro deste campo não estão interessados em seus pensamentos sobre as outras religiões. Em terceiro lugar, leitores em potencial dos escritos de Tillich neste campo são, em grande parte, pesquisadores interessados em estudos comparados (os historiadores da religião, antropólogos, etc.). Neste caso, estes pesquisadores fazem bem em recorrer a fontes mais competentes sobre as religiões mundiais. Ou eles são estudantes do cristianismo (teólogos sistemáticos, historiadores da igreja, etc), caso em que – embora geralmente familiarizados com os escritos de Tillich – eles não estão tão interessados em seus pensamentos sobre outras religiões.

Apesar de Foerster ter feito tal observação há duas décadas, o quadro permanece quase o mesmo, com poucas mudanças. Cabe aqui perguntar sobre essa aparente falta de interesse, conforme citada acima, e se ela pode ser resultado de uma maneira inadequada de tratar do tema em Tillich. A presente pesquisa considera que existe um modo próprio de investigar essa temática através de implicações que possuam como base a filosofia em si e não apenas através do estudo comparado das religiões. De fato, fazer um estudo dos seus escritos apenas aos moldes do que é proposto pelas religiões comparadas pode levar a desconsiderar um aspecto importante do seu pensamento: a ontologia.

A compreensão das obras de Tillich possui grande dependência do entendimento de sua ontologia, pois os conceitos e as afirmativas que ele faz acerca de Deus – e da realidade como um todo – possuem um acentuado teor ontológico. Claudio Carvalhaes destaca que a relação entre ontologia e teologia na obra de Tillich é conturbada, uma vez que possui uma estrutura nova, o que fez com que o pensamento dele ficasse incompreensível mesmo para os estudiosos do seu tempo, já que estes pesquisadores da obra de Tillich contemporâneos a ele jamais foram além do nominalismo, perdendo, assim, as nuances da ontologia elaborada em seus escritos⁴.

O nominalismo afirma que o homem pode conhecer apenas os objetos particulares de sua experiência e que os assim chamados “universais” (ser-em-si, being-itself, ser como si mesmo, being as such), são meras abstrações dos particulares sem qualquer realidade em si mesmos... Assim, um conceito como ser-em-si seria simplesmente a mais elevada abstração possível e nada se aprenderia de real a partir deste conceito. Além disso, o nominalismo afirma que a ontologia é possível porque está fundamentada na pura abstração do ser universal e não tem qualquer

⁴ Cf. CARVALHAES, Claudio. *Crítica das teologias pós-modernas à teologia ontológica de Paul Tillich. A forma da religião*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006. p. 189.

base na experiência. Tillich afirma que a ontologia é possível porque há conceitos e categorias que dizem algo sobre a natureza do ser⁵.

Deste modo, o que Tillich elabora sobre o conceito de Deus está relacionado àquilo que ele concebe a respeito das estruturas do ser humano; e isso tem a ver com uma concepção direcionada pela ontologia, tanto em relação ao Deus quando em relação ao ser humano. Para compreender tal questão, faz-se necessário considerar a condição existencial humana. O ser humano encontra-se sujeito às condições da existência, da finitude e da ameaça do não-ser. Assim, de acordo com Tillich, a finitude do ser que conduz o ser humano à questão de Deus⁶, já que o ser humano procura uma resposta para a sua finitude; ela leva o indivíduo a superá-la encontrando repouso no fundamento do ser.

Uma vez que essa volta ontológica a Deus está além do nominalismo, surge uma questão ainda mais específica e coerente com a questão do ser, e que pode anunciar a condição ontológica do ser humano: os símbolos, pois são capazes de expressar e comunicar aquilo que o nominalismo falha em fazer. De forma especial, há um conceito dentro da cristologia de Tillich que, segundo Maraschin⁷, determina a sua cristologia. Trata-se do conceito de Novo Ser, fundado, também, em preocupações ontológicas. O Novo Ser traz toda uma compreensão dos eventos cristãos como símbolos que pretendem postular uma forma de se vencer as ambiguidades existenciais: milagres, morte expiatória, ressurreição, ascensão e outras questões do evento Cristo. Tais expressões simbólicas anunciam uma realidade que pode superar a condição de alienação existencial na qual o ser humano se encontra.

Cristo, deste modo, é o poder do Novo Ser, preparando “sua manifestação decisiva em Jesus como o Cristo ao longo de toda a história precedente e se efetiva como o Cristo ao longo de toda a história subsequente”⁸. Assim, caso os acontecimentos referentes à vida de Jesus sejam o evento de maior importância da história, o Cristianismo possuiria, por assim dizer, privilégio maior diante das outras religiões. Neste ponto, insere-se a dialética da Substância Católica e o Princípio Protestante. Se o Incondicional irrompe no cristianismo, sendo o cristianismo uma religião, o Princípio Protestante o impede de apoderar-se do Incondicional, como se fosse posse de sua expressão religiosa. A dialética entre Substância Católica e Princípio Protestante mantém o cristianismo na situação de religião, assim como

⁵ CARVALHAES, **Crítica das teologias pós-modernas à teologia ontológica de Paul Tillich**, p. 189.

⁶ TILLICH, **Teologia Sistemática**, 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 176.

⁷ Cf. MARASCHIN, Jaci. A linguagem ontológico-existencialista de Tillich. In: **Paul Tillich 30 anos depois, Revista estudos da Religião**. São Bernardo do Campo: UMESMP. n. 10, 1995, p. 215.

⁸ TILLICH, **Teologia Sistemática**, p. 464.

outras tradições religiosas estão. Surge, então, a pergunta pela sua importância e relevância em relação às outras tradições.

É pertinente conceber que uma das pretensões das religiões é a de responder adequadamente às perguntas feitas acerca dos limites da existência. No entanto, tal pretensão se volta também à condição existencial do ser humano, à vida humana na terra, articulando respostas tanto no âmbito ético quanto no âmbito ritualístico. O fato é que a condição existencial é uma temática presente nas religiões. Em Tillich, a concepção de existência torna-se uma chave de leitura imprescindível para abordar a dinâmica da relação entre o cristianismo e as religiões, já que sua formulação teológica coloca como enfoque importante a alienação que marca a existência.

A partir de tais questões, a presente pesquisa será dividida em três capítulos. No primeiro capítulo serão investigadas as concepções sobre Deus e o Novo Ser na Teologia Sistemática de Paul Tillich e as nuances ontológicas e simbólicas que vêm com elas, na tentativa de se perceber a importância e relevância que elas possuem para o objetivo principal da pesquisa, que é a de verificar a relevância da cristologia de Tillich mediante o encontro com as outras religiões. Além disso, aborda-se, também, a concepção de alienação como um dos principais conceitos no pensamento de Tillich, já que tal termo está relacionado à condição na qual a existência se encontra. A temática deste trabalho é mais bem elucidada a partir de outros conceitos tillichianos, como a dialética da Substância Católica e o Princípio Protestante, o que indica que o elemento religioso está presente nas mais variadas expressões religiosas e culturais e identificar esse elemento com a religião concreta é um erro. Essa dialética afirma, também, que nenhuma religião tem posse exclusiva do sagrado que se apresenta nela.

No segundo capítulo, é feita uma abordagem mais direta sobre a viagem de Tillich ao Japão e de que maneira ele estabeleceu contatos com a história das religiões. As elaborações mais explícitas de Tillich acerca das outras partes de um método específico de abordagem inter-religiosa, o método da tipologia dinâmica; tal mudança metodológica – da correlação para a tipologia dinâmica – ocorreu a partir da viagem de Tillich ao Japão. Além disso, neste capítulo será investigado acerca da importância dos últimos escritos de Tillich e o lugar destes no horizonte de suas obras, destacando se suas últimas elaborações nasceram apenas em virtude da sua ida ao oriente, ou se são resultado também de um processo longo no pensamento de Tillich. Na dinâmica inter-religiosa, a religião encontra a situação adequada para realizar o julgamento dela mesma; o cristianismo, assim, pode avaliar seus pressupostos e o seu lugar a partir do encontro com as outras religiões.

Ao avaliar e julgar a si mesmo, o cristianismo pode encontrar os limites de sua mensagem: este é o enfoque do terceiro capítulo, a transmissão e o conteúdo da mensagem cristã. O cristianismo anuncia o Novo Ser, a realidade que aconteceu e acontece e que possui o poder de superar a alienação. A mensagem do cristianismo não deve ser confundida com as elaborações extraídas do biblicismo. Neste capítulo, é apresentado também de que forma Tillich interpreta a imagem Jesus como o Cristo a partir do texto bíblico, e de que forma a própria é possível mencionar a abertura para as outras religiões a partir do texto bíblico. A preocupação deste capítulo, contudo, é voltada para a importância da mensagem cristã, sem contudo, desconsiderar as outras religiões. Uma vez que Tillich elabora conceitos como o de Novo Ser e postula símbolos a partir da cristologia para responder à questão existencial do ser humano, é viável e válido que se compreenda afirmativas cristológicas de Tillich, à luz das outras religiões.

Enfim, as questões que permeiam este trabalho pretendem interrogar sobre o momento em que se pode perceber uma tematização para as outras religiões nos escritos de Paul Tillich, mesmo levando em consideração a centralidade da cristologia em seu sistema. Além disso, pergunta-se sobre a maneira em que os símbolos cristológicos podem contribuir, são propulsores de resposta ou se mostram válidos mediante o encontro do cristianismo com outras religiões, já que para que haja de fato um encontro entre as religiões, é necessário que exista um aprofundamento na própria religião, levando em consideração os elementos fundamentais de tal religião.

1 DEUS, RELIGIÃO E O LUGAR DE JESUS COMO O CRISTO NA SISTEMATIZAÇÃO DO PENSAMENTO DE PAUL TILlich

A compreensão que o ser humano tem acerca de Deus, sob as marcas da existência alienada, é limitada pela linguagem e seu discurso; esse processo limita a própria concepção sobre Deus. Há, todavia, um modo próprio da religião pensar e produzir seu discurso sobre Deus, fundamentado na ontologia e nos símbolos, que nascem a partir da preocupação última do indivíduo. Paul Tillich destaca a realidade do Deus além de Deus, demonstrando que a linguagem não encerra o que de fato Deus representa. Não apenas a linguagem, mas a religião concreta não é suficiente para conter a realidade de Deus. Tillich traz para a categoria do ser a sua compreensão sobre Deus, o que permite que ela aponte para além dos limites da existência e da linguagem. Este capítulo pretende expor de que forma a ontologia de Tillich é fundamental para o discurso sobre Deus, e como os símbolos configuram essa linguagem. Além disso, aborda-se a temática da alienação e o lugar da religião em Tillich.

1.1 AFIRMATIVAS ONTOLÓGICAS SOBRE DEUS E O CARÁTER SIMBÓLICO QUE ELAS POSSUEM

Tillich se move na fronteira da teologia e filosofia, não privilegiando nenhuma delas em detrimento da outra. Sendo assim, ele é capaz de situar diversas questões e problemas na fronteira dessas duas esferas⁹. Ele tem ao seu dispor todo um arsenal conceitual que caminha no intuito de sustentar as afirmativas sobre Deus; possui terminologias bastante específicas que fazem parte do seu sistema, terminologias que só podem ser compreendidas na perspectiva do seu pensamento como um todo, dentro da sua cosmovisão, por assim dizer. Pode ser esta a razão de o seu pensamento ser complexo e não de fácil compreensão, sendo suas frases ou conceitos quase que uma nova linguagem. Para fazer referência a Deus, por exemplo, ele usa diversas estruturas linguísticas e ideias retiradas de sua formação e experiência, conceitos que nasceram “na fronteira”, dialogando com várias áreas do âmbito religioso e não religioso. Leiner aponta que os conceitos tillichianos sobre Deus “como ‘preocupação última’, ‘fundamento do ser’, ‘ser-em-si’ ou ‘Deus além de Deus’ são discutidos em diversas áreas do saber, como teologia, filosofia, história da religião, estética,

⁹ Cf. RANDALL, John Herman, **The ontology of Paul Tillich**. In: KEGLEY, Charles W.; BRETALL, Robert W. **The theology of Paul Tillich**. New York: The Macmillan Company, 1964. p. 132-163. p. 132.

ciências políticas, psicologia e diálogo inter-religioso”¹⁰. As afirmativas sobre Deus em Tillich surgem de uma situação distinta, ou seja, os símbolos, uma vez que a condição humana é capaz de extrapolar a linguagem comum.

A origem da teoria tillichiana dos símbolos está ligada ao problema do conteúdo e riqueza da linguagem religiosa. O Incondicional deve estar relacionado a elementos concretos da experiência comum, para que a religião e a teologia consigam dizer mais do que simplesmente apontar para o fato de que muitas ações humanas pressupõem a verdade, o ser e o Incondicional. Tillich, de um modo mais bem elaborado a partir de 1920, chama a esses elementos de símbolos. A linguagem simbólica transcende às possibilidades e as regras da linguagem comum¹¹.

Tillich considera que “aquilo que toca o homem incondicionalmente precisa ser expresso por meio de símbolos, porque apenas a linguagem simbólica consegue expressar o incondicional”¹². McDonald ainda destaca que o centro da doutrina teológica tillichiana sobre o conhecimento de Deus é o conceito de símbolo¹³. No entanto, existem expressões não-simbólicas dentro da linguagem religiosa. O que Tillich entende por não-simbólico é todo enunciado ou ideia que não expressa nada além de si, que significa o que diz de forma direta. Apesar de ele considerar que só é possível falar sobre Deus através de símbolos, ele postula a ideia de uma definição não-simbólica sobre Deus. E a única afirmativa não simbólica sobre Deus é que Deus é o ser-em-si¹⁴. Essa afirmativa não-simbólica indica que Deus é o poder que resiste ao não-ser; é o poder infinito do ser; poder de resistir ao não-ser, estando além da polaridade essência/existência.

Ao fazer referência a Deus como o ser-em-si, emerge um importante aspecto do pensamento de Tillich que se relaciona com a questão da existência; aliás, a influência do existencialismo é perceptível em Tillich. Tal aspecto refere-se à concepção de Deus como ser-em-si, sendo elevado acima das limitações da existência. Tillich afirma que Deus não existe; e

¹⁰ LEINER, Martin. Tillich on God. **The Cambridge Companion to Paul Tillich**, edited by Russell Re Manning, 37-55. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2008, p. 37. “His concepts of God as ‘ultimate concern’, ‘ground of being’, ‘being-itself’ or ‘God beyond God’ are discussed in diverse fields, such as theology, philosophy, history of religion, aesthetic theory, political science, psychology and inter-religious dialogue”.

¹¹ LEINER, **Tillich on God**, p. 45. “The origin of Tillich's theory of symbols is connected to the problem of the content and richness of religious language. The Unconditional must be related to concrete elements of ordinary experience, so that religion and theology can say more than merely pointing to the fact that many human actions presuppose truth, being and the Unconditional. Tillich, in a more developed fashion from the 1920s onwards, calls these elements symbols. Symbolic language transcends the possibilities and rules of ordinary language”.

¹² TILLICH, Paul. **Dinâmica da Fé**. São Leopoldo: Editora Sinodal. 1985. p. 30.

¹³ Cf. MCDONALD, H.D. The Symbolic Christology of Paul Tillich. **Vox Evangelica**, n. 18, 1988. p. 75.

¹⁴ Cf. TILLICH, **Teologia Sistemática**, p. 245.

ao fazer tal afirmativa, ele faz uma contraposição entre a existência e o ser. Ele não nega Deus, apenas afirma que Deus não se enquadra nas categorias da existência, uma vez que ela reifica os conceitos mais caros e sublimes. Deus não é uma coisa ao lado de outras coisas. Deus é “o ser”, não “um ser”. Ele está além de qualquer ser que esteja participando na existência, pois é o ser-em-si.

Cabe considerar o pensamento de Tillich a respeito dessas expressões simbólicas sobre Deus, já que no símbolo estão as preocupações mais centrais sobre o que confere sentido à realidade humana, uma vez que existe uma relação ontológica entre o símbolo e o sentido. Eles partem de uma experiência cultural, movem-se em uma determinada linguagem e são estruturados em códigos previamente estabelecidos, o que fomenta a convenção sobre símbolos. O símbolo, nesse sentido, torna-se um importante elemento, a condição de possibilidade da linguagem religiosa. Uma vez que a linguagem condensa uma gama de sentidos, ela ocorre de modo a ser caracterizada pelo que o ser humano experiencia na sua existência enquanto indivíduo, e produz, no caso da linguagem religiosa, o símbolo. Símbolo, no entanto, não deve ser compreendido como simplesmente uma linguagem que comunica uma determinada condição, pois o símbolo aponta para uma realidade que se encontra fora dele, trazendo tanto elementos objetivos quanto subjetivos. Tillich considera que o símbolo faz parte da realidade daquilo que ele representa. “O símbolo cresce e morre de acordo com a correlação entre aquilo que é simbolizado e as pessoas que o recebem como um símbolo. Assim, pois, o símbolo religioso, o símbolo que aponta para o divino, só pode ser um verdadeiro símbolo se participa no poder do divino para o qual aponta”¹⁵. É através do símbolo que o ser humano consegue expressar a sua preocupação última, uma vez que o símbolo aponta para algo que está além da própria realidade concreta de significados.

O símbolo autêntico para Tillich é aquele que coloca o simbolizado em uma dimensão hermenêutica, i.e., o símbolo é um modo de abrir e ampliar o sentido pela propriedade de **participar** da natureza daquilo que é simbolizado. O símbolo, portanto, não é apenas um substituto. O símbolo é uma forma de expressão indireta de ir além de um sentido, que, de outro modo, permaneceria sem possibilidade expressiva. Sair do conceito, sair do sentido definido, sair da restrição significativa – essa é a possibilidade aberta pelo símbolo¹⁶.

Assim o símbolo, para Tillich, expressa a condição ontológica do indivíduo, relacionando-se com a angústia essencial que torna o ser humano ciente dos limites de sua

¹⁵ TILLICH, **Teologia Sistemática**, p. 245.

¹⁶ JOSGRILBERG, Ruy de Souza. A concepção de símbolo e religião em Freud, Cassirer e Tillich. **A forma da religião**. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006. p. 23.

existência; é essa angústia que funda a preocupação ontológico-existencial¹⁷. Toda articulação simbólica, deste modo, é uma tentativa que o ser humano tem de superar a sua angústia, elevando ao objeto simbolizado um jogo de significados que podem ser a resposta para a sua situação de angústia essencial, a mesma angústia que move o indivíduo e o faz perceber os limites da sua própria condição. O símbolo possui uma abertura para o Incondicional, para o Fundamento do Ser. Deste modo, é de se perguntar sobre as estruturas que sustentam o símbolo, não apenas nas variadas situações nas quais o ser humano se insere, mas também – e principalmente – no contexto religioso.

O símbolo religioso “Pai” na interpretação freudiana é explicado pela correlação entre o pai repressor da pulsão e a transgressão/eliminação do objeto repressor, em seguida, a dedução da transferência de sentido para o símbolo Pai sublimado da religião. [...] Na interpretação de Cassirer, o símbolo religioso Pai é uma possibilidade concretizada pela forma religiosa de culturas, que desenvolve valores paternos, especialmente o monoteísmo (pai comum). Para Tillich, o símbolo pai participa da estrutura simbólica do mundo. [...] Assim, Pai é, para Tillich, uma expressão simbólica de sentido do fundamento último enquanto presença, amor santo, criação, ordem, fundamento de valor e de sentido da humanidade¹⁸.

Ao mencionar a linguagem religiosa como linguagem simbólica, deve-se ter em mente que símbolo não significa projeção ou mera representação, nem que sua comunicação anuncia um ídolo que encerra em si toda a realidade que se pretende comunicar. Ao contrário, quando se fala em símbolo, deve-se considerar a existência da realidade que está para além do símbolo, e que ele não é a coisa em si. Um exemplo disso pode ser percebido num paralelo entre o que Feuerbach postula e o que se faz presente no pensamento de Tillich, quando ambos abordam questões referentes a Deus. Existem, contudo, diferenças no modo em que eles concebem Deus. Quando Feuerbach diz que o ser humano cria Deus, ele corrobora o ateísmo por limitar Deus às meras similaridades da moral e do desejo que o ser humano possui. Deus seria, ao mesmo tempo, reflexo e resposta que o ser humano tem para os seus próprios dilemas. Nada mais haveria nem antes nem depois dessa projeção. A dinâmica entre ser humano e Deus seria a relação do ser humano consigo:

A religião, pelo menos a cristã, é o relacionamento do homem consigo mesmo ou, mais corretamente, com a sua essência; mas o relacionamento com a sua essência como uma outra essência. A essência divina não é nada mais do que a essência humana, ou melhor, a essência do homem abstraída das limitações do homem individual, i.e., real, corporal, objetivada, contemplada e adorada como uma outra

¹⁷ Cf. JOSGRILBERG, **A concepção de símbolo e religião em Freud, Cassirer e Tillich**, p. 24.

¹⁸ JOSGRILBERG, **A concepção de símbolo e religião em Freud, Cassirer e Tillich**, p. 25.

essência própria, diversa dele – por isso todas as qualidades da essência divina são qualidades da essência humana¹⁹.

Assim, de acordo com Feuerbach, a essência de Deus é uma essência humana, objetivada, concretizada, como essência divina, o que faz com que o objeto concreto da religião seja a essência humana. Deste modo, não restaria nada além dessa projeção, pois Deus, de acordo com Feuerbach não existe, é criação humana, é a própria essência humana. Tillich, por sua vez, também considera que Deus não existe: essa sua afirmativa, contudo, como já citada anteriormente, não o caracteriza como ateu. Pois um traço marcante do ateísmo é trazer Deus para o nível das coisas que podem ser refutadas. Ele postula que: “o primeiro passo para o ateísmo é sempre uma teologia que traz Deus para o nível das coisas duvidosas. O jogo do ateu, então, é muito fácil. Pois ele está perfeitamente justificado por destruir tal fantasma e todas as suas qualidades fantasmagóricas”²⁰. Deste modo, a existência é a situação em que os elementos se encontram vulneráveis às marcas da alienação, à linguagem finita e a todo jogo de conceitos que destroem essa experiência de um Deus além de Deus. Este seria o principal ponto que marca a diferença entre Feuerbach e Tillich: enquanto o primeiro afirma que a projeção é o limite da experiência, o segundo afirma que existe uma realidade além das construções que o ser humano faz, ou seja, o Deus além de Deus. O Deus que é expresso no símbolo, mas que não é o símbolo em si; o Deus que é comunicado na linguagem religiosa, mas que não é esgotado nesse discurso; o Deus que os elementos da existência, da criação humana, religiosa e histórica não podem conter em sua plenitude: tal é o Deus além de Deus.

O símbolo é um apontamento repleto de sentido ontológico, e leva toda uma carga metafísica para o ser simbolizado, já que ele próprio possui uma relação ontológica com o ser humano. Faz-se necessário, assim, compreender a relação existente entre o ser simbolizado (Deus) e o ser humano, ou seja, de que forma essa relação é estabelecida em bases ontológicas. Aliás, para qualquer relação pressuposta entre Deus e o ser humano, é de se considerar os níveis em que tal relação acontece. Deste modo, a alienação e a carência que o ser humano possui de Deus se constituem num determinante que leva à pergunta pelo ser.

¹⁹ FEUERBACH, F. **A essência do cristianismo**. Petrópolis: Vozes, 2007p. 45, 46.

²⁰ TILLICH, Paul. **The Shaking of the Foundations**. New York: Charles Scribner's Sons, 1953. p. 45. “The first step to atheism is always a theology which drags God down to the level of doubtful things. The game of the atheist is then very easy. For he is perfectly justified in destroying such a phantom and all its ghostly qualities”.

Em seu ensaio intitulado “Dois tipos de filosofia da religião”, Tillich afirma haver “duas formas de abordar a questão de Deus: o caminho de superação da alienação e o caminho em que se encontra um estranho”. De acordo com a primeira, descobrimo-nos a nós mesmos quando descobrimos Deus, encontramos algo que é idêntico a nós embora nos transcenda infinitamente, e descobrimos algo do qual estamos alienados, mas do qual nunca poderemos estar separados. De acordo com a segunda, nossos encontros com Deus são acidentais, e nós não pertencemos um ao outro essencialmente. Neste segundo caso, não há certeza acerca do estranho que nós encontramos e “apenas *prováveis* declarações podem ser feitas sobre a sua natureza”. Tillich chama a primeira abordagem de *ontológica* e a segunda de *cosmológica*, identificando a primeira com Agostinho e a segunda com Aquino. Assim como Kant argumenta na primeira Crítica, ele acredita que a primeira abordagem é mais fundamental do que a segunda, mas ele também acredita que elas têm uma relação positiva entre si²¹.

A carência que o ser humano possui de Deus é a carência de sentido existencial. Ou seja, uma vez que o ser humano está ameaçado pelo não-ser, ele percebe a situação de finitude que o rodeia, percebe a possibilidade de desaparecimento do ser. Uma vez que o ser humano é finito, ele busca a plenitude do ser. Tillich, assim, afirma que a questão do ser é produzida pelo choque do não-ser, o choque ontológico²². Deste modo, o conceito de participação é importante aspecto da relação entre o ser humano e Deus, e subjaz como um elemento ontológico fundamental. Neste ponto, Tillich insere a categoria ontológica de Novo Ser. “‘Novo’ em conexão com ‘Ser’ possui conotações de criatividade, regeneração, escatologia. Estes elementos de sentido sempre estão presentes quando se emprega uma expressão como ‘Novo Ser’”²³. Isso indica que o velho ser, o ser afetado pela existência alienada precisa de um referencial igualmente ontológico. O Novo Ser é esse referencial, é o que garante a condição de regeneração do ser degenerado. É o elemento fundamental de mediação entre Deus e o ser humano, sendo ele mesmo possibilidade que o ser humano tem de participar do fundamento do seu ser.

²¹ VAUGHT, Carl G. The Paul Tillich Banquet Address: “Confronting Paul Tillich: Being, God, and ‘Categories’”. **Bulletin of the North American Paul Tillich Society**. Volume XXXI, Number 1 Winter 2005. p. 5. “In his essay entitled, ‘Two Types of Philosophy of Religion,’ Tillich says that there are ‘two ways of approaching God, the way of overcoming estrangement and the way of meeting a stranger’ (TT, 10). According to the first, we discover ourselves when we discover God, find something that is identical with us though it transcends us infinitely, and discover something from which we are estranged but from which we can never be separated (TT, 10). According to the second, our encounters with God are accidental, and we do not belong to each other essentially. In this second case, there is no certainty about the stranger we have met and ‘only *probable* statements can be made about his nature’ (TT, 10). Tillich calls the first approach *ontological* and the second *cosmological*, identifying the first with Augustine and the second with Aquinas (TT, 10). Just as Kant argues in the First Critique, he believes that the first approach is more fundamental than the second, but he also believes that they have a positive relation to one another (TT, 10-11).

²² Cf. TILLICH, **Teologia Sistemática**, p. 126.

²³ TILLICH, **Teologia Sistemática**, p. 69.

1.2 A ALIENAÇÃO E SUAS MARCAS NA CONDIÇÃO EXISTENCIAL

O Mito da Criação e o Mito da Queda relatados no livro de Gênesis são a mesma história, de acordo com Tillich²⁴. História essa que relata a transição da essência para a existência. O estado decaído de Adão é a história compartilhada por todo ser humano: o estado de alienação. Dentre outros conceitos e exemplos, Tillich diz que a alienação acontece: 1) entre o ser humano e o Fundamento do seu ser; 2) Entre o ser humano e o seu próximo; 3) entre o ser humano e o mundo ao seu redor; e 4) entre o ser humano e si mesmo. A alienação indica a realidade existencial na qual todo ser se encontra, e a qual a ação divina na existência visa a superar. Tillich relaciona o termo alienação ao conceito tradicional de pecado. Segundo ele, a humanidade vive em alienação. Apesar de não ser um termo presente na teologia bíblica, sua ideia está latente nos diversos textos bíblicos que falam sobre a realidade e a condição do ser humano²⁵. A alienação está implícita:

Nos símbolos da expulsão do paraíso, na hostilidade entre o ser humano e natureza, na hostilidade moral de irmão contra irmão, na alienação de uma nação em relação a outra através da confusão das línguas e nas constantes queixas dos profetas contra seus reis e contra o povo que se volta para deuses estranhos. A alienação está implícita na afirmação paulina de que o homem perverteu a imagem de Deus convertendo-a em ídolos, em sua descrição clássica do “ser humano contra si mesmo”, e em sua visão da hostilidade que o ser humano sente contra o ser humano em combinação com seus desejos distorcidos. Em todas essas interpretações da condição humana, afirma-se implicitamente a alienação²⁶.

Tillich considera que “alienação” não pode substituir “pecado”, mas as características deste são consideradas como alienação, porque implica numa reinterpretação do pecado em um ponto de vista religioso, já que pecado se refere ao estado de alienação com relação àquilo a que o ser humano pertence: Deus, o seu próprio eu e o mundo²⁷. Alienação é, também, considerada como a atitude pessoal de se afastar daquilo a que se pertence; é, portanto, o pecado que se manifesta como fato e ato²⁸. O termo alienação expressa a condição existencial do ser humano, porque “o ser humano, tal como existe, não é aquilo que é em sua essência e o que deveria ser. Ele está alienado do seu verdadeiro ser”²⁹. A alienação implica

²⁴ Cf. TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 324-328; 334-339.

²⁵ Cf. TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 340.

²⁶ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 340.

²⁷ Cf. TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 340.

²⁸ Cf. TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 349-353.

²⁹ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 340

que o ser humano pertence essencialmente àquilo de que está separado. A hostilidade existente na pessoa humana para consigo significa que ela não é estranha ao seu verdadeiro ser. Ainda que seja hostil, não está totalmente separada. Tillich afirma que essa hostilidade para com Deus, que a humanidade carrega, indica que a humanidade pertence a Deus, que é o Fundamento do Ser³⁰. Ao situar pecado como ato de se afastar de Deus, de si mesmo e do próximo, ato esse oriundo do fato, que é a alienação, Tillich considera que o pecado é a não unidade com Deus; ao repetir as palavras de Paulo, é aquilo que não provem da fé, que é a unidade com Deus.

Não é a desobediência à lei que torna um ato pecaminoso, mas o fato de ser uma expressão da alienação do ser humano com relação a Deus, com relação aos seres humanos e com relação a si mesmo. Por isso que Paulo chama de pecado tudo aquilo que não provém da fé, da unidade com Deus. E, em outro contexto (segundo as palavras de Jesus), todas as leis são resumidas na lei do amor, mediante a qual se vence a alienação. O amor, como tendência para reunir aquilo que está separado é o contrário da alienação. Na fé e no amor, o pecado é vencido, porque alienação é superada pela união³¹.

Tillich também diz que é importante fazer uma reinterpretação dos termos “original” e “hereditário” atribuídos a pecado, reinterpretação que pode implicar na rejeição desses termos, porque estão tão carregados de absurdos literalistas, que é impossível continuar a usá-los. Apesar disso, tais termos apontam o caráter universal da alienação³². Na situação alienada em que o ser humano se encontra, existem três marcas que caracterizam a alienação: descrença, *hybris*, concupiscência³³.

Descrença, a primeira marca da alienação, não é simplesmente a indisposição ou incapacidade de acreditar em Deus ou nas doutrinas anunciadas pela igreja. Tal como a fé é um ato da personalidade humana em âmbitos práticos, teóricos e emocionais. Significa o ato ou estado no qual o ser humano, com a totalidade do seu ser, se afasta de Deus. O ser humano, em sua auto-realização existencial, volta-se para si mesmo³⁴, perdendo, assim, sua unidade essencial com o Fundamento do seu ser.

³⁰ Cf. TILLICH, **Teologia Sistemática**, p. 340.

³¹ TILLICH, **Teologia Sistemática**, p. 341.

³² Cf. TILLICH, **Teologia Sistemática**, p. 340, 341.

³³ Cf. TILLICH, **Teologia Sistemática**, p. 341-349.

³⁴ Esse “voltar-se para si mesmo” é mais bem elucidado nos termos kierkegaardianos de querer desesperadamente ser si-mesmo. Cf. KIERKEGAARD, Søren. **The sickness unto death**, Radford: Wilder Publication, 2008. p. 9, 63.

Descrença é a ruptura da participação cognitiva do ser humano em Deus. Não se deveria chamá-la de “negação” de Deus, pois perguntas e respostas, sejam positivas ou negativas, já pressupõem a perda da união cognitiva com Deus. Aquele que pergunta por Deus já está alienado de Deus, embora não cortado dele. Descrença é a separação da vontade do ser humano com relação à vontade de Deus; não se deveria chamá-la de “desobediência”, pois ordem, obediência e desobediência já pressupõem a separação entre duas vontades distintas. Aquele que precisa de uma lei que lhe diga como agir já está alienado da fonte da lei que lhe exige obediência. A descrença é também um abandono empírico da bem-aventurança da vida divina pelos prazeres de uma vida separada. Não se deveria chamá-la de “amor a si mesmo”, porque, para ter um eu que não só possa ser amado por Deus como também possa amar a Deus, o próprio centro pessoal deve ter abandonado o centro divino ao qual pertence, e no qual o amor de si mesmo e o amor a Deus estão unidos. Tudo isso está implícito no termo “descrença”. É a primeira marca da alienação, e seu caráter justifica o termo “alienação”. A descrença do ser humano é a sua alienação com relação a Deus no centro de seu ser³⁵.

Se existe um termo que pode substituir a palavra “descrença”, esse termo é “anti-fé”. Tillich postula a compreensão agostiniana de “anti-fé” como sendo termo idêntico a “anti-amor”³⁶. Assim, descrença inclui anti-amor: é a alienação em termos de fé e em termos de amor. “Pecado é o amor que deseja bens finitos por si mesmos e não por causa do bem último. [...] A desintegração da unidade essencial com Deus é o caráter mais intrínseco do pecado. É a alienação em termos de fé, bem como em termos de amor”. Existe, porém, uma diferença entre anti-fé e anti-amor. A fé pressupõe o acreditar “apesar de”: é a coragem que o ser humano tem de aceitar que é aceito, a despeito do pecado, alienação, desespero. Esse elemento “aceitar que se é aceito a despeito de” estabelece a primazia da fé sobre o amor, porque isso é a reconciliação com Deus pela fé, a despeito da condição na qual o ser humano se encontra, já que o desejo de reconciliação entre humanidade e Deus parte do próprio Deus³⁷.

O pecado é uma questão de nossa relação com Deus e não com as autoridades eclesiásticas, morais ou sociais. Pecado é um conceito religioso, não no sentido em que se costuma usá-lo em contextos religiosos, mas no sentido de apontar para a relação do ser humano com Deus em termos de alienação e possível reunião³⁸.

Ainda ao lançar mão do pensamento agostiniano, Tillich considera que a união entre a humanidade e Deus é restabelecida pelo poder da graça, que é a infusão do amor e que supera a alienação. Influenciado pelo pensamento de Lutero, Tillich entendia que o ser

³⁵ TILLICH, **Teologia Sistemática**, p. 342.

³⁶ TILLICH, **Teologia Sistemática**, p. 342.

³⁷ Cf. TILLICH, **Teologia Sistemática**, p. 343.

³⁸ TILLICH, **Teologia Sistemática**, p. 343.

humano “às vezes é tomado pela compulsão divina, outras vezes pela demoníaca. Todavia, a estrutura divina da graça não é posse nem compulsão, porque é libertadora; ela liberta ser o que somos essencialmente”³⁹.

A segunda marca da alienação é a *hybris*. Essa palavra não encontra tradução direta para uma única palavra em português; não pode, portanto, ser traduzida adequadamente. Nas tragédias gregas, *hybris* é representada pelos heróis, pelos grandes e fortes, não por quem é pequeno e fraco. No Antigo Testamento, *hybris* expressa a promessa da serpente feita a Eva de ser igual a Deus⁴⁰. Apesar de *hybris* não encontrar tradução direta, a realidade para a qual ela aponta é presente tanto nas tragédias gregas e nos textos veterotestamentários, quanto na situação humana de alienação. Nas palavras de Tillich, “é a auto-elevação do ser humano à esfera do divino”⁴¹.

Na alienação, o ser humano se encontra fora do centro divino, tornando-se o centro de si mesmo e do seu mundo. Tal fato leva a pessoa humana a encontrar-se a si mesma como único ser plenamente centrado, o que confere a ela grandeza, dignidade, possibilidade de transcender a si mesma e ao seu mundo e ver em si o centro para o qual convergem todas as partes do seu mundo. E isso leva o ser humano a deparar-se com o desafio de perfeição: o homem e mulher são tentados a transformar-se existencialmente no centro de si mesmos e de seu mundo. Ao olhar para si mesmo, o ser humano percebe a sua liberdade e a sua infinitude potencial, mas sabe da sua finitude existencial. Tillich, neste ponto, lança mão dos elementos da tragédia grega. Por causa da infinitude potencial e finitude existencial, o ser humano, ser existencialmente finito, teve a atitude de atribuir sua infinitude potencial a seres chamados divinos e que, por causa dessa infinitude, diferenciavam-se dos humanos. O humano, assim, era mortal e os deuses imortais.

O ser humano só pôde criar imagens dos deuses imortais porque estava consciente da sua própria infinitude potencial. O fato de estar situado entre a finitude *efetiva* e a infinitude potencial capacita o ser humano a chamar os seres humanos, e somente os seres humanos, de “mortais” (embora todos os seres tenham que morrer) e chamar as imagens divinas dos seres humanos de “imortais”. Se o ser humano não reconhece essa situação – o fato de estar excluído da infinitude dos deuses –, ele

³⁹ TILLICH, Paul. **The History of Christian Thought**. New York: Simon & Schuster, Inc, 1968. p. 246. “And we all are involved in the conflict between these two structures. Sometimes we are ridden, as Luther described it, by the divine compulsion, sometimes by the demonic. However, the divine structure of grace is not possession or compulsion, because it is at the same time liberating; it liberates what we essentially are”.

⁴⁰ Cf. TILLICH, **Teologia Sistemática**, p. 344.

⁴¹ TILLICH, **Teologia Sistemática**, p. 344.

incorre em *hybris*. Ele se eleva a si mesmo acima dos limites de seu ser finito e provoca a ira divina que o destrói. Esse é o tema principal da tragédia grega⁴².

Cada ser humano participa do desejo de grandeza; e isso por causa da sua infinitude potencial. É justamente aí que a *hybris* acontece. *Hybris* não pode ser traduzida por orgulho, porque orgulho pressupõe uma qualidade moral; a palavra mais adequada para *hybris* é “auto-elevação”⁴³. Tillich afirma que *hybris* não é uma forma de pecado ao lado de outras formas de pecado, e sim o pecado em sua forma total, é o outro lado da descrença, “é o voltar-se para si mesmo como centro do seu eu e do seu mundo”⁴⁴.

Mas esse recurrar-se em si mesmo não é um ato efetuado por uma parte especial do ser humano, como, por exemplo, o seu espírito. Toda a vida do ser humano, inclusive sua vida sensual, é espiritual. E é na totalidade de seu ser pessoal que ser humano se torna centro do seu mundo. Isso é sua *hybris*; é isso que se chamou de “pecado espiritual”, cujo principal sintoma é o fato de o ser humano não reconhecer a sua finitude. Ele identifica a verdade parcial com a verdade última, como fez Hegel, por exemplo, quando reivindicou ter criado um sistema final que continha a totalidade da verdade possível. As reações existencialistas e naturalistas contra seu sistema e a catástrofe que acarretaram esses ataques foram a resposta à sua *hybris* metafísica, à sua ignorância da finitude humana. De forma semelhante, pessoas identificaram a sua bondade limitada com a bondade absoluta, como, por exemplo, os fariseus e seus sucessores no cristianismo e no secularismo. Também nestes casos a autodestruição trágica se seguiu à *hybris*, como têm demonstrado as catástrofes do judaísmo, do puritanismo e do moralismo burguês. E o ser humano identifica, em segundo lugar, sua criatividade cultural com a criatividade divina. Ele atribui valor infinito às suas criações culturais finitas, convertendo-as em ídolos, elevando-as a objetos de preocupação última. A resposta divina à *hybris* cultural é a desintegração e decadência de todas as grandes culturas no transcurso da história⁴⁵.

Em suma, *hybris* é o esforço que o ser humano faz para inserir tanto aquilo que produziu quando a si mesmo na categoria daquilo que é infinito. Essa categoria pertence

⁴² TILLICH, **Teologia Sistemática**, p. 344. Na edição da *Teologia Sistemática* utilizada neste trabalho, a expressão em itálico é “real”, e o formato em itálico não se encontra no original. Apenas essa palavra foi modificada com base tanto na versão alemã quanto na inglesa. Segue apenas o período da citação, nas respectivas traduções, em que se encontra a palavra modificada. “Sein Stehen zwischen aktueller Endlichkeit und potentieller Unendlichkeit befähigte ihn dazu, die Menschen und nur die Menschen die Sterblichen zu nennen (obwohl alle Lebewesen sterben müssen) und die göttlichen Abbilder des Menschen die Unsterblichen zu nennen”. Cf. TILLICH, Paul. **Systematische Theologie II**, Berlin: de Gruyter, 1958 p. 58. “Standing between actual finitude and potential infinity enables him to call men and only men ‘mortals’ (although all beings have to die) and to call the divine images of men the ‘immortals’”. Cf. TILLICH, Paul. **Systematic Theology**, three volumes in one. vol. II, Chicago: The University of Chicago Press, 1967.p. 50.

⁴³ Ou desesperadamente querer ser si-mesmo.

⁴⁴ TILLICH, **Teologia Sistemática**, p. 345.

⁴⁵ TILLICH, **Teologia Sistemática**, p. 345.

somente a Deus. O único infinito e possuidor do infinito é o próprio Deus. O desejo pela infinitude constitui a *hybris* porque é o desejo de ser como Deus⁴⁶.

Na descrença, o ser humano afasta o seu centro do centro da vida divina; na *hybris*, torna-se o centro de si mesmo e do seu mundo. O ser humano, assim, encontra-se em estado de separação da realidade ao seu redor. Uma vez separado da totalidade, deseja uma reunião com o todo, uma vez que se encontra existencialmente destituído, “desabastecido”. Nesse estado de destituição e carência, o ser humano se sente impulsionado a ir à busca de plenitude, abundância; começa, naturalmente, a tentar arrastar ilimitadamente o conjunto todo do seu mundo para dentro de si mesmo. Surge, então, a terceira marca da alienação: a concupiscência.

A possibilidade de alcançar abundância ilimitada é a tentação do ser humano que é um eu e possui um mundo. O nome clássico para esse desejo é *concupiscentia*, “concupiscência” – o desejo ilimitado de atrair a realidade toda para o próprio eu. Este desejo refere-se a todos os aspectos da relação que o ser humano estabelece consigo mesmo e com seu mundo. Refere-se tanto à fome física como ao sexo, tanto ao conhecimento como ao poder, tanto à riqueza material como aos valores espirituais. [...] Quando Kierkegaard descreve a figura do imperador Nero, ele recorre a um tema do cristianismo primitivo para elaborar uma psicologia da concupiscência. Nero corporifica as implicações demoníacas do poder ilimitado; ele representa o indivíduo que conseguiu vincular à sua pessoa o universo mediante o exercício de um poder que utiliza em proveito próprio tudo aquilo que lhe aprouver. [...] De um modo similar, ele interpreta a figura de Don Juan de Mozart, criando a figura adicional de Johannes, o sedutor. Aqui, com a mesma penetração psicológica, mostra-nos o vazio e desespero do impulso sexual ilimitado que impede uma união de amor criativa com o parceiro sexual. [...] Poderíamos acrescentar ainda a figura do Fausto de Goethe, cujo impulso ilimitado se dirige ao conhecimento, ao qual se subordinam tanto o poder quanto o sexo. Para saber “tudo”, Fausto aceita o pacto com demônio. O que produz a tentação demoníaca não é o conhecimento como tal, mas o “tudo”⁴⁷.

A concupiscência, de tal modo, caracteriza-se pelo desejo do ser humano de manter-se e afirmar-se, por causa do descontentamento com a sua condição existencial alienada, separada da realidade ao seu redor, bem como pela falta de sustentabilidade, já que não está pressuposta alguma realidade superior que mantém o ser apoderado pela concupiscência. Tillich ainda chama a concupiscência de sentido oniabrangente, que deseja abarcar todo. É também o desejo de realização de prazer através de outro ser, sem desejar o

⁴⁶ Cf. TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 345.

⁴⁷ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 346-347.

outro ser; isso mostra o caráter de desunião do ser humano para com o outro e a centralização do eu⁴⁸.

A alienação, assim, possui três marcas interligadas e interdependentes: 1) descrença, que desencadeia a *hybris*; 2) *hybris*, que desencadeia a concupiscência; 3) concupiscência, que busca sustentabilidade existencial para o ser atingido pelas duas primeiras marcas. Tal é a Teologia de Tillich acerca do pecado, alienação e as suas marcas. Como resposta para a superação da alienação, Tillich resgata a ideia do Novo Ser em Jesus, que é a nova realidade que contradiz o velho estado de coisas, o estado de alienação, uma vez que “todas as tentativas de superar a alienação com o poder da própria existência alienada exigem um imenso esforço e acabam em trágico fracasso”⁴⁹. Tais esforços, segundo Tillich, marcam a religião e são: auto-salvação, legalismo, ascetismo, misticismo, sacramentalismo⁵⁰. Eles denunciam o fracasso da religião em querer absolutizar em si a realidade salvífica. A atitude humana positiva ou contrária à natureza alienada só pode acontecer depois de se ter recebido a reunião com Deus, já que o procedimento característico do Novo Ser só pode ser gerado pelo Novo Ser: “para agir como filhos, devemos primeiro ter recebido a filiação; deve ter sido restabelecida a união com Deus. Somente um Novo Ser pode produzir uma nova ação”⁵¹.

1.3 A REALIDADE DO NOVO SER NO CENTRO DA CRISTOLOGIA E DO PENSAMENTO DE TILlich

A ontologia de Tillich e a sua ideia de Novo Ser apontam para a possibilidade superação da alienação. Quando se fala em Novo Ser em Tillich, logo há uma evocação da figura de Jesus como sendo esse Novo Ser, ou seja, uma categoria ontológica. Naturalmente, existe uma preocupação ontológica ao utilizar a expressão Novo Ser. Como ele mesmo explicita, a ideia de Novo Ser permeia toda a sua obra e só pode ser compreendida na totalidade de sua sistemática, sendo a cristologia – e seu principal conceito, o Novo Ser – um elemento central no pensamento de Tillich⁵². Além disso, a forma como ele concebe a cristologia indica uma elaboração de um entendimento do cristianismo que, a partir de sua relação com a ontologia, torna-se mais amplo; um exemplo disso é exatamente o fato de

⁴⁸ Cf. TILLICH, **Teologia Sistemática**, p. 348.

⁴⁹ TILLICH, **Teologia Sistemática**, p. 372.

⁵⁰ Cf. TILLICH, **Teologia Sistemática**, p. 372-378.

⁵¹ TILLICH, **Teologia Sistemática**, p. 372.

⁵² TILLICH, **Teologia Sistemática**, p. 64.

chamar Jesus de o Novo Ser. Isso ocorre porque a compreensão de Tillich é ontológica, sendo que em todo seu pensamento – como ocorre também em sua cristologia – há uma reelaboração de elementos religiosos em termos da ontologia. Quando a questão se situa na ontologia, a abertura para a condição humana é mais ampla, extrapola a religião concreta. Novo Ser, nesse sentido, é o símbolo daquilo que aconteceu e pode possuir um significado último para o ser humano.

Existem duas questões relevantes para abordar o conceito tillichiano de Novo Ser. A primeira é o fato de Tillich pensar e estruturar a sua teologia com bases na ontologia, tendo como ponto de partida o choque ontológico, a condição em que o ser humano se encontra na existência. Uma realidade que levanta questões substancialmente ontológicas só pode receber soluções advindas da mesma base em que ocorre a pergunta:

Todo o pensamento teológico de Paul Tillich se desenvolve a partir da análise da existência humana, sempre a partir de polaridades que expressam as potencialidades e os limites desta existência. É a partir de tal análise que ele chegou a elaborar uma ontologia, buscando assim ancorar a sua compreensão da existência numa concepção mais abrangente da realidade⁵³.

A segunda é o fato de Tillich, como um pensador luterano, afirmar que em Jesus como Cristo o Novo Ser se fazia presente. Com isso, as respostas por ele elaboradas possuem um teor cristão ressignificado pela ontologia. Assim nasce o conceito de Novo Ser que, além de ser um conceito ontológico, é uma expressão simbólica que comunica uma nova realidade ao ser humano e é capaz de responder às questões existenciais do indivíduo. Chiles explana o seguinte sobre o Novo Ser:

Sob as condições de existência, o ser do homem é incapaz de superar a alienação ou de alcançar a reunião com Deus, com o seu mundo e consigo; por isso, a reunião do alienado deve vir de outra fonte – um Novo Ser. Apenas um Novo Ser pode produzir uma nova ação. O Novo Ser aparece em Jesus como o Cristo, na medida em que o próprio Deus se faz manifesto ao ser humano. O Novo Ser aponta para o poder que ele tinha de viver sob as mesmas condições de existência como homem e ainda assim ser capaz de resistir às forças de alienação e nunca perder a sua unidade com Deus. Em Cristo o Novo Ser é real; é a unidade restabelecida entre Deus e o homem. Em Jesus como o Cristo é vindo um novo éon, o novo estado de coisas. O Novo Ser é o poder que cura e que salva em toda a história. Experimentar o Novo Ser significa experimentar o poder que tornou a alienação superada em Jesus como o Cristo e em todos os que participam nele⁵⁴.

⁵³ GROSS, Eduardo. Religião, Ontologia e Política na Obra Inicial de Paul Tillich. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**. Juiz de Fora, v. I, n. I. 2010. p. 166.

⁵⁴ CHILES, Robert E. A Glossary of Tillich Terms. **Theology Today**, v. 17, n. 1, April 1960. p. 85. “Under the conditions of existence, man’s being is unable to overcome estrangement or to achieve

O conceito ontológico de Novo Ser é oriundo da teologia paulina⁵⁵ da nova criação e se aplica à realidade da condição existencial alienada, que é ameaçada pelo não-ser; em outras palavras, Jesus como Cristo trouxe o Novo Ser, que é a resposta para a situação de alienação na qual a humanidade e toda a existência se encontram, porque em Jesus não existe o menor traço de alienação entre ele e Deus.

Não é exagero dizer que hoje o ser humano experimenta sua presente situação em termos de ruptura, conflito, autodestruição, falta de sentido e desespero em todos os setores da sua vida. [...] A pergunta que surge desta experiência [...] é a questão de uma realidade na qual seja superada a auto-alienação de nossa existência, uma realidade de reconciliação e reunião, de criatividade, sentido e esperança. Chamaremos essa realidade de “Novo Ser”, um termo cujas pressuposições e implicações só podem ser explicadas através da totalidade deste sistema [...] Se a mensagem cristã é entendida como a mensagem do “Novo Ser”, dá-se uma resposta à pergunta implícita em nossa situação atual e em qualquer situação humana⁵⁶.

Tillich aborda as palavras, as ações e o sofrimento de Jesus apontando para o fato de que a estrutura do ser em Jesus como o Cristo, na qualidade de o Novo Ser, pode ser a resposta para a situação existencial do ser humano. Deste modo, ele afirma que esse poder do Novo Ser se manifesta através de três expressões⁵⁷: 1) as palavras de Jesus; 2) as ações de Jesus; e 3) o sofrimento de Jesus. A primeira expressão tem a ver com o caráter que possibilita a vida eterna, porque o próprio Jesus é a Palavra, o *Logos* divino. As palavras de Jesus são a expressão da sua condição de *Logos*. Jesus, como *Logos*, é uma realidade além das palavras que ele pronunciou, palavras que não podem ser desvinculadas do ser de Jesus, fato que estabeleceria diferença entre Jesus e os seus ensinamentos⁵⁸. Tillich afirma que não são as palavras de Jesus, pelo fato de serem verdadeiras, que fazem dele verdadeiro, mas as palavras

reunion with God, his world, and himself; therefore, the reunion of the estranged must come from another source – a New Being. Only a New Being can produce a new action. The New Being appears in Jesus as the Christ, as God makes himself manifest to man. It points to the power in him to live under the same conditions of existence as man and yet be able to resist the forces of estrangement and never lose his unity with God. In the Christ the New Being is real; it is the reestablished unity between God and man. In Jesus as the Christ is the coming of a new eon, the new state of things. The New Being is the healing and the saving power in all history. To experience the New Being means to experience the power which has conquered estrangement in Jesus as the Christ and in everyone who participates in him”.

⁵⁵ Cf. TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 64.

⁵⁶ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 64.

⁵⁷ Cf. TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 410-414.

⁵⁸ Cf. TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 411.

dele são verdadeiras porque ele é a verdade⁵⁹. Percebe-se aqui sua interpretação bastante peculiar das palavras de Jesus, através da qual Tillich procura demonstrar a integridade inviolável existente entre os ensinamentos e o ser de Jesus como o Cristo. Se as suas palavras forem consideradas como separadas do seu ser, restaria apenas o caráter de mestre moral para o homem Jesus de Nazaré, que ensinou princípios éticos, morais. A realidade do Novo Ser está além da moralidade: é o novo estado de coisas. Para melhor compreensão acerca das palavras de Jesus como expressão do Novo Ser, Tillich considera que o ser precede ao falar e que “as palavras de Jesus só têm o poder de criar o Novo Ser porque Jesus como o Cristo é a Palavra, e só no poder do Novo Ser suas palavras podem se transformar em realidade”⁶⁰.

As ações de Jesus são a segunda expressão do Novo Ser. Nesse âmbito, Jesus revela, através das suas ações a sua total união com o Fundamento do seu ser e a condição de não afetado pelas marcas da alienação. Assim como não é possível pensar a separação entre Jesus e suas palavras, não se pode pensar, também, na separação entre Jesus e suas ações⁶¹. Se se considera essa tal separação, fica sugerida a imitação das ações de Jesus, algo que está aquém do que seus feitos realmente significam: a revelação do seu próprio ser. As ações de Jesus, se consideradas como simplesmente ações que devam ser seguidas, assumem um caráter meramente ritualístico. A solicitação ao ser humano para que participe do Novo Ser, seguindo as ações de Jesus, é uma demanda que pressupõe o ser. “Não são as ações, mas o ser do qual procedem estas ações é que faz dele o Cristo”⁶². Seguir os atos de Jesus é, antes de tudo, participar do Novo Ser.

A terceira expressão do Novo Ser é o sofrimento de Jesus, e mesmo esse sofrimento de cruz não pode estar desvinculado com seu ser, mas é parte integrante dele⁶³. Essa terceira expressão marca o conflito entre as forças da alienação existencial e Jesus como o portador do Novo Ser que supera a alienação, porque “só assumindo o sofrimento e a morte Jesus podia ser o Cristo, porque só desta forma ele pôde participar plenamente da existência e derrotar todas as forças da alienação que tentavam romper sua união com Deus”⁶⁴. O sofrimento de Jesus é o ápice da sua experiência existencial porque o permite participar de todo processo de vida pelo qual o ser humano passa. Esse “ter-que-morrer” indica a

⁵⁹ Cf. TILLICH, *The New Being*, New York: Charles Scribner's Sons, 1955. p. 69-70.

⁶⁰ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 411.

⁶¹ Cf. TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 411.

⁶² TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 411.

⁶³ Cf. TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 412.

⁶⁴ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 412.

participação total de Jesus na finitude humana e, com isso, a superação da angústia frente à ameaça da morte⁶⁵.

O ministério de Jesus, em todos os seus aspectos, mantém firme e inabalável a manifestação da substância – o Novo Ser – que, de acordo com Tillich,

Permanece intacta e nela resplandece o poder do Novo Ser com um tríplice colorido: primeiro, e de forma decisiva, como a união *ininterrupta* do centro de sua vida pessoal com Deus; segundo, como a serenidade e majestade daquele que preserva essa unidade contra todos os ataques vindos da existência alienada; e, terceiro, como o amor que se *entrega voluntariamente* e que representa e torna efetivo o amor divino, ao assumir a autodestruição existencial. Não existe nenhuma passagem nos Evangelhos – e nas epístolas – que *dissipe* o poder dessa tríplice manifestação do Novo Ser na imagem bíblica de Jesus como o Cristo⁶⁶.

A manifestação do Novo Ser, de acordo com Tillich, é necessária para responder à condição de alienação e desespero em que o ser humano se encontra na existência. Assim, essa resposta agiria de modo a produzir salvação no ser humano, levando-o à superação desse estado de alienação e desespero.

Em se tratando de salvação através do Novo Ser, Tillich se utiliza de conceitos oriundos de teologias e dogmas tradicionais, contudo em uma abordagem nova, reavaliada, ressignificada e revisada, imbricada na ontologia, tendo relação com a ideia de Novo Ser. Esses conceitos soteriológicos apontam para a condição alienada do ser humano. Ele afirma que a salvação tem um caráter tríplice, e lança mão dos três conhecidos conceitos de Regeneração, Justificação e Santificação para explicar a salvação, respectivamente como Participação no Novo Ser, como Aceitação do Novo Ser e como Transformação pelo Novo Ser⁶⁷.

O primeiro caráter da salvação diz respeito à Regeneração que, segundo Tillich é a Participação no Novo Ser. Nascer de novo pressupõe uma nova realidade, um ser novo. O poder de salvação que o Novo Ser tem sugere a participação humana no Novo Ser, cujo poder

⁶⁵ Cf. TILLICH, **Teologia Sistemática**, p. 412.

⁶⁶ TILLICH, **Teologia Sistemática**, p. 425-426. Na edição da *Teologia Sistemática* utilizada neste trabalho, as expressões em itálico são respectivamente “inquebrantada”, “auto-entrega” e “contradiga”, e o formato em itálico não se encontra no original. Apenas essas três expressões foram modificadas com uma tradução livre da versão inglesa: “It shines through as the power of the New Being in a threefold color: first and decisively, as the undisrupted unity of the center of his being with God; second, as the serenity and majesty of him who preserves this unity against all the attacks coming from estranged existence; and, third, as the self-surrendering love which represents and actualizes the divine love in taking the existential selfdestruction upon himself. There is no passage in the Gospels-or, for that matter, in the Epistles-which takes away the power of this threefold manifestation of the New Being in the biblical picture of Jesus as the Christ”. (TILLICH, **Systematic Theology**, v. 2 p. 188).

⁶⁷ Cf. TILLICH, **Teologia Sistemática**, p. 460-464.

se apodera e toma conta do indivíduo que está sob o poder do velho ser. Entretanto, a importância maior de Tillich nesse aspecto não é a reação ou atitude humana, mas é a relação do Novo Ser para com aquelas pessoas das quais ele se apodera. Segundo Tillich,

A essa relação poderíamos descrever como o poder divino que se apodera do ser humano e o atrai para dentro de si mesmo, produzindo o estado que Paulo chama de “estar em Cristo”. Os termos clássicos para designar este estado são “novo nascimento”, “regeneração”, “ser uma nova criatura”⁶⁸.

A Regeneração é um estado universal no qual passa a viver tudo aquilo que foi apoderado pelo Novo Ser. Indica um novo estado de coisas ou um novo éon; quando o indivíduo entra nesse novo estado, acaba por renascer, mediante a participação no Novo Ser. Entretanto, a realidade objetiva do Novo Ser precede a participação subjetiva do ser humano nele, ou seja, a mensagem do Novo Ser é o convite feito ao ser humano para participar da nova realidade: é a mensagem de conversão. Naturalmente, esse convite ou mensagem do Novo Ser sugere o afastamento do velho estado de coisas, da antiga realidade. Tillich deixa claro que a base para a participação em Jesus como o Cristo é a fé⁶⁹ que aceita Jesus como o portador do Novo Ser: “a regeneração é o estado em que se encontram os seres humanos ao terem sido atraídos para dentro a nova realidade manifesta em Jesus como o Cristo”⁷⁰.

O segundo caráter da salvação é a Justificação. Na teologia de Tillich, Justificação tem a característica de Aceitação, e aporta o elemento de “apesar de” ao processo de salvação⁷¹. Para Tillich, a Aceitação é o coração e o centro da salvação e possui, também, a condição da atitude divina precedente à humana, atitude essa que aceita como não alienadas aquelas pessoas que se acham alienadas pela culpa. Ao ser aceito, o ser humano é introduzido na unidade com Deus através do Novo Ser; é, por assim dizer, justificado e acaba por voltar àquela condição – ou estado – da qual foi separado. Tillich concorda que, nesse processo de aceitação, o ser humano se torna *simul justus et peccator*, a forma paradoxal da teologia luterana, reformulada por Tillich como aceitação. Ele considera que, nessa fórmula luterana,

o caráter de “apesar de” é decisivo para o conjunto da mensagem cristã entendida como a salvação do desespero suscitado pela própria culpa. É realmente a única forma de superar a angústia da culpa, pois capacita o ser humano a apartar o olhar de si mesmo e para o seu estado de alienação e autodestruição, para dirigi-lo ao ato justificante de Deus. Quem olha para si mesmo e tenta medir sua relação com Deus

⁶⁸ TILLICH, **Teologia Sistemática**, p. 461.

⁶⁹ Cf. TILLICH, **Dinâmica da Fé**, p. 5.

⁷⁰ TILLICH, **Teologia Sistemática**, p. 461.

⁷¹ Cf. TILLICH, **Teologia Sistemática**, p. 462.

por suas próprias conquistas, aumenta sua alienação e a angústia da culpa e do desespero⁷².

Tillich reafirma a ideia acerca da livre decisão de Deus de absolver o culpado, já que a ausência de contribuição humana para a salvação expressa, caracteriza e intensifica o ato gracioso de Deus ao perdoar o ser humano apesar de não haver nenhum alibi que o faça merecedor de perdão. O ser humano, assim, é justificado pela graça de Deus que o aceita, e essa graça se relaciona com a fé. Entretanto, no que tange à tradicional ideia de “justificação pela graça mediante a fé”, Tillich volta a reafirmar o mal entendido acerca dessa ideia, que tem sido demasiadamente usada em sua forma abreviada: “justificação pela fé”. Essa abreviação sugere que a fé é uma atitude da pessoa humana mediante a qual ela se torna merecedora da Justificação, o que distorce a doutrina da Justificação, porque a causa da aceitação, ou Justificação, é tão somente Deus, porque é pela graça; e a fé é a certeza de que o ser humano é aceito, o que faz com que a graça se cumpra para o homem e mulher, no sentido que ele ou ela saiba que foi aceito ou aceita. A graça e a aceitação sempre precedem a fé porque,

na verdade, não existe nada no ser humano que possibilite a Deus aceitá-lo. Mas o ser humano deve aceitar exatamente isso. Ele deve aceitar que é aceito; deve aceitar a aceitação. E então surge a questão de como é possível esta aceitação apesar da culpa que torna o ser humano hostil a Deus. A resposta tradicional é “Por causa de Cristo!” [...] Ela significa que somos inseridos no poder do Novo Ser em Cristo, poder que torna possível a fé; e que este é o estado da unidade entre Deus e o ser humano, não importando que se realize de forma apenas fragmentária. Aceitar que somos aceitos constitui o paradoxo da salvação, sem o qual não haveria salvação, mas tão-somente desespero⁷³.

A Santificação é o terceiro caráter da salvação, e diz respeito à Transformação pelo Novo Ser. Enquanto Regeneração e Justificação referem-se à atitude de Deus em aceitar o inaceitável, a Santificação é um processo que indica a Transformação do ser humano: um processo que é possível a partir do caráter primeiro e segundo da salvação. No presente caráter da salvação, Tillich trata do Espírito Santo. Segundo ele,

Santificação é o processo em que o poder do Novo Ser transforma a personalidade e a comunidade, dentro e fora da igreja. Tanto o indivíduo

⁷² TILLICH, **Teologia Sistemática**, p. 462.

⁷³ TILLICH, **Teologia Sistemática**, p. 462-463.

quanto a igreja, tanto o âmbito religioso quanto o secular, todos são objeto da obra santificadora do Espírito divino, que é a realidade do Novo Ser⁷⁴.

É de se verificar que, uma vez que a cristologia de Tillich está necessariamente vinculada à ontologia – sendo elas inseparáveis! – ela extrapola as barreiras do cristianismo e encontra eco em esferas religiosas e não religiosas. A partir disso, McDonald considera a abrangência e a universalidade da realidade do Novo Ser, e afirma que os cristãos encontram-se na encruzilhada cósmica de todas as religiões⁷⁵. Pensar, por exemplo, em uma categoria universal mediante as expressões regeneração, justificação e aceitação significa reduzir a experiência humana ao âmbito cristão. Tillich consegue enxergar, por assim dizer, que essa linguagem cristã não encontra correspondência em culturas e tradições diferentes do cristianismo. A linguagem ontológica é mais abrangente do que a linguagem de uma tradição. Mesmo a tradição que se chamaria “cristã” iniciou-se quando um grupo de pessoas percebeu o que estava acontecendo em torno de um elemento que produzia significado. Deste modo, “o cristianismo não nasceu com o nascimento do ser humano chamado ‘Jesus’, mas no momento em que um de seus seguidores foi levado a dizer-lhe: ‘Tu és o Cristo’. E o cristianismo continuará existindo enquanto houver pessoas que repitam essa afirmação”⁷⁶.

Jesus como o Cristo concedia sentido para aquela comunidade, apta para evocar os elementos que, na leitura de Tillich, seriam capazes de romper com a alienação humana, compreendida como uma condição ontológico-existencial. No entanto, esse elemento que conferia sentido pode ser ampliado, estando além dos limites da religião, do tempo, do espaço. Ele é um fator determinante, ontológico e acontece sempre que o ser humano percebe um sentido advindo de uma condição que transcende à existência e possui caráter infinito.

1.4 A MANIFESTAÇÃO DA SUBSTÂNCIA DOADORA DE SENTIDO NA RELIGIÃO E NA CULTURA

A concepção tillichiana de religião tem como consequência a diminuição da distância entre o reino secular e o reino religioso. Uma vez que a preocupação última extrapola àquilo que está contido no cristianismo, as atividades seculares passam a ter um significado que aponta à sua preocupação última. Nestes termos, religião abrange a cultura, dando a ela uma substância. Todo ato religioso, então, é um ato cultural. Um exemplo disso é

⁷⁴ TILLICH, **Teologia Sistemática**, p. 463.

⁷⁵ CF. MCDONALD, **The Symbolistic Christology of Paul Tillich**, p. 77, 78.

⁷⁶ TILLICH, **Teologia Sistemática**, p. 388.

a linguagem⁷⁷. Os atos culturais, por sua vez, não existiriam sem uma preocupação última. É ela quem impulsiona a cultura. A preocupação última carrega o elemento Incondicional, e ele está presente na cultura. Assim, identificar um elemento meramente finito como elemento Incondicional é uma atitude idólatra. O elemento Incondicional, uma vez que subjaz ao ser do indivíduo, sendo o fundamento do ser, é de experiência universal e os elementos de relação entre o Incondicional são expressos de diversas formas. O Incondicional confere sentido e está presente tanto na cultura quanto na religião. Tillich percebe esse movimento e assimilação de uma substância de sentido e aponta para o fato de que a sua presença na cultura e na religião é marcada por tensões. Ocorre que a realidade – sob as condições da existência – que a recebe tem a tendência de apoderar-se dela, enclausurando seus elementos de significação a uma série de símbolos, confundindo os símbolos com aquilo para o que eles apontam. É importante compreender como acontece essa ambiguidade, quais são as suas principais nuances e como a presença da substância não se deixa ser possuída pelos elementos marcados pelas condições da existência.

1.4.1 Religião e suas ambiguidades

O conceito de religião em Tillich possui sentidos diversos. Em um de seus últimos trabalhos, *Christianity and the Encounter of the World Religions*, ele tenta mostrar de que modo a preocupação religiosa está presente no ser humano e como ela permeia as diversas expressões na sociedade. Assim é pertinente observar algumas concepções que ele tem acerca do que é religião, avaliando aquilo que, em sua perspectiva, é de mais valioso no ser humano, ou seja, a esfera religiosa.

Religião é o estado de se encontrar apoderado por uma preocupação última, uma preocupação que qualifica todas as outras preocupações como preliminares, e que possui, ela mesma, a resposta para a questão do sentido de nossas vidas. Por isso, essa preocupação é incondicionalmente séria e mostra uma disposição a sacrificar qualquer preocupação finita que porventura entre em conflito com ela. O nome religioso predominante para a substância dessa preocupação é Deus – um deus ou deuses. Nas religiões não teístas, as qualidades divinas são atribuídas a um objeto sagrado, a um poder que permeia a tudo, ou a um princípio superior como o Brahma ou o Uno. Já nas quase-religiões seculares, a preocupação última é direcionada a objetos como nação, ciência, uma determinada forma ou estágio de

⁷⁷ TILLICH, Paul. **Aspects of a Religious Analysis of the Culture**. In: CHURCH, F. Forrester (Ed): **The Essential Tillich**. Chicago: The University of Chicago Press, 1999. p. 101, 102.

sociedade, um ideal superior de humanidade que são, então, considerados divinos⁷⁸.

Através dessa concepção, pode-se concluir que, para Tillich, tanto a disposição do indivíduo a ir a algum templo, centro religioso – *e.g.* candomblé ou umbanda – como a de estar envolvido em algumas atividades que visem a um fim tido como necessário, ou valorado de modo a ser o ideal – movimentos fascistas e outros similares – possuem características religiosas. Nesse sentido, até mesmo as preocupações ateístas e o encontro de sentido na ciência se enquadram na esfera daquilo que Tillich considera religioso. Tal fato está relacionado à forma que ele compreende a religião. É possível encontrar duas concepções de religião em Tillich.

Se se define religião como um estado de “estar apoderado por uma preocupação última” – que é também a minha definição de fé – então devemos descrevê-la como um conceito universal ou amplo, diferente de nosso conceito habitual estrito de religião, que supõe um grupo organizado com o seu clero, escrituras e dogmas, e que aceita e cultiva, em sua vida e pensamento, um conjunto de símbolos da preocupação última. Isto é religião no sentido mais estrito da palavra, enquanto a religião definida como “preocupação última” é a religião no sentido mais amplo da palavra. A distinção do conceito mais amplo nos fornece um critério para julgar as religiões concretas incluídas no conceito mais estrito, tradicional⁷⁹.

Na compreensão de Etienne Higuier sobre essas duas concepções tillichianas sobre religião, em primeiro lugar, religião estaria relacionada à espiritualidade estruturada e pensada em torno dos ritos, crenças e atividades devocionais. Com isso, ela seria uma esfera própria da cultura tal qual outras esferas como política, ciência, arte.

⁷⁸ TILLICH, **Christianity and the Encounter of the World Religions**. New York: Columbia University Press, 1964. p. 4, 5. “Religion is the state of being grasped by an ultimate concern, a concern which qualifies all other concerns as preliminary and which itself contains the answer to the question of the meaning of our life. Therefore this concern is unconditionally serious and shows a willingness to sacrifice any finite concern which is in conflict with it. The predominant religious name for the content of such concern is God -- a god or gods. In nontheistic religions divine qualities are ascribed to a sacred object or an all-pervading power or a highest principle such as the Brahma or the One. In secular quasi-religions the ultimate concern is directed towards objects like nation, science, a particular form or stage of society, or a highest ideal of humanity, which are then considered divine”.

⁷⁹ TILLICH, Paul. **Ultimate Concern**. New York: Harper & Row Publishers, p. 4. “If religion is defined as a state of ‘being grasped by an ultimate concern’ — which is also my definition of faith — then we must distinguish this as a universal or large concept from our usual smaller concept of religion which supposes an organized group with its clergy, scriptures, and dogma, by which a set of symbols for the ultimate concern is accepted and cultivated in life and thought. This is religion in the narrower sense of the word, while religion defined as ‘ultimate concern’ is religion in the larger sense of the word. The distinction of the larger concept provides us with a criterion by which to judge the concrete religions included under the smaller, traditional concept”.

A religião aparece aqui como um fenômeno particular, distinto dos outros fenômenos culturais. Todavia, na distinção das religiões e das culturas, a religião é o elemento primeiro e fundamental: a cultura deve ser explicada a partir da religião, e não o contrário. O momento crítico da razão, que corresponde à cultura secular do nosso mundo moderno, é apenas uma etapa na evolução da religião. E não é a última etapa, pois esse momento negativo deverá ser superado pelo advento da revelação⁸⁰.

Em segundo lugar, no entanto, existe uma concepção mais ampla de religião, que é uma orientação do espírito ao Incondicional. O Incondicional, além de não estar condicionado a nenhum outro elemento, remete a uma experiência absoluta que acontece a despeito do não-ser. Higuét destaca que são próprios do Incondicional o abismo e fundamento de sentido:

A cada ação pode ser atribuído um sentido concreto, mas este participa do contexto do sentido ou universo do sentido. Tanto o sentido concreto quanto o universo de sentido podem desabar, quando as nossas ações, o nosso mundo, a nossa própria vida perdem o seu sentido. É lá que começamos a procurar um sentido fundamental, incondicionado, como *fundamento do sentido*, capaz de carregar o sentido concreto e o universo de sentido. Por outro lado, o sentido incondicionado é também o *abismo do sentido*: ele sempre transcende o sentido concreto e até o universo do sentido, no qual nunca se expressa totalmente⁸¹.

As concepções de religião – estar apoderado pelo Incondicional (sentido amplo), ou ter uma espiritualidade ritualística, voltada ao culto (sentido estrito) – indicam, por sua vez, que a religião se dá nos moldes da existência alienada, isso implica dizer que está implícito na religião o caráter de ambiguidade. A religião, nas condições da existência, possui dois aspectos de ambiguidade: a ambiguidade do sagrado e do secular (profano); a ambiguidade do divino e do demoníaco⁸². A primeira ambiguidade indica a profanação da religião. A condição de alienação geralmente enclausura a religião e os seus elementos, reduzindo-os a fenômenos culturais; essa redução dos aspectos infinitos da religião a elementos concretos torna-os finitos. Assim, atribuir uma condição de infinito a um elemento finito é idolatria, pois o caráter da preocupação última chega apenas ao limiar do rito se se confunde com ele.

⁸⁰ HIGUET, Etienne. As relações entre Religião e Cultura no pensamento de Paul Tillich. **Revista Eletrônica Correlatio**. v. 7, nº 14. Dez de 2008. Disponível em: <<http://www.metodista.br/ppc/correlatio/correlatio14>> Acesso em: 26 jun 2012. p. 128.

⁸¹ HIGUET, **As relações entre religião e cultura no pensamento de Paul Tillich**, p. 129

⁸² Cf. TILLICH, **Teologia Sistemática**, v. 3 p. 555-563.

A profanação da religião tem o caráter de transformá-la em um objeto finito entre objetos finitos. Na religião como função particular do espírito, é ao processo de profanação do sagrado que nos referimos. Se, na religião, o grande é chamado de sagrado, isso indica que a religião se baseia na manifestação do próprio sagrado, o fundamento divino do ser. Toda religião é a resposta receptiva às experiências revelatórias⁸³.

A segunda ambiguidade é a relação entre o divino e o demoníaco. No entender de Tillich, o elemento demoníaco é caracterizado como aquele movido pela ação de elevar algo finito à condição da infinitude, ou à condição da grandeza divina, e isso ocorre constantemente, em todas as religiões⁸⁴.

A auto-elevação demoníaca de uma nação sobre todas as outras em nome de seu Deus ou de seu sistema de valores produz a reação de outras nações em nome do *seu* Deus. A auto-elevação demoníaca de determinadas forças na personalidade centrada e a reivindicação de sua superioridade absoluta causam a reação de outras forças e uma consciência dividida. A reivindicação de *um* valor, representado por *um* Deus, de ser o critério de todos os outros conduz às divisões da religião politeísta. Uma consequência dessas divisões, relacionada com a natureza do demônico, é o estado de ser “possuído” pelo poder que produz a ruptura. Os demônicos são possessores. A liberdade do centramento é eliminada pela ruptura demoníaca. Estruturas demoníacas na vida pessoal e comunitária não podem ser rompidas por atos de liberdade e boa vontade. Elas são fortalecidas por estes atos – exceto quando o poder transformador é uma estrutura divina, isto é, uma estrutura da graça⁸⁵.

Tillich, assim, aponta dois perigos que a religião corre, devendo ela estar sujeita a constante julgamento de si mesma. Ela carrega o elemento sagrado, ou incondicional, mas também corre o risco de ser absolutizada. A religião, assim, vive também essa tensão.

À luz do conceito mais amplo, podemos entender que a preocupação última também está presente naquilo que costumamos chamar de secular ou profano. [...] É possível que esta realidade secular ou profana expresse sua preocupação última, e assim teremos o conceito de quase-religião. Mas é claro que essas quase-religiões devem estar submetidas às mesmas críticas que as religiões. Eles têm seu próprio perigo, ou seja, a completa secularização e vacuidade, enquanto as religiões, religiões no sentido mais estrito, estão sujeitas ao perigo daquilo que chamo de demonização, que ocorre quando os símbolos e as ideias particulares são absolutizados e se tornam ídolos. Assim, estamos diante de dois perigos opostos: por um lado, o que podemos chamar de secularização (embora eu ainda prefira “profanação”) – um processo de tornar-se cada vez mais vazia ou materialista, sem qualquer preocupação última; e, por outro lado, a demonização, que consiste

⁸³ TILLICH, **Teologia Sistemática**, p. 556.

⁸⁴ Cf. TILLICH, **Teologia Sistemática**, p. 559.

⁸⁵ TILLICH, **Teologia Sistemática**, p. 560.

em absolutizar um símbolo religioso, um grupo, costumes, visão de mundo, ou qualquer outra coisa⁸⁶.

Essa tensão presente na religião pode ser mais bem compreendida a partir da dialética entre da Substância Católica e Princípio Protestante. A partir daí, pode-se perceber de modo mais claro de que forma o elemento incondicional e o perigo da demonização ameaçam a religião.

1.4.2 A religião a partir da dialética da Substância Católica e o Princípio Protestante

Dado o lugar que dos símbolos no pensamento de Tillich, e a forma em que ele situa os relatos acerca de Jesus nas categorias ontológicas e simbólicas, verifica-se que o conceito de Novo Ser torna-se uma chave importante para compreender o pensamento de Tillich. No entanto, já que este trabalho pretende investigar o pensamento de Tillich no intuito de verificar a condição da religião cristã a partir do encontro com outras religiões, é necessário considerar o cristianismo à luz de outros aspectos do seu sistema, indispensáveis para que se percebam o lugar e o valor tanto do cristianismo quanto de outras religiões, entendendo, também, as nuances de ambiguidade presentes na religião. Um desses aspectos é a dialética entre a Substância Católica e o Princípio Protestante⁸⁷.

Cooper considera que essa dialética é, também, uma importante chave de compreensão, ou um princípio hermenêutico⁸⁸ indispensável do pensamento de Tillich, pois ela ajuda a elucidar a polaridade genuína que existe em sua obra, em relação ao cristianismo. “Por um lado, ele está profundamente comprometido com os antigos símbolos cristãos, mas por outro lado, ele está na condição de um homem moderno autoconsciente, crítico das

⁸⁶ TILLICH, *Ultimate Concern*, p. 5. “But in the light of the larger concept we can understand that ultimate concern is also present in what we usually call the secular or profane. [...] It is possible for this secular or profane reality to express ultimate concern, and so we have the concept of quasi-religion. But of course these quasi-religions must come under the same criticism as the religions proper. They have their own danger, namely, complete secularization and emptiness, while the religions proper, religions in the narrower sense, are subject to the danger of what I call demonization, which occurs when particular symbols and ideas are absolutized and become idols themselves. Thus we are faced by two opposing dangers: on the one hand, what we may call secularization (although I still prefer “profanization”) – a process of becoming more and more empty or materialistic without any ultimate concern; and on the other hand, demonization which makes one particular religious symbol, group, usage, world view – or whatever – absolute.

⁸⁷ Estes dois elementos devem ser analisados juntamente, pois não se compreende corretamente as nuances de um se não forem abordadas as características do outro.

⁸⁸ Cf. COOPER, John Charles. *The "Spiritual Presence" in the Theology of Paul Tillich: Tillich's Use of St. Paul*. Georgia: Mercer University Press, 1997. p. 196.

distorções e mal-entendidos destes símbolos que tanto caracterizaram a história da Igreja”⁸⁹. Em se tratando de um sistema que deve ser analisado como um todo, cada uma de suas partes possui seu lugar, representa uma determinada preocupação e deve estar coesa com outros elementos. Por um lado, Cooper destaca a dialética da Substância Católica e o Princípio Protestante como uma importante chave do sistema de Tillich, por outro lado, Enio Mueller chama atenção para o fato de que esse elemento é uma elaboração mais recente no pensamento de Tillich: “a fórmula ‘princípio protestante e substância católica’ é tardia, na obra de Paul Tillich. Quanto me consta, a primeira vez que ela aparece é no terceiro volume da Teologia Sistemática. O contexto é o segundo capítulo da quarta parte da TS, que tem como tema ‘A Presença Espiritual’”⁹⁰. Deste modo, surgem perguntas pela razão de esse princípio julgado importante aparecer apenas nas elaborações finais do sistema, pelo menos de modo explícito, uma vez que os princípios hermenêuticos geralmente são explicitados no início de uma obra⁹¹. É de se perguntar, também, se essa dialética é, de fato, um princípio hermenêutico. De qualquer modo, mesmo não sendo explicitada no início da sua obra, ela surge como consequência daquilo que Tillich vinha elaborando no decorrer de seu trabalho.

Tillich retira essa dialética de sua análise da história, ao compreender que, ao longo da Idade Média, via-se a hegemonia da Igreja Católica, o modo que ela se impunha e se movia numa realidade heterônoma. Esse sacramentalismo da religião dominante indica a Presença Espiritual agindo na cultura. Todavia, Tillich entende que o Princípio Protestante atuou no sentido de ser um agente profético, denunciando a hegemonia e a heteronomia da religião dominante.

Em primeiro lugar, será abordada a Substância Católica. Ela é o elemento Sagrado universal que permeia toda cultura. Ou seja, um lampejo do Sagrado está em cada sociedade. De acordo com Higuét, ela possui três elementos⁹². O primeiro diz respeito ao aspecto

⁸⁹ COOPER, **The “Spiritual Presence” in the Theology of Paul Tillich**, p. 196. “On the one hand, he is deeply committed to the ancient Christian symbols, and on the other, he stands as a self-conscious modern man, critical of the distortions and misunderstandings of these symbols that have so characterized the history of the Church”.

⁹⁰ MUELLER, Enio. “Princípio protestante e substância católica”: subsídios para a compreensão de uma importante fórmula de Paul Tillich. **Revista Eletrônica Correlatio**. vol.5, n. 10. Nov. 2006. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/issue/view/143>> Acesso em: 20/9/2011. p. 6.

⁹¹ A seção em que se encontra a elaboração sobre a Substância Católica e o Princípio Protestante está no terceiro volume da Teologia Sistemática. Essa referida parte foi elaborada após a viagem de Tillich ao Japão. As considerações sobre a sua ida ao oriente serão abordadas no segundo capítulo desta pesquisa.

⁹² Cf. HIGUET, HIGUET, Etienne. Alguns aspectos do catolicismo brasileiro atual - Considerações a partir da visão da modernidade em Paul Tillich. **Revista Eletrônica Correlatio**. v. 1, n. 1, p. 69-83,

sacramental, ou à intuição da presença do Sagrado e da profundidade do ser em toda realidade em que essa substância se faz presente. O segundo aspecto se relaciona com a realidade do Novo Ser, é a comunidade ou substância do amor, que se fundamenta na realidade sacramental do Novo Ser, superando a alienação entre os indivíduos e provocando reunião entre eles. Em terceiro lugar, está a interação com essa substância, mediada pelos símbolos e pela tradição; é a autoridade que expressa a realidade do fundamento do ser.

A Substância Católica é a presença sacramental presente na religião, mas ela possui relação com a ontologia, pois, de acordo com Dourley, “Tillich utiliza como base de sua tipologia da religião o apoio da ontologia e da epistemologia para a elaboração de seu sacramentalismo universal”⁹³. Dourley ainda postula que esse sacramentalismo desenvolvido com base na ontologia é mais amplo, mais profundo e mais abrangente do que o da tradição cristã ocidental. A religião, apoderada pela Substância Católica, possui a tendência de se impor absolutamente; a essa imposição, Tillich dá o nome de heteronomia. Quando a Substância Católica acontece de forma hegemônica, diversas questões negativas tomam lugar, desde tragédias marcadas pela intolerância, uma vez que a religião se julga no direito de se apoderar da verdade⁹⁴. A heteronomia indica uma imposição, uma lei que é externa ao indivíduo, tolhendo a sua autoafirmação. Uma vez que a heteronomia possui aspectos negativos, há a necessidade de um elemento que impeça a hegemonia da religião, ao se jogar detentora de toda realidade do Sagrado. Esse elemento é o Princípio Protestante.

O Princípio Protestante, como derivado da doutrina da justificação pela fé, rejeita a heteronomia (representada pela doutrina da infalibilidade papal), bem como uma autonomia autocomplacente (representada pelo humanismo secular). Exige uma autonomia de autotranscendência, ou teonomia⁹⁵.

ano 2002. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/1827/1811>>. Acesso em 01 de junho de 2012. p. 70.

⁹³ DOURLEY, John. Substância Católica e Princípio Protestante: Tillich e o diálogo inter-religioso. **Revista Eletrônica Correlatio**. v. 1, n. 1, p. 27-49, ano 2002. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/COR/article/view/1825/1809>>

Acesso em 01 de junho de 2012. p. 28.

⁹⁴ Cf. NUNES, Ozeas da Silva. A dialética da substância católica e do princípio protestante e suas implicações para o diálogo entre cristianismo e budismo. **Revista Eletrônica Correlatio**. n. 10, Novembro de 2006. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/1714>> Acesso em 13/7/2011. p. 109.

⁹⁵ TILLICH, Paul. **The Protestant Era**. Chicago: The University of Chicago Press, 1948. p. xvi. “The Protestant principle as derived from the doctrine of justification through faith rejects heteronomy (represented by the doctrine of papal infallibility) as well as a self-complacent autonomy (represented by secular humanism). It demands a self-transcending autonomy, or theonomy”.

O Princípio Protestante é o contraponto da Substância Católica. Ele se expressa de modo a impedir que a religião reivindique para si o direito de apoderar-se do Sagrado. Tillich assim o chama, a partir da compreensão do evento histórico da Reforma Protestante, quando a religião vigente tentava absolutizar em si a polaridade da manifestação do Sagrado. O Princípio Protestante corresponde ao poder dinâmico que se faz presente nos feitos protestantes, mas que, mesmo assim, não se identifica com nenhum deles, nem há nenhuma definição que o esgote⁹⁶. Na compreensão de Dourley,

O princípio protestante é o complemento necessário da substância católica. Juntos lançam-se na dialética da mútua correção e complementação. Sem a substância católica o princípio protestante torna-se insípido, intelectualmente unilateral para facilmente degenerar em moralismo casuísta. A substância católica sem o princípio protestante, ao se tornar concreta na forma das religiões históricas, como sempre tragicamente acontece, degenera-se em idolatria, inevitavelmente⁹⁷.

Assim, todas as vezes em que uma religião tende a apoderar-se do Sagrado (que se faz presente nela pela Substância Católica), como este fosse uma substância de propriedade exclusiva dela, o Princípio Protestante dá o seu brado de impossibilidade para tal posse. Ele não pertence a uma religião específica, ou a uma cultura específica, sendo atemporal, agindo ao longo de todas as eras. Este princípio não está suscetível às mudanças que ocorrem no decorrer da transformação da história ou das religiões. O Princípio Protestante é o princípio julgador da religião; é a base que mede as experiências religiosas, e está presente independente de qualquer consciência acerca dele, agindo na relação entre o ser humano e Deus na esfera religiosa⁹⁸. Não apenas no que se refere à religião, pois, de acordo com Tillich, o Princípio Protestante também age na história secular, e sua ação se dá de forma paradoxal, preservando uma tensão entre as vertentes religiosas, impedindo que haja valorização de determinados aspectos em detrimento de outros. Esse aspecto da ação do Princípio Protestante demonstra o caráter dialético, movendo-se na fronteira, preservando os polos de qualquer relação.

Foi o Princípio Protestante que deu à teologia liberal o direito e a boa consciência para se aproximar da Sagrada Escritura com os métodos críticos de investigação histórica e com uma completa honestidade científica ao mostrar os elementos míticos e lendários em ambos os Testamentos. Este evento, que não tem paralelo em outras religiões, é uma reivindicação impressionante e gloriosa da verdade do Princípio Protestante. Neste caso, a teologia protestante deve ser sempre liberal.

⁹⁶ Cf. TILLICH, **The protestant era**, p. 47.

⁹⁷ DOURLEY, **Substância Católica e Princípio Protestante**, p. 31, 32.

⁹⁸ Cf. TILLICH, **The protestant era**, p. 163

Foi o Princípio Protestante que habilitou a teologia liberal a perceber que o cristianismo não pode ser considerado de forma isolada do desenvolvimento geral da humanidade, no âmbito religioso e cultural, psicológico e sociológico; que o cristianismo, assim como todo cristão, está envolvido nas estruturas universais e mudanças da vida humana; por outro lado, há antecipações do cristianismo em toda a história. Esta visão, que é mortal para a arrogância eclesiástica e teológica, é o fortalecimento do cristianismo à luz do Princípio Protestante. Neste caso, também, a teologia protestante deve ser liberal. Foi o Princípio Protestante que destruiu o supra-naturalismo do sistema católico romano, o dualismo entre natureza e graça que está, em última análise, enraizado na desvalorização metafísica do natural como tal. E foi o Princípio Protestante que mostrou à teologia liberal uma maneira de unir a ênfase antidualista da Reforma com o universalismo ontológico e o humanismo da Renascença, destruindo, assim, superstições sagradas, magia sacramental e a heteronomia sagrada. Neste caso, acima de tudo, a teologia protestante deve ser liberal e deve permanecer assim, mesmo se desafiada e oprimida por um período que vai preferir a segurança à verdade. Mas foi também o Princípio Protestante que induziu teólogos ortodoxos (antigos e novos) a olhar para a Escritura como a Sagrada Escritura, ou seja, como o documento original do evento que é chamado de “Jesus o Cristo” e que é o critério de toda a Escritura e da manifestação do Princípio Protestante. Neste caso, a teologia protestante deve ser “orto-doxa” e deve sempre manter o fundamento no qual está enraizado o poder crítico do Princípio Protestante. Foi o Princípio Protestante que mostrou a teólogos ortodoxos (antigos e novos) que a história da religião e da cultura é uma história de permanentes distorções demoníacas da revelação e confusões idólatras de Deus e do homem. Por isso eles enfatizaram e reenfatizaram o Primeiro Mandamento, a distância infinita entre Deus e o ser humano, e o julgamento da Cruz sobre e contra todas as possibilidades humanas. Neste caso, também, a teologia protestante deve ser sempre ortodoxa, lutando contra idolatrias conscientes e inconscientes e ideologias. Mais uma vez, foi o Princípio Protestante que forçou as teologias ortodoxas (antigas e novas) a reconhecer que o homem em sua própria existência encontra-se alienado de Deus, que uma humanidade distorcida é a nossa herança, e que nenhum esforço humano e nenhuma lei do progresso pode superar esta situação, mas apenas o ato autodoador paradoxal e reconciliador do divino. Neste caso, acima de tudo, a teologia protestante deve ser ortodoxa em todos os momentos⁹⁹.

⁹⁹ TILLICH, **The protestant era**, p. xxvii. “It was the Protestant principle that gave liberal theology the right and the good conscience to approach the Holy Scripture with the critical methods of historical research and with a complete scientific honesty in showing the mythical and legendary elements in both Testaments. This event, which has no parallel in other religions, is an impressive and glorious vindication of the truth of the Protestant principle. In this respect Protestant theology must always be liberal theology. It was the Protestant principle that enabled liberal theology to realize that Christianity cannot be considered in isolation from the general religious and cultural, psychological and sociological, development of humanity; that Christianity, as well as every Christian, is involved in the universal structures and changes of human life; and that, on the other hand, there are anticipations of Christianity in all history. This insight, which is deadly for ecclesiastical and theological arrogance, is strengthening for Christianity in the light of the Protestant principle. In this respect also Protestant theology must be liberal theology. It was the Protestant principle that destroyed the supra-naturalism of the Roman Catholic system, the dualism between nature and grace, which is ultimately rooted in a metaphysical devaluation of the natural as such. And it was the Protestant principle that showed liberal theology a way of uniting the antidualistic emphasis of the Reformation with the ontological universalism and humanism of the Renaissance, thus destroying holy superstitions, sacramental magic, and sacred heteronomy. In this respect above all, Protestant theology must be liberal theology and must remain so even if challenged and suppressed by a period which will prefer security to truth. But it is also the Protestant principle that has induced orthodox theologians (both old and new) to look at

1.4.3 A cultura e os conceitos de *Gehalt, Inhalt, Form*

Uma vez situada a condição da Substância Católica, é de fundamental importância que se investigue os diversos ambientes e contextos em que ela se manifesta, seja em âmbito religioso ou não. Com isso, há uma questão bastante específica e cara ao pensamento de Tillich, ou seja, o lugar da cultura e sua relação com a religião. A compreensão da religião fica incompleta sem se compreender a sua relação com a cultura. A ideia de cultura possui um sentido todo especial no pensamento de Paul Tillich, uma vez que ele destaca que a preocupação última é a substância doadora de sentido da cultura, ao passo que a cultura é o recipiente, o ambiente, a forma em que a preocupação religiosa se manifesta. Deste modo, ele expõe o resumo de sua ideia no que tange à relação entre cultura e religião: “religião é a substância da cultura e a cultura é a forma da religião”¹⁰⁰. Levantam-se, então, questões que indaguem acerca do cerne dessa relação entre cultura e religião. Tillich destaca que a característica da cultura enquanto forma da religião é a tríade dos seguintes elementos: forma, conteúdo e substância, respectivamente, *Form, Inhalt e Gehalt*¹⁰¹: “a linguagem escolhe, dentre a inesgotável multiplicidade de objetos encontrados, alguns que são significativos no universo de meios e fins ou no universo religioso, poético ou científico. Eles constituem o tema das atividades culturais, embora de maneira diferente em cada uma delas”¹⁰².

O primeiro é a forma, ou seja, a cultura enquanto receptora de um determinado elemento; indica os meios através dos quais o *Inhalt* se expressa, indo desde uma

Scripture as Holy Scripture, namely, as the original document of the event which is called "Jesus the Christ" and which is the criterion of all Scripture and the manifestation of the Protestant principle. In this respect Protestant theology must be 'ortho-dox' and must always maintain the ground in which the critical power of the Protestant principle is rooted. It was the Protestant principle that showed orthodox theologians (both old and new) that the history of religion and culture is a history of permanent demonic distortions of revelation and idolatrous confusions of God and man. Therefore, they emphasized and re-emphasized the First Commandment, the infinite distance between God and man, and the judgment of the Cross over and against all human possibilities. In this respect also, Protestant theology must be always orthodox, fighting against conscious and unconscious idolatries and ideologies. Again, it was the Protestant principle that forced the orthodox theologians (both old and new) to acknowledge that man in his very existence is estranged from God, that a distorted humanity is our heritage, and that no human endeavor and no law of progress can conquer this situation but only the paradoxical and reconciling act of the divine self-giving. In this respect above all, Protestant theology must be orthodox at all times”.

¹⁰⁰ TILLICH, Paul. **Theology of Culture**. London Oxford, New York: Oxford University Press, 1959. p.42. “Religion is the substance of culture, culture is the form of religion”.

¹⁰¹ Cf. REIJNEN, Anne Marie. Tillich's Christology. **The Cambridge Companion to Paul Tillich**, edited by Russell Re Manning, 56-73. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2008. p. 66.

¹⁰² TILLICH, **Teologia Sistemática**, p. 520.

manifestação artística a um movimento social ou estruturação político-cultural, sendo um elemento importante da esfera cultural, já que não existe meio de expressão cultural sem a forma. A forma é o elemento que caracteriza a obra de arte em si, permitindo classificar uma determinada expressão como poema, música, escultura¹⁰³, além de definir as manifestações culturais de um modo geral. A forma, no entender de Tillich, “pertence aos elementos estruturais do ser propriamente dito, e só pode ser entendida como aquilo que faz da coisa o que ela é”¹⁰⁴. “A tradição filosófica ocidental concebeu a arte sempre a partir desta relação entre forma e conteúdo que, para Tillich, não estão em oposição, mas mantém [sic] intrínseca entre si, de modo que a forma deve ser adequada ao conteúdo. Por este motivo, parece que Tillich afirma que o artista escolhe o tema e busca a forma”¹⁰⁵.

Inhalt é o conteúdo, o tema, produz uma noção, finalidade, preocupação específica da manifestação cultural, dando-se de forma objetiva. É o objeto que se trata na arte ou nas manifestações culturais ou sociais. *Inhalt*, na elaboração de Tillich, é o elemento de menor significado, ao passo que só se compreende a partir da sua relação com a forma, (*Form*). Deste modo, “ainda que mantenha relação de reciprocidade com a forma, o conteúdo é acidental, pertencendo à liberdade do artista a escolha do tema que julga mais adequado para sua produção artística”¹⁰⁶.

Gehalt, por fim, também indica um conteúdo, uma substância. Substância, neste sentido, é diferente de conteúdo. Além da substância em si, ele indica uma profundidade do conteúdo. *Gehalt* dá à forma o seu significado, ou seja, é a substância doadora de sentido¹⁰⁷. “Enquanto o tema é escolhido e a forma é buscada, a sua substância é, por assim dizer, o solo do qual ela cresce. A substância não pode ser buscada. Ela está inconscientemente presente numa cultura, num grupo, num indivíduo, dando à pessoa que cria a paixão e o impulso, e às suas criações o significado e o poder de sentido”¹⁰⁸.

Tillich chama atenção para um movimento duplo que caracterizou o distanciamento da preocupação última por parte da cultura e da religião. Em primeiro lugar, está rejeição da autonomia presente na cultura secular por parte da religião. Em segundo lugar, a resistência dos movimentos seculares frente à heteronomia encontrada na religião. No

¹⁰³ Cf. PIEPER, Frederico. **Análise religiosa da cultura e arte em Paul Tillich**. Considerações introdutórias. Texto preparado para aula da disciplina Hermenêutica e religião de 10/11/2011 - PPCIR-UFJF. p. 5

¹⁰⁴ TILLICH, **Theology of Culture**, p. 69. “It belongs to the structural elements of being itself and can be understood only as that which makes a thing what it is.

¹⁰⁵ PIEPER, **Análise religiosa da cultura e arte em Paul Tillich**, p. 5

¹⁰⁶ PIEPER, **Análise religiosa da cultura e arte em Paul Tillich**, p. 5.

¹⁰⁷ Cf. LEINER, **Tillich on God**, p. 42.

¹⁰⁸ TILLICH, **Teologia Sistemática**, p. 520.

entanto, tanto religião quanto cultura e os outros movimentos rejeitaram a teonomia. “As palavras ‘autonomia’, ‘heteronomia’ e ‘teonomia’ respondem à questão dos *nomos* ou, a lei da vida, de três formas diferentes: autonomia afirma que o homem como portador de razão universal é a fonte e a medida da cultura e da religião – que ele é sua própria lei”¹⁰⁹. Deste modo, a autonomia faz com que o homem se veja em plenas condições de julgar a religião e a cultura, como se ele fosse medida e critério avaliador delas, já que o homem se percebe como portador da razão universal. A heteronomia, por sua vez, vê o ser humano como sendo incapaz de agir de acordo com a razão universal, daí surge a necessidade de que ele esteja submetido a uma lei fora de si, superior a ele. A teonomia, por fim, “afirma que a lei superior é, ao mesmo tempo, a lei mais íntima do próprio homem, enraizada no fundamento divino, que é o fundamento do próprio ser humano: a lei da vida transcende ao homem, embora seja, ao mesmo tempo, sua própria lei”¹¹⁰. Deste modo, através desses três elementos (*Form, Inhalt e Gehalt*), Tillich oferece subsídios para se considerar a cultura como sendo forma da religião e a religião, substância dela. A cultura autônoma despreza o elemento Incondicional e transcendente, postula uma vida independente do fundamento de sentido, julgando ter autonomia racional o bastante para se mover nos diversos âmbitos. A cultura heterônoma leva a religião a se impor sobre o indivíduo, destruindo a sua individualidade e se apossando da substância doadora de sentido. Por fim, a cultura teonômica aponta para o Incondicional, para a preocupação última, uma vez que está arraigada nela; o Incondicional, a preocupação última, nesse sentido, não devem ser compreendidos como estranhos ao indivíduo, mas como o fundamento espiritual dele. Tillich conclui, então, afirmando sua máxima, conforme já mencionado, “‘a religião é a substância da cultura e a cultura é a forma de religião’. Esta foi a declaração mais precisa de teonomia”¹¹¹.

Eu gostaria de propor que a autonomia das funções culturais baseia-se em sua forma, nas leis que governam seu emprego; teonomia, por outro lado, baseia-se na sua substância (*Gehalt*), a realidade que é representada ou transmitida por meio

¹⁰⁹ TILLICH, **The protestant era**, p. 56. “The words ‘autonomy’, ‘heteronomy’, and ‘theonomy’ answer the question of the *nomos* or the law of life in three different ways: Autonomy asserts that man as the bearer of universal reason is the source and measure of culture and religion—that he is his own law”.

¹¹⁰ TILLICH, **The protestant era**, p. 56. “Theonomy asserts that the superior law is, at the same time, the innermost law of man himself, rooted in the divine ground which is man’s own ground: the law of life transcends man, although it is, at the same time, his own”

¹¹¹ TILLICH, **The protestant era**, p. 57. “‘Religion is the substance of culture and culture the form of religion’. This was the most precise statement of theonomy”.

dessas leis. Agora é possível indicar a lei: quanto mais forma, mais autonomia; quanto mais substância, mais teonomia¹¹².

As ideias expostas no presente capítulo, em relação à ontologia, cristologia, religião e cultura no pensamento de Tillich, permitem perceber que as bases a partir das quais Tillich desenvolve seu pensamento implicam uma relação com o todo, integrando cada elemento. A estrutura do ser está presente na religião e na cultura. A substância que dá sentido à cultura é uma substância religiosa. No entanto, apossar-se dessa substância e fazer dela um objeto de propriedade exclusiva é uma tendência que distorce o real sentido e presença dela. Deste modo, o elemento de protesto impede que a religião se imponha, que a cultura fundamente a autonomia do indivíduo; esse elemento, o Princípio Protestante, está presente de modo a impedir qualquer identificação da substância doadora de sentido com algo finito. Já que o Princípio Protestante julga a religião e qualquer tentativa de distorção do Incondicional, é pertinente perguntar sobre o seu poder julgador do cristianismo enquanto religião, diante das outras tradições religiosas. O próximo capítulo, assim, pretende investigar aspectos do pensamento de Tillich que apontam para o encontro do cristianismo com outras religiões.

¹¹² TILLICH, **On the Idea of a Theology of Culture**, New York: Charles Scribner's Sons, 1955. p. 25-26. "I should like to propose that the autonomy of the cultural functions is grounded in their form, in the laws that govern their employment; theonomy, on the other hand, is grounded in their substance (Gehalt), the reality that is represented or conveyed by means of these laws. It is now possible to state the law: the more form, the more autonomy; the more substance, the more theonomy".

2 O CRISTIANISMO NA FRONTEIRA COM AS RELIGIÕES E OS ÚLTIMOS ESCRITOS DE PAUL TILLICH

Em 1960, Tillich foi ao Japão a convite da Comissão para o Intercâmbio Intelectual¹¹³, ocasião em que se aproxima mais da religião oriental. Em seus últimos escritos pode-se perceber uma preocupação voltada para a questão inter-religiosa, considerada tanto como influência de sua viagem ao Japão quanto como resultado de seu trabalho com Mircea Eliade. Dourley, no entanto, considera que, já antes, em 1957, Tillich já se preocupava com a temática voltada para outras religiões¹¹⁴. As obras de Tillich cuja temática em questão está mais patente foram produzidas nos cinco anos seguintes à sua viagem ao oriente. São elas: *The Future of Religions* e *Christianity and the Encounter of the World Religions*. Fica a pergunta sobre a possibilidade de Tillich ter pretendido produzir mais escritos em relação à temática; uma pergunta que se levantou no dia 22 de outubro de 1965, no dia em que Tillich faleceu, cinco anos após a visita ao oriente. Sua morte significava irreparável prejuízo, não somente pelos livros e trabalhos feitos enquanto professor de teologia: na verdade, acredita-se que Tillich morria sem concluir o seu trabalho, pois suas últimas obras apresentam uma ênfase diferente das anteriores, já que ele vinha introduzindo a temática do diálogo entre as religiões para a sua reflexão de modo mais explícito, desde a sua ida ao Japão.

Este capítulo aborda de forma mais direta as últimas obras de Tillich, bem como o trabalho entre ele e Mircea Eliade, explorando as principais características das produções do fim de sua vida, dando ênfase especial nos aspectos que auxiliam na compreensão do lugar das outras religiões e se estes escritos marcam uma ruptura ou uma continuidade com as obras anteriores. Os estudos voltados ao diálogo inter-religioso de modo mais específico destacam que há três tipos de relação entre as religiões, ou a visão tripartite do diálogo inter-religioso: exclusivista, inclusivista e pluralista¹¹⁵. A primeira considera a exclusividade de sua religião, como portadora da mensagem salvífica. A segunda afirma a centralidade de sua religião, sem rechaçar as outras religiões. A terceira coloca todas as religiões em um mesmo nível. Naturalmente, ao abordar o encontro de Tillich com outras religiões, torna-se pertinente aludir a essas três posturas e verificar a aplicabilidade delas ao pensamento de Tillich. É importante,

¹¹³ Cf. TILLICH, Paul. Do nome sagrado (Myôgô ni tsuite). **Revista Eletrônica Correlatio** nº 2, outubro de 2002. Entrevista concedida aos professores Atsushi Nobukuni e Rijin Yasuda. Tradução e organização do Rev. Prof. Dr. Ricardo Mário Gonçalves, do Instituto Budista de Estudos Missionários e da Associação Religiosa Nambei Hojganji Brasil Betsuin. Disponível em: <www.metodista.br/correlatio/num_02/artigos.htm> Acesso em: 02 de mar 2011. [s/p].

¹¹⁴ Cf. DOURLEY, **Substância Católica e Princípio Protestante**, p. 27.

¹¹⁵ Cf. TEIXEIRA, **Teologia das religiões**, p. 37-114.

também, destacar o significado que o encontro com outras religiões possui para o cristianismo.

2.1 TILLICH E A HISTÓRIA DAS RELIGIÕES

Tillich, em seus últimos anos de vida, teve uma forte relação com a escola da história das religiões, trabalhando junto com Mircea Eliade em palestras e produções acadêmicas, não restringindo seu pensamento a categorias da teologia cristã, mas abrindo-se a possibilidades diversas, a partir da influência recebida do pesquisador romeno¹¹⁶. Ele chegou a declarar que tinha esperança de que sua *Teologia Sistemática* pudesse ser pensada partir da história das religiões, uma vez que sua grande obra possui caráter apologético, com vista a dar respostas cristãs a questões levantadas pelo contexto em que a existência humana se insere¹¹⁷. O fato de mencionar uma possível revisão de sua grande obra indica uma importância substancial que a história das religiões provocou nele. No entanto, tal afirmativa será mais bem discutida, já que ela não significa necessariamente uma ruptura com o que havia escrito antes, nem que ele estivesse abrindo mão de postulados cristãos, e nem que a sua *Teologia Sistemática* possuiria aspectos acentuadamente diferentes daquilo que vinha pensando após a viagem ao Japão. Todavia, não existe dúvida que Tillich deu uma atenção maior a assuntos referentes às outras religiões, discutindo as atitudes sobre o lugar do diálogo entre as religiões e as implicações para que ele fosse levado a cabo. De acordo com Vitor Souza,

Se pudermos falar de “influência”, notaremos um movimento maior de Eliade para Tillich. A influência de Eliade em Tillich está no âmbito da história das religiões. O encontro entre Mircea Eliade e Paul Tillich aconteceu pelo diálogo entre a teologia cristã e tradições religiosas não cristãs. Tillich correspondia positivamente aos desafios impostos pela história das religiões à teologia sistemática devido à sua admiração pelo trabalho de Eliade¹¹⁸.

¹¹⁶ Cf. ELIADE, Mircea. ELIADE, Mircea. **Journal IV**: 1979 – 1985. Chicago: The University of Chicago Press. 1990.p. 59. “I told the students one evening how I began these “joint seminars” with Paul Tillich in 1965. And after his death, I continued them as we had begun them: Wednesday evenings, from 7:30 till 10:00, in the Curtis Room, here in Meadville”. Eu disse aos meus alunos, certa noite, como eu comecei o “Joint Seminars” com Paul Tillich, em 1965. E após a sua morte, eu continuei a organizá-los, do jeito em que iniciamos: às quartas-feiras à noite, de 19h às 22h, na Sala Curtis, aqui em Meadville.

¹¹⁷ Cf. TILLICH, Paul. **The Future of Religions**. Ed. J. Brauer. New York: Harper & Row Publishers, 1966. p.91.

¹¹⁸ SOUZA, Vitor Chaves de. Contribuições da convivência entre Mircea Eliade e Paul Tillich. **Revista Eletrônica Correlatio**, vol. 9, n. 17, Jun. 2011. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/2090>> Acesso em 14/10/2011. p. 149.

É pertinente observar as pistas dessa influência de Eliade sobre o teólogo alemão, conforme o texto de sua última aula, em que Tillich discorre sobre a história das religiões. Essa influência da história das religiões pode ser vista tanto como um novo conhecimento adquirido por Tillich quanto como uma nova perspectiva de Tillich em relação às outras religiões. Eliade reconhece que, apesar de discursar sobre a história das religiões, Tillich não se tornou um historiador, nem da religião, nem de outros assuntos, uma vez que ele estava interessado no significado existencial da história; o interesse de Tillich não estava na modificação das religiões ao longo da história, mas sim no significado da religião na história¹¹⁹.

2.1.1 O método da tipologia dinâmica

Um ponto significativo sobre Tillich e as outras religiões está no método mais apropriado para a abordagem inter-religiosa. Ingram afirma que Tillich, após a viagem ao Japão, chegou à conclusão de que o método de correlação é inadequado para julgar a verdade das tradições não-cristãs¹²⁰, sendo sugerido outro método, a tipologia dinâmica, que consiste na abordagem tipológica das religiões, averiguando suas tensões para que se faça a união entre os elementos polares¹²¹. O método é chamado de tipológico porque faz referência às religiões como variadas formas finitas do elemento sagrado universal, e é dinâmico porque permite que a religião olhe para suas características, imperfeições, limitações, levando-a a desenvolver as suas potencialidades, não no sentido de evoluir para outro estágio padronizado por uma determinada religião, mas de explorar a sua própria situação e avaliar sua capacidade de resposta à condição humana. Quando as religiões se encontram, ocorre a contribuição mútua, e isso não se limita em benefício da própria religião, já que ela serve ao indivíduo, e não o contrário.

Ele considera a possibilidade de perceber categorias diferentes de tipos, cuja dinâmica está relacionada a níveis diferentes em que se dá o encontro do cristianismo com

¹¹⁹ Cf. ELIADE, Mircea. **Paul Tillich and the History of Religions**. In: TILLICH, Paul. **The Future of Religions**. p. 31-36. New York: Harper & Row Publishers, 1966. p. 33.

¹²⁰ Cf. INGRAM, Paul O. **Buddhism and Christian Theology**. In: **The Modern Theologians**. Introduction to Christian Theology Since 1918, 3rd Edition. David Ford (Editor) Blackwell Publishing, Oxford, 2005. p. 684. O método tipológico está presente na *Teologia Sistemática*, quando Tillich aborda a história das religiões.

¹²¹ Cf. TILLICH, **Christianity and the Encounter of the World Religions**; TILLICH, **The Future of Religion**, p. 86.

outras religiões. Deste modo, o diálogo pode ser pluralista, inclusivista ou exclusivista. Pluralista quando a abordagem se dá através do nível da observação imparcial dos tipos; assim, as religiões mundiais são percebidas como valiosos instrumentos de transformação. A inclusão se dá quando o encontro acontece no nível da empatia, já que a fé e a perspectiva individual ainda tornam-se critérios para a avaliação de outra religião; mesmo assim, é possível encontrar analogias da própria religião em outras perspectivas. No entanto, quando o diálogo encontra-se no nível propriamente religioso, nível em que a preocupação maior é quanto à salvação, e não à explicação ou admiração, pode-se cair no exclusivismo¹²².

O método tipologia dinâmica é diferente daquele presente nas abordagens cristãs tradicionais, em que a relação se dá entre a história das religiões bíblicas, judaísmo e cristianismo¹²³. Burkle destaca a diferença entre a tipologia dinâmica e outros métodos tradicionais, como o de Hegel, em que as religiões não cristãs são tidas como um estágio preliminar do crescimento do Espírito Absoluto que caminha para a manifestação no cristianismo, e o de Teilhard de Chardin, que julga que todo o universo possui uma consciência divina cerrada no cristianismo¹²⁴. A diferença está na própria natureza do método, que permite levar em consideração que todas as religiões são válidas, por concebê-las como portadoras de uma finalidade a elas peculiar, sem caracterizá-las como estando em transição ou desenvolvimento a um estágio culminante no cristianismo: o seu valor é efetivado e não depende de nenhum processo evolutivo.

Através da tipologia dinâmica, as religiões são concebidas como portadoras dos elementos sagrados que, de acordo com Tillich, são manifestados de três maneiras¹²⁵. Em primeiro lugar, como um elemento sacramental, que é a auto manifestação finita nas religiões. Pode-se conceber tal elemento como uma espécie de hierofania, percebida na ceia, ou na sarça, na travessia do Mar Vermelho. Até mesmo encarnação pode ser considerada como uma manifestação sacramental, provocada, em termos paulinos, pela atitude de esvaziamento do ser preexistente. Em segundo lugar, manifesta-se como um elemento crítico, percebido como o apontamento que a religião faz para além de si, sempre que há a tentativa de demonização do elemento sacramental. Essa demonização é entendida como a elevação da sua condição enquanto religião, quando a religião pretende se absolutizar e se afirmar como exclusiva. Por

¹²² Cf. JAMES, *La rencontre interreligieuse d'après Paul Tillich*, p. 43, 44.

¹²³ Cf. TILLICH, *The Future of Religions*, p. 84.

¹²⁴ Cf. BURKLE, Howard. Tillich's "Dynamic-Typological" Approach to the History of Religions. *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 49, No. 2 Jun., 1981. p. 177. "Which treats non-Christian religions as mere preliminary stages in the growth of the Absolute Spirit toward its highest manifestation in Christianity"

¹²⁵ Cf. TILLICH, *The Future of Religions*, p. 86-87.

fim, ha um elemento ético ou profético, que é o julgamento que o sagrado faz em relação às consequências da demonização, quando há uma denúncia da injustiça contida na religião.

Os elementos dentro de cada religião se relacionam uns com os outros em tensão e suporte, e é o padrão distinto dessa relação que determina a natureza da religião. Um é predominantemente sacramental, outro predominantemente crítico, o próximo é predominantemente ético. Nenhuma religião incorpora os três elementos perfeitamente, e nenhuma religião é inerentemente superior às outras em sua forma de incorporá-los¹²⁶.

2.1.2 O significado da história das religiões para Paul Tillich

Segundo Eliade, Tillich já tinha interesse na história das religiões desde o seu tempo de estudante, e o demonstrava através do seu apreço pela mitologia, filosofia e língua gregas, pelos estudos dos livros de Rudolph Otto e Carl Jung e pela característica marcante da presença dos símbolos em seu pensamento¹²⁷. No entanto, Eliade destaca, também, que a atração de Tillich pelas outras religiões tornou-se mais evidente e veio à tona após sua viagem ao Japão, quando teve contato com sacerdotes budistas. O pensador romeno chama atenção de um modo especial para a visita de Tillich ao oriente, acreditando que não foi uma simples viagem, mas um fato que o transformaria tanto de um modo pessoal quanto como pesquisador.

O impacto dessa visita no pensamento e na vida de Tillich, como um todo, foi espantoso. Pela primeira vez, ele mergulhou em um meio religioso vivo e extremamente variado, completamente diferente do das tradições mediterrâneas e judaico-cristãs. Ele ficou igualmente impressionado e comovido com o aspecto cósmico da religião xintoísta e pelas escolas zen-budistas¹²⁸.

¹²⁶ BURKLE, **Tillich's "Dynamic-Typological" Approach to the History of Religions**, p. 177. "The elements within each religion relate to each other in tension and support, and it is the distinctive pattern of this relationship which determines the nature of that religion. One is predominantly sacramental, another predominantly critical, the next predominantly ethical. No religion embodies the elements perfectly, and no religion is inherently superior to all others in its way of embodying them".

¹²⁷ Cf. ELIADE, Mircea. **Paul Tillich and the History of Religions**, p. 31. Cf. PROGOFF, Ira. **L'uomo che trasforma la coscienza**. I miti profondi di M. Buber, P. Tillich e C. G. Jung. Relazione letta agli incontri Eranos 1966 e pubblicata in: Eranos-Jahrbuch, voi. XXXV. p. 176.

¹²⁸ ELIADE, **Paul Tillich and the History of Religions**, p. 31, 32. "The impact of this visit on Tillich's entire life and thought was tremendous. For the first time he had immersed himself in a living and extremely varied religious milieu which was completely different from that of the Mediterranean and Judeo-Christian traditions. He was equally impressed and moved by the Shintoist, cosmic type of religion and by the Buddhist Zen schools".

Uma de suas últimas obras, *The future of Religions*, apresenta quatro palestras de Tillich, sendo que a última traz o título: *The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian*. As nuances de Eliade são vistas no título dessa seção do livro, e isso é considerado como fruto do trabalho conjunto dos dois¹²⁹. O teólogo que aborda a história das religiões já fez duas decisões importantes: em primeiro lugar, distanciou-se de uma perspectiva exclusivista que o leva a rejeitar as religiões não cristãs; em segundo lugar, rejeita o paradoxo de uma religião que prega uma teologia sem Deus¹³⁰. Essas duas decisões preconizadas por Tillich torna impossível qualquer identificação dele com as correntes contrárias o diálogo inter-religioso, correntes exclusivistas, e o insere num contexto não apenas teológico cristão, mas também naquele que vê além das fronteiras da religião. Não significa, entretanto, que Tillich seja pluralista. Ele amplia essas duas decisões, considerando que há cinco questões importantes para o teólogo que pretende abordar a história das religiões. A primeira dessas questões é o reconhecimento de que a experiência revelatória é universal e não própria do cristianismo, e é dada ao ser humano em qualquer lugar ou época. De acordo com Tillich, há poderes revelatórios em todas as religiões. No entanto, é possível afirmar que Tillich se apresenta mais inclusivista do que pluralista. Mesmo considerando a universalidade da salvação, Tillich considera o Evento Cristo como possuidor de caráter especial; ele tenta equilibrar a manifestação de Jesus como o Novo Ser e o poder do Princípio Protestante. Jesus como o Cristo foi o *kairos* daquilo que fora revelado ao longo da história das religiões.

Toda a história das religiões produziu símbolos para figuras de um salvador que, então, forneceu o quadro para a compreensão neotestamentária de Jesus e sua obra. Isso foi libertador. Essas coisas não caíram do céu como pedras, mas houve uma longa história de preparação revelatória que, finalmente, no *kairos*, no tempo certo, na plenitude dos tempos, tornou possível o aparecimento de Jesus como o Cristo. Tudo isso foi feito sem ferir a unicidade do ataque profético sobre a religião no Antigo Testamento e do poder único de Jesus no Novo Testamento. Mais tarde, em meu próprio desenvolvimento, como no de muitos outros teólogos, o significado ficou claro, tanto das religiões que cercavam a situação do Antigo e do Novo Testamento, bem como a importância das religiões mais distantes da história bíblica¹³¹.

¹²⁹ Cf. RODKEY, Christopher Demuth. **In the Horizon of the Infinite: Paul Tillich and The Dialectic of the Sacred**. Madison: Drew University, 2008. p. 42. “‘The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian,’ given on October 12, 1965, was the final lecture offered from a two-year seminar at Chicago's Divinity School with famed historian of religions Mircea Eliade”.

¹³⁰ Cf. TILLICH, **The Future of Religions**, p. 80.

¹³¹ TILLICH, **The Future of Religions**, p. 85. “All the history of religions produced symbols for savior figures which then supplied the framework for the New Testament understanding of Jesus and his work. This was liberating. These things did not fall from heaven like stones, but there was a long

Em segundo lugar, essa revelação que se manifesta de modo universal não é perfeita porque é sempre recebida sob a condição de alienação; os lampejos de revelação são sempre finitos, em especial quando a religião é usada como um meio e não como um fim em si mesma. Deste modo, todas as religiões carregam um aspecto do incondicional, mas não a sua totalidade; como já apontado no primeiro capítulo, essa ideia de Tillich está situada na dialética da Substância Católica e o Princípio Protestante. Em terceiro lugar, a grandeza da história das religiões está em apontar para um processo revelatório, e não para uma revelação isolada, uma experiência particular. Esse processo revelatório deve ser compreendido como sendo contínuo que se desdobra na história. Em quarto lugar, Tillich acredita que *pode* haver um evento central na história que une todos os resultados positivos de desenvolvimento revelatório, um evento que torna possível uma teologia concreta que possui um significado universal. Em quinto lugar, o sagrado não jaz paralelamente ao secular, mas é a base, está na profundidade do secular e ao mesmo tempo julga o secular¹³².

Essa sistematização encontrada na sua última palestra indica a abertura sempre presente no pensamento de Tillich. Por um lado, ele afirma a universalidade da revelação, situando-a num contexto julgado como pluralista; isso não quer dizer necessariamente que Tillich era pluralista. Por outro lado, ele fala que *pode* haver – que *pode*, não que há – um elemento histórico que une todas as revelações. Qual seria esse elemento, então? O cristianismo? De fato, Tillich não é categórico em afirmar a universalidade do cristianismo, a despeito da importância das outras religiões – postura inclusivista – no entanto, não a nega, colocando-o ao lado de outras religiões – postura pluralista. Certo é que, como teólogo cristão, suas raízes estão fundamentadas na concepção luterana, o conhecimento religioso de Tillich é predominantemente cristão. A partir do quinto ponto, conforme mencionado acima, pode-se perceber que não há uma ruptura com o movimento apologético no Tillich após 1960. Ele está constantemente afirmando a relação entre a religião e o secular, e isso é marca em seu movimento apologético:

preparatory revelatory history which finally, in the *kairos*, in the right time, in the fulfilled time, made possible the appearance of Jesus as the Christ. All this was done without hurting the uniqueness of the prophetic attack on religion in the Old Testament and of the unique power of Jesus in the New Testament. Later on, in my own development, as in that of many other theologians, the significance was made clear both of the religions which surrounded the Old and New Testament situation, and the importance of religions farther removed from Biblical history”.

¹³² Cf. TILlich, **The Future of Religions**, p. 81-82.

O último dos cinco pontos, o ponto que trata da relação do sagrado e do secular, já reduziu a ameaça do oráculo “Deus morreu”. A religião deve usar o secular como uma ferramenta crítica contra si mesma, mas a questão decisiva é: *Por que religiões existem?* Pode-se falar em religiões no sentido de um reino de símbolos, ritos e instituições. Será que elas não podem ser negligenciadas por um teólogo laico, da mesma forma que ele, provavelmente, negligencia a história da magia ou da astrologia? Se a ideia de Deus não tem utilidade para ele, o que pode levá-lo a atribuir grande significado para a história da religião?¹³³

É possível perceber a preocupação de Tillich voltada para a apologética ainda nessa fase, desta vez ressignificada, visto que ele percebe no encontro inter-religioso uma possibilidade de levar em consideração os movimentos de secularização e as quase-religiões. “Até as relações das religiões são decisivamente influenciadas pelo encontro de cada uma delas com o secularismo”¹³⁴.

2.1.3 Uma nova fase do pensamento de Paul Tillich?

Mircea Eliade considera que a morte de Tillich não marca o fim de sua carreira de pensador, como se ele já tivesse feito tudo o que poderia, mas que Tillich morreu quando uma renovação do pensamento dele estava iniciando; deste modo, “sua morte é ainda mais trágica, tanto para o teólogo quanto para historiador da religião. Mas é, também, algo simbólico”¹³⁵. Segundo o grande historiador das religiões,

Em um determinado momento dos seminários [que Tillich e Eliade organizaram juntos], eu pensei que Paul Tillich estivesse num processo de elaboração de uma teologia da história das religiões. Mas logo percebi que sua mente estava operando em outra direção. O que ele estava fazendo nas nossas inesquecíveis reuniões foi a *renovação da sua própria Teologia Sistemática*¹³⁶.

¹³³ TILLICH, **The Future of Religions**, p. 82. “The last of the five points, the point about the relation of the sacred and the secular, has already reduced the threat of the ‘God is dead’ oracle. Religion must use the secular as a critical tool against itself, but the decisive question is: *Why are religions at all?* Here one means religions in the sense of a realm of symbols, rites and institutions. Can they not be neglected by a secular theologian in the same way he probably neglects the history of magic or of astrology? If he has no use for the idea of God, what can bring him to attribute high significance to the history of religion?”

¹³⁴ TILLICH, **Christianity and the Encounter of the World Religions**. “Even the mutual relations of the religions proper are decisively influenced by the encounter of each of them with secularism”.

¹³⁵ ELIADE, **Paul Tillich and the History of Religion**, p. 35, 36. “Thus his death is even more tragic, for theologian and historian of religion alike. But it is also symbolic”.

¹³⁶ ELIADE, **Paul Tillich and the History of Religions**, p. 33. “At a certain moment during our joint seminar, I thought that Paul Tillich was in the process of elaborating a theology of History of Religions. But very soon I realized that his mind was working in another direction. What he was accomplishing in our unforgettable evenings was the *renewal of his own Systematic Theology*.”

Apesar de Eliade afirmar que Tillich estava em um processo de modificação do seu pensamento, reformulando a sua teologia e entrando em uma outra fase de sua vida e produção intelectuais, igualmente há opiniões que não levam o encontro de Tillich com outras religiões ao extremo da mudança de pensamento ou fase. Deste modo, as fronteiras de estudo sobre o pensamento de Tillich passam a ser ampliadas, e a abordagem às suas obras começa a ser direcionada ao diálogo inter-religioso também. Pesquisadores começam a incluir Tillich em um círculo de estudiosos que se preocupavam com outras religiões, como sendo um pensador que fundamenta o diálogo inter-religioso. Os que assim acreditam, frequentemente falam sobre uma nova virada no pensamento de Tillich e fazem coro à afirmativa de Eliade a respeito da modificação do pensamento de Tillich. Há, no entanto, uma outra ala a defender que Tillich, em seus últimos escritos, não apresenta uma descontinuidade, mas uma adaptação, alteração de ênfase. É importante perceber se esta nova ênfase de Tillich pode situá-lo como um pensador que se preocupa com o diálogo, ao mesmo nível de Eliade, Panikkar, Roger Haight e outros, uma vez que suas elaborações estão aquém das que esses citados pensadores construíram, já que as abordagens tillichianas de religião limitam-se ao conceito formal, com poucas referências a uma concepção mais ampla e concreta¹³⁷, por mais que existam diferenças entre as primeiras e as últimas obras de Tillich. Mesmo na sua *Teologia Sistemática*, pode-se perceber que o último volume possui características distintas; contudo, são mais alterações de ênfase do que uma mudança fundamental. Ele faz referência a outras religiões, em especial ao budismo. Isso não significa, no entanto, que ele tenha mudado a substância e a preocupação do seu discurso.

Terence Thomas acredita que, em seus últimos escritos, e mesmo trabalhando com Eliade, Tillich nem se preocupou em elaborar uma teologia da história das religiões, nem estava renovando sua *Teologia Sistemática*, mas estava simplesmente escrevendo questões sobre o novo conhecimento adquirido, ao lado de toda produção já elaborada¹³⁸. No entanto, é possível que tenha ocorrido algum tipo de adaptação entre o novo conhecimento e o que já fora elaborado, e que é uma renovação de pensamento, ou seja uma continuidade em vez de descontinuidade, uma vez que considera-se que já nas primeiras elaborações de Tillich havia abertura para acomodar os novos conhecimentos sobre outras religiões¹³⁹.

¹³⁷ Cf. LAI, Pan-Chiu. **Towards a Trinitarian Theology of Religions: a Study of Paul Tillich's Thought**. Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1994. p. 47.

¹³⁸ Cf. THOMAS, Terence. **Paul Tillich and World Religions**. Fairwater: Cradiff Academic Press, 1999.

p. 150, 151.

¹³⁹ Cf. LAI, **Towards a Trinitarian Theology of Religions**, p. 49

Outro ponto importante que Thomas destaca é que, embora Eliade sugerisse que Tillich estava envolvido no processo de reformulação da sua Sistemática, o pensador romeno não deu nenhuma evidência sobre tal fato, e sempre que interrogado quais as pistas e os resultados dessa renovação, ele não dava provas concretas¹⁴⁰. A ideia de Eliade parece não ter testemunhas suficientes, e as que apontam afirmativamente ao que o pensador romeno postulava não são literais em afirmar essa reformulação do pensamento de Tillich. Um exemplo disso é a menção que Juan Arnau faz sobre o relato de Kitagawa acerca do seu encontro com Tillich, destacando que, em tal texto,

Kitagawa recorda como o professor Tillich rememora os dois anos em que cooperou com Eliade em uma série de seminários, e como experimentou através deles que cada afirmação doutrinária individual ou expressão ritual cristã recebia uma nova intensidade de significado. Tillich diz que, em tom de desculpas ou talvez em tom de autoacusação, confessa que sua Teologia Sistemática foi escrita depois dos seminários¹⁴¹.

No entanto, o exposto por Arnau é uma referência quase literal ao que Tillich escreve em sua última palestra¹⁴².

2.1.4 A posição de Paul Tillich em relação às religiões

As caracterizações acerca de Tillich sempre foram delicadas. Alguns o situam como neo-ortodoxo, outros como liberal, outros como um teólogo que está no caminho entre a neo-ortodoxia e o liberalismo. De igual modo, é difícil caracterizar a postura de Tillich em relação às religiões, mesmo por parte dos teóricos pesquisadores do diálogo inter-religioso. Gavin D'Costa considera que Tillich é “inclusivista”, o seja, considera as outras religiões mas afirma a centralidade do Cristianismo. John Macquarrie e Paul Knitter caracterizam Tillich como essencialmente “exclusivista”, sendo que Macquarrie afirma que a postura de Tillich é tão arbitrária quanto a de Karl Barth. Alan Race, por sua vez, considera Tillich como “pluralista”, acreditando que todas as religiões são válidas e transmitem igualmente o

¹⁴⁰ Cf. THOMAS, **Paul Tillich and World Religions**, p. 150.

¹⁴¹ ARNAU, Juan Enrique Ordoñez. Influencia de Mircea Eliade en Joseph Mitsuo Kitagawa. **Thémata. Revista de filosofía**. Núm. 39, 2007. p. 392. “Recuerda Kitagawa como el profesor Tillich rememora los dos años en los que cooperó con Eliade en una serie de seminarios, y como en ellos experimentó que toda afirmación doctrinal individual o expresión ritual cristiana recibía una nueva intensidad de significado. Dice Tillich que, en calidad de apología o quizá de auto acusación, confiesa que su Systematic Theology fue escrita después de esos seminarios”.

¹⁴² Cf. TILlich, **The Future of Religions**, p. 91.

conteúdo salvífico¹⁴³. Faustino Teixeira levanta essa mesma dificuldade, devido à complexidade do pensamento de Tillich, já que ele dá nuances específicas a questões específicas, o que faz com que tais conceituações sejam inadequadas ao seu pensamento.

A importância concedida pelo autor à dimensão de profundidade das religiões e da unidade dialética que as preside, rompe com qualquer perspectiva exclusivista. A distinção realizada entre o cristianismo como fenômeno histórico e não absoluto e o telos transcendente da história, supera a perspectiva inclusivista. Assim como a singularidade concedida a Jesus Cristo como o “centro da história”, instaura uma tensão com a perspectiva pluralista¹⁴⁴.

Seguindo por uma perspectiva diferente da de Macquarrie e Knitter, é de se considerar que Tillich não se enquadra dentro dos limites do exclusivismo. Ele mesmo assinala os problemas da abordagem de Karl Barth da religião, o que leva à divisão entre religião verdadeira e religião falsa, uma vez que o teólogo suíço considera o cristianismo como sendo o portador da autêntica revelação, ao passo que as outras religiões seriam uma tentativa humana de se chegar a Deus. Tillich discorda e afirma que a revelação está presente em todas as religiões¹⁴⁵. Além disso, ele reconhece o lugar e o valor das outras experiências religiosas como sendo fundamentadas numa experiência de revelação¹⁴⁶. Reinhold Bernhardt acredita que Knitter compreendia o *logos* vinculado a Jesus em sua figura histórica, contextual, encarnada, e que por isso ele julgava Tillich como exclusivista¹⁴⁷. De igual modo, ao afirmar a centralidade do Evento Cristo na história, observa-se que:

O cristocentrismo ainda pressuposto aqui por Tillich não deve ser entendido nos moldes de um Jesus-centrismo, e sim como direcionamento para o Logos universal, no qual o infinito e inapreensível fundamento divino do ser se comunica. Essa autocomunicação se tornou historicamente concreta em Jesus como o Cristo, sem estar fixada a essa concretização. Tillich distingue claramente entre o Logos como autodespojamento de Deus e sua manifestação histórica em Jesus de Nazaré¹⁴⁸.

¹⁴³ Cf. RACE, **Christians and Religious Pluralism**, p. 44.

¹⁴⁴ TEIXEIRA, F. L. C. A substância católica e as religiões. **Revista Eletrônica Correlatio**. São Bernardo do Campo, vol. 5, n. 10. Nov. 2006. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/1711>> Acesso em: 13/10/2011. [s/p].

¹⁴⁵ Cf. TILLICH, **The Future of Religions**, p. 82.

¹⁴⁶ Cf. TILLICH, Paul. **Le christianisme et les religions**. Paris: Aubier, 1968. p. 133.

¹⁴⁷ Cf. BERNHARDT, Reinhold. Teologia da trindade como fundamento de uma teologia protestante das religiões. **Estudos Teológicos**, v. 44, n. 2, p. 58-72, 2004. p. 65.

¹⁴⁸ BERNHARDT. **Teologia da trindade como fundamento de uma teologia protestante das religiões**, p. 67.

Calvani, de igual modo, acredita que Tillich não é exclusivista, mas também não é pluralista, já que ele se refere à manifestação do Novo Ser em Cristo como critério para cristãos e não-cristãos. Calvani exemplifica esse inclusivismo de Tillich através do diálogo que ele estabelece com budistas, uma vez que ele “pressupõe conhecer com relativa segurança a teologia budista do Nirvana e, em todas as suas comparações, o símbolo cristão do Reino de Deus sempre prevalece como superior ao símbolo do Nirvana”¹⁴⁹. O próprio Tillich destaca que a “grandeza do Novo Testamento está no fato de que foi capaz de usar palavras, conceitos e símbolos desenvolvidos na história das religiões e ao mesmo tempo preservar a figura de Jesus, interpretada por eles”¹⁵⁰. A dificuldade em abordar esse aspecto do pensamento de Tillich é maior, quando se considera o fato de que ele não encerrava a salvação em Jesus, mas acreditava que o eterno estava presente em outras religiões e se recusava a limitar o evento salvífico no cristianismo¹⁵¹.

2.2 OS ÚLTIMOS ANOS DE TILlich E SEU ENCONTRO COM A CULTURA E RELIGIÃO ORIENTAIS

Segundo Mondadori, Paul Tillich afirmou que a partir do encontro do cristianismo com o budismo, poderia nascer uma revolução espiritual¹⁵². O desdobrar dessa possibilidade de uma nova espiritualidade, no entanto, recebe um grande choque, devido ao falecimento de Tillich. Certo é que Tillich não foi o único a considerar a imensa relevância do diálogo entre cristianismo e budismo, mas sua elaboração teria características particulares. Naturalmente, o encontro com o diferente traz um impacto gigantesco, que tende a levar a refletir sobre o modo de viver, pensar e considerar o outro. Para Tillich, tal choque foi inevitável devido a, pelo menos, duas razões: seu pensamento na fronteira e o lugar da cultura na sua reflexão.

A cultura e religião nipônicas trouxeram-lhe, não apenas o assombro e o deslumbre por uma prática cotidiana de um país diferente, mas também o mistério tremendo e fascinante do Sagrado que permeia a cultura humana. Em seus últimos escritos, é possível perceber uma ênfase – ou uma explicitação de uma preocupação – voltada às outras religiões.

¹⁴⁹ CALVANI, Carlos Eduardo Brandão. Transformação, testemunho e diálogo: reflexões missiológicas a partir de Tillich. *Estudos Teológicos*, v. 46, n. 2, p. 113-142, 2006. p. 137.

¹⁵⁰ TILlich, *The History of Christian Thought*, p. 16. “The greatness of the New Testament is that it was able to use words, concepts, and symbols which had developed in the history of religions and at the same time preserve the picture of Jesus who was interpreted by them”.

¹⁵¹ Cf. LAI, *Towards a Trinitarian Theology of Religions*, p. 47.

¹⁵² Cf. MONDADORI, Arnaldo. *Incontro con Gesù*. Una lettura buddista del Vangelo. London, The World Community for Christian Meditation, 1996. p. 79.

Em um quinquênio ele presenteou os estudos em religião com ideias que podem ser usadas na abordagem do pensamento inter-religioso.

É pertinente perguntar se a ida de Tillich ao Japão foi fruto de uma oportunidade gerada pelo convite feito a ele, ou se foi uma consequência de uma série de fatores que estavam em processo de amadurecimento no seu pensamento. Isso significa perguntar pelas possibilidades de falar em outras religiões no pensamento de Tillich. Conforme afirmado anteriormente, as possibilidades de um encontro do cristianismo com outras religiões foram maiores, pois o próprio Tillich aprendeu, por assim dizer, as implicações desse encontro:

A expressão “uma religião” não é um termo muito claro. Há muitas religiões. E uma vez que todas elas são chamadas de religiões, deve haver, naturalmente, pontos de identidade, pois de outro modo não poderíamos usar tal termo. E a consequência é que as estruturas de todas as religiões revelam muitas analogias. Leia qualquer trabalho sobre religião comparada, e você vai descobrir que as religiões concretas têm paralelos surpreendentes. [...] É muito interessante. E ao discutir o encontro de religiões, este fato é um pressuposto necessário, caso contrário diálogos não seriam possíveis. [...] Qual desses elementos pode realmente ser usado para reunir a humanidade em um sentido religioso? Minhas discussões no Japão foram muito importantes a este respeito, porque me mostraram pela primeira vez a possibilidade clara de ter diálogos desse tipo. Eu descobri a possibilidade de compreender, por um lado as analogias estruturais, e por outro as diferenças fundamentais. Assim, ambos os lados devem ser examinados¹⁵³.

O contato de Tillich com o Japão extrapolou os limites da passividade que pode existir em uma viagem, já que ele levou essa oportunidade adiante e desejou manter diálogos com representantes do budismo. Em junho de 1960, Tillich participou de alguns encontros com líderes budistas na Universidade Otani, que contaram com a assistência do Templo Tôji. Nota-se que os diálogos entre Tillich e os budistas possuíram um caráter não apenas acadêmico, mas também religioso, já que a universidade e o templo estiveram presentes na situação. Um desses contatos, registrado pela Revista *Kyôka Kenkyû*, foi uma entrevista que Tillich concedeu

¹⁵³ TILLICH, *Ultimate Concern*, p. 152. “Now the expression “one religion” is not a very clear term. There are many religions. And since they all are called religions there must of course be points of identity, for otherwise we could not use the word. And the consequence is that the structures of all religions reveal many analogies. Read any work on comparative religion, and you will find that the concrete religions have astonishing parallels. (...) It is very interesting. And in discussing the encounter of religions this fact is a necessary presupposition, for otherwise dialogues would not be possible. (...) Which of these elements can really be used for a reunion of mankind in the religious sense? My discussions in Japan were very important in this respect because they showed me for the first time the clear possibility of having dialogues of this character. I discovered the possibility of understanding, on the one hand the structural analogies, and on the other the fundamental differences. So both sides must be examined”.

a Katsushi Nobukumi e Rijin Yasuda¹⁵⁴. Na ocasião em que Tillich dialoga com esses dois representantes budistas, o conteúdo da entrevista teve um acentuado teor filosófico. Tillich lança mão de aspectos importantes de sua ontologia analisando o pensamento budista através de conceitos e elaborações importantes presentes no seu pensamento sistemático, como por exemplo, o estado de alienação em que o ser humano se encontra e os processos de superação desse estado. O fato de Tillich recorrer às categorias filosóficas neste exemplo de diálogo é um indicativo de que a possibilidade de pensar as outras religiões em Tillich é uma tarefa que se move sobre bases ontológicas. A entrevista girou em torno de temas como amor, sofrimento, liberdade e destino, responsabilidade individual, a realidade do Sagrado. A temática da alienação e da participação surge ao lado do “apesar de”, tão presente no pensamento de Tillich¹⁵⁵, quando o mediador do diálogo, o professor de Martino, levantou a pergunta sobre o amor, levando em consideração a compaixão budista e o ágape cristão. Os budistas consideraram que o amor só é possível quando a individualidade não existe, quando a pessoa é pensada em termos de comunidade. Tillich, por sua vez, considera que a individualidade é indispensável para que haja a possibilidade de amor, pois a separação do indivíduo é necessária para que haja a participação no amor.

NOBUKUNI: Se o amor não for uma união, existe a possibilidade de uma oposição mútua entre os que se amam. Creio mesmo poder dizer que se trata de uma inevitabilidade. Se o amor só se manifestar enquanto os indivíduos estiverem separados, sem união, se a separação entre eus substancializados for a premissa do amor, nesse amor estará incluída a possibilidade, eu diria mesmo a inevitabilidade, de sua destruição, de um estado de oposição mútua, penso eu.

TILLICH: Se a questão for essa, não creio que haja dificuldade. Essa possibilidade já nos está sendo proporcionada, ela é real, é uma realidade. A desavença consiste no distanciamento entre uma pessoa e outra. O que o senhor chama de possibilidade é mais do que uma possibilidade, é uma realidade. É por isso que falamos nas desavenças e na necessidade de se superarem as desavenças entre os indivíduos. Trata-se realmente de um problema importante, é nele que temos as diferenças entre as duas argumentações¹⁵⁶.

A presença do discurso sobre condição de alienação e o desejo de superá-la torna-se marcante na concepção de Tillich. A pista para que o diálogo seja concretizado surge a partir daí. Ao decorrer de todo o diálogo, percebem-se características da ontologia de Tillich aplicadas ao pensamento budista.

¹⁵⁴ Cf. TILLICH, **Do nome sagrado**, [s/p].

¹⁵⁵ Cf. TILLICH, Paul. **A coragem de ser**. Trad. de Eglê Malheiros. 5ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

¹⁵⁶ TILLICH, **Do nome sagrado**, p. 134.

Dentre os pontos de divergência entre o cristianismo e o budismo, conforme Tillich observou no Japão, encontra-se um específico, e que se refere à historicidade da religião, ou seja, a relação entre o fato histórico e aquilo a que tal fato se refere. Um dos aspectos aclamados da cristologia moderna foi a busca pelo Jesus histórico, ao se procurar uma base que pudesse sustentar o espírito do cristianismo. Tillich considera, no entanto, que a busca pelo Jesus histórico não lograria êxito por causa das fontes que apresentam o carpinteiro de Nazaré; tais fontes são as mesmas que apresentam o Cristo da fé: os evangelhos. A importância histórica que se dá ao fundador do cristianismo, Jesus, não é semelhante àquela que os budistas dão ao fundador de sua religião, Sidarta Gautama.

Há uma distinção muito clara entre as atitudes budista e cristã em relação à história. [...] Lembro-me, especialmente, de uma grande reunião, onde 30 budistas japoneses – entre professores, sacerdotes e mestres – estavam reunidos. Eu perguntei: “você têm alguma analogia com a nossa pesquisa de duzentos anos sobre o Jesus histórico?” E eles responderam: “não! Só nos últimos 20 anos que surgiram alguns estudiosos interessados nas circunstâncias exatas da vida de Gautama”. (E aqui eu não devo dizer “Buda”, mas “Gautama”, ao falar deste homem que foi chamado o Buda – muito semelhante à situação de Cristo). Então, perguntei: “qual conhecimento histórico que você têm acerca de Gautama, já que sua religião é derivada deste homem?” E eles disseram: “nós temos as tradições antigas, que não são necessariamente diretamente históricas – os ensinamentos e assim por diante – que são, de algum modo, atribuídas a este homem. Mas, mesmo se o próprio Gautama não fez ou falou essas coisas, não importa”¹⁵⁷.

Para o budismo, o *dharma kaya*, ou o conjunto de verdade, é eterno e não depende da historicidade de Gautama. Essa relação entre o que é histórico e o que é traditivo se assemelha ao que Tillich elabora sobre o conceito de símbolo, conforme abordado no primeiro capítulo deste trabalho. Aliás, os próprios budistas acreditam que o budismo é superior ao cristianismo porque Buda possui menos caráter histórico do que Jesus¹⁵⁸, e isso vai ao encontro daquilo que Tillich chama de absolutização de elementos finitos e históricos, caracterizando tal atitude de elevar o temporal à categoria de absoluto como uma atitude

¹⁵⁷ TILLICH, *Ultimate Concern*, p. 141. “There is a very clear distinction between the Buddhist and Christian attitudes toward history. (...) I recall especially one large meeting where thirty Japanese Buddhists — professors, priests, and masters — were gathered. I asked, ‘Do you have any analogy to our two-hundred-year-old research into the historical Jesus? And they answered, ‘No! Only in the last twenty years have a few scholars been interested in the exact circumstances of the life of Gautama.’ (And here I must say not ‘Buddha’, but ‘Gautama’, speaking of this man Gautama who was called the Buddha — very similar to the Christ situation.) Then I asked, ‘What historical knowledge do you have of Gautama, since you derive your religion from this man?’ And they said, ‘We have the old traditions, which are not necessarily directly historical — the speeches and so on — which are somehow traced to this man. But even if he himself did not do or say these things, it does not matter’”.

¹⁵⁸ Cf. TILLICH, *Ultimate Concern*, p. 22.

demoníaca. Apegar-se a um elemento histórico, colocando tal elemento como preocupação última, é ter como objeto dessa preocupação algo condicionado, pois, segundo Tillich, as preocupações concretas são condicionadas, já que carregam uma série de elementos finitos e limitados, condicionados ao tempo e espaço, a uma determinada cultura, a traços psicológicos, culturais¹⁵⁹. Deste modo, a partir do encontro de Tillich com a religião no Japão, ele chama atenção à diferença entre o conceito de preocupação última e o conteúdo da preocupação última, afirmando que tal distinção é fundamental para a compreensão das outras religiões. “Se conseguimos ver a preocupação última em um budista, e afirmamos de imediato que ele não é um cristão e, portanto, não tem nenhuma preocupação última, não conseguiremos entender as religiões estrangeiras”¹⁶⁰. Isto é, a preocupação última não diz respeito a uma religião específica. Pois assim como Jesus é uma realidade finita, Buda também é; mas algo infinito brilhou através de ambos¹⁶¹.

Em sua obra *Christianity and the Encounter of the World Religions*, Tillich tece suas concepções sobre o diálogo entre o cristianismo e o budismo. Na opinião de Calvani, o exposto em relação a esse encontro entre as duas tradições religiosas é:

Bastante delicado e até diríamos, ingênuo, pois na verdade, não se trata propriamente de “diálogo”, mas de monólogo, posto que não há um interlocutor budista. Tillich trabalha com “tipos ideais” de cristianismo e budismo. Esses “tipos” são ideias que nos ajudam a compreender e distinguir religiões, mas não existem efetivamente no tempo e no espaço devido às variações particulares de indivíduos e grupos¹⁶².

2.3 O CRISTIANISMO AVALIADO PELA ÓTICA DO ENCONTRO COM OUTRAS RELIGIÕES

Ao longo da história do cristianismo, pode-se perceber uma tensão entre a fé cristã e as outras tradições religiosas. Desde o nascedouro do cristianismo, quando os discípulos tentaram censurar indivíduos que não faziam parte do núcleo do qual Jesus era o mestre, até as cruzadas e o discurso centralizado na fé cristã como é possível ver na contemporaneidade, pode-se afirmar que na maior parte da história, o cristianismo se mostrou mais exclusivista do

¹⁵⁹ Cf. TILLICH, *Ultimate Concern*, 21.

¹⁶⁰ TILLICH, *Ultimate Concern*, p. 22. “If we cannot see the ultimate concern in a Buddhist, but rather immediately assert that he is not a Christian and thus has no ultimate concern, we cannot understand foreign religions”.

¹⁶¹ Cf. TILLICH, *Ultimate Concern*, p. 22.

¹⁶² CALVANI, *Transformação, testemunho e diálogo*, p.124.

que aberto ao diálogo. Tillich aponta para essa tensão ao perguntar: “o que o cristianismo, no curso de sua história, pensou acerca de outras religiões nas religiões em geral sobre certas religiões em particular? Como as encontrou? Até que ponto isso vai determinar o encontro do cristianismo com as religiões do mundo hoje?”¹⁶³.

No entanto, a grande preocupação em relação ao encontro do cristianismo com outras religiões é levantada no contexto da tolerância, buscando uma fronteira na qual a coexistência das tradições possa ser efetivada. Sendo assim, “para onde deveremos olhar se quisermos traçar uma imagem do encontro do cristianismo com as religiões mundiais?”¹⁶⁴. Existe uma série de significados que permeiam o termo “religião”, podendo fazer referência desde concepções mitológicas até religiões não teístas. A preocupação de Tillich, neste sentido, é identificar quais os contatos possíveis entre o cristianismo e as outras religiões.

É uma atitude ingênua presumir que todo encontro entre religiões será estabelecido sem conflitos, pois religião aponta para aquilo que é de realidade última para o ser humano, o sagrado, a realidade intocável. Sendo assim, no espelho das religiões, é comum que um determinado elemento não seja refletido; e quando esse elemento é o núcleo rígido dessa religião, a tensão é inevitável, já que um ponto importante fora confrontado e julgado como inadequado ou até mesmo não verdadeiro. De acordo com Tillich, “Se um grupo – como um indivíduo – está convencido de que possui uma verdade, implicitamente nega aqueles cuja alegação da verdade entra em conflito com sua verdade”¹⁶⁵.

Essa atitude é natural, segundo Tillich. Ele a chama de “autoafirmação natural no reino do conhecimento” ou uma outra expressão para “certeza pessoal”. Essa certeza ou autoafirmação faz parte do discurso do religioso e do cético, e talvez seja um elemento relevante quando se trata do encontro entre religiões. Com isso, “é natural e inevitável que os cristãos afirmem a declaração fundamental do cristianismo que Jesus é o Cristo e rejeitem qualquer que negar essa afirmação”¹⁶⁶.

¹⁶³ TILLICH, **Christianity and the Encounter of the World Religions**, p. 28. “What has Christianity, in the course of its history, thought about other religions in general and certain religions in particular? How did it meet them? To what degree will this determine the encounter of Christianity with the world religions today?”.

¹⁶⁴ TILLICH, **Christianity and the Encounter of the World Religions**, p. 3. “Where must we look if we want to draw a picture of the encounter of Christianity with the world religions?”

¹⁶⁵ TILLICH, **Christianity and the Encounter of the World Religions**, p. 28. “If a group -- like an individual -- is convinced that it possesses a truth, it implicitly denies those claims to truth which conflict with that truth”.

¹⁶⁶ TILLICH, **Christianity and the Encounter of the World Religions**, p. 29. “It is natural and unavoidable that Christians affirm the fundamental assertion of Christianity that Jesus is the Christ and reject what denies this assertion”.

A partir da concepção ora exposta, nota-se que, para Tillich, a religião possui a tendência natural de se afirmar como portadora de uma verdade. Em relação ao cristianismo, essa afirmativa gira em torno do reconhecimento de Jesus como o Cristo e geralmente rejeita toda e qualquer sistema que nega esse reconhecimento. Entretanto, o que está em questão não é a rejeição propriamente dita, mas sim outro fator que, conforme Tillich, “é a natureza dessa rejeição. Pode ser uma rejeição de tudo aquilo que o outro grupo defende; pode ser uma rejeição parcial conjugada com uma aceitação parcial de asserções do outro grupo; ou pode ser uma união dialética de rejeição e aceitação em relação aos dois grupos”¹⁶⁷. Quando a rejeição é total, o cristianismo considera a religião rejeitada como falsa, o que impossibilita a comunicação entre essas religiões. Quando a rejeição é parcial, articulada com uma aceitação parcial, há a pressuposição de que pontos de um ou do outro lado sejam falsos, e outros são tidos como verdadeiros. Essa postura pode viabilizar algum diálogo e demonstra maior tolerância em relação à primeira. Entretanto, Tillich insere uma terceira possibilidade, que é uma abertura ainda maior para o encontro de duas tradições religiosas. Enquanto na segunda postura há a presunção de uma religião assumir como verdade todo o seu conjunto de ideias e julgar a partir desses postulados a outra religião, na terceira possibilidade ambas as religiões colocam suas ideias em questão e aceitam ser julgadas. Segundo Tillich, esta última forma constitui em um caminho adequado para que aconteça o encontro do cristianismo com outras religiões. No entanto, a atitude de rejeição está presente já no Antigo Testamento, quando a figura de Javé era elevada em relação aos outros deuses. Tillich expõe, entretanto, que essa superioridade de Javé foi descrita em outros termos pelo profeta Amós: Javé é um Deus de justiça e está acima da aliança existente entre ele e o povo.

Desde Amós, a profecia ameaçou Israel, a nação de Javé, com destruição pelo próprio Javé por causa da injustiça. A aliança entre Javé e a nação israelita não garantiu a ela o direito de vitória por parte de Javé; ele tornará contra eles se eles violarem a justiça. O monoteísmo exclusivo da religião profética não ocorre devido ao caráter absoluto de um deus particular contra os outros deuses, mas é a validade universal da justiça que produz o monoteísmo exclusivo do Deus da justiça. Isto, naturalmente, implica que a justiça é um princípio que transcende a toda religião particular e torna condicional a exclusividade de uma religião particular. É esse princípio de exclusividade condicional que irá orientar nossa investigação em relação à atitude do cristianismo às outras religiões¹⁶⁸.

¹⁶⁷ TILLICH, **Christianity and the Encounter of the World Religions**, p. 29. “It is the nature of this rejection. It can be the rejection of everything for which the opposite group stands; it can be a partial rejection together with a partial acceptance of assertions of the opposite group; or it can be a dialectical union of rejection and acceptance in the relation of the two groups”.

¹⁶⁸ TILLICH, **Christianity and the Encounter of the World Religions**, p. 31, 32. “Since Amos, prophecy threatened Israel, the nation of Jahweh, with destruction by Jahweh because of its injustice.

Essa tônica referente à justiça estava presente em Jesus, que não apregoou uma religião, mas uma realidade norteada por um princípio ainda maior do que a religião: o princípio que leva em conta o amor e a justiça. Tillich lança mão da narrativa sobre o bom samaritano, assumindo-a como um conteúdo simbólico para o julgamento da religião, em que Jesus expõe a irrelevância, por assim dizer, da religião quando comparada àquilo que possui maior relevância. O bom samaritano era parte de uma religião rejeitada, e faz contraponto com os representantes da religião de cujo contexto o próprio Jesus participava. No entanto, o princípio julgador da religião era maior do que a religião. Tillich destaca que: “Jesus ilustra este princípio através da história do Bom Samaritano, o representante de uma religião rejeitada que pratica o amor, enquanto os representantes da religião aceita passam de lado”¹⁶⁹.

Em outra passagem, Jesus expõe o erro dos discípulos em julgar outro grupo que não fazia parte dos Doze, uma vez tal grupo agia conforme os apóstolos, em nome do próprio Jesus. Ele, então, denuncia a rejeição que os apóstolos fizeram e defende o grupo desconhecido. De igual modo, Jesus descentraliza o polo religioso, ao dialogar com a mulher samaritana. Em todo momento, Jesus coloca a religião em segundo plano, e o princípio de justiça e amor em primeiro plano. E mesmo quando o evangelista narra a condição do mestre em termos exclusivistas, centralizando a verdade exclusiva em Jesus, de acordo com Tillich, tal centralização é por si só julgada, ressignificada, aberta e universalizada através do conceito do *logos*.

Embora o Quarto Evangelho fale mais claramente sobre a singularidade do Cristo do que os outros três, ele o interpreta, ao mesmo tempo, à luz do mais universal de todos os conceitos usados neste período, o conceito de Logos, o princípio universal da automanifestação divina, libertando, assim, a interpretação de Jesus de um particularismo através do qual ele se tornou propriedade de um grupo religioso em particular¹⁷⁰.

The covenant between Jahweh and the nation does not give the nation a claim to Jahweh's championship; he will turn against them if they violate justice. The exclusive monotheism of the prophetic religion is not due to the absoluteness of one particular god as against others, but it is the universal validity of justice which produces the exclusive monotheism of the God of justice. This, of course, implies that justice is a principle which transcends every particular religion and makes the exclusiveness of any particular religion conditional. It is this principle of conditional exclusiveness which will guide our further inquiry into the attitude of Christianity to the world religions”.

¹⁶⁹ TILLICH, **Christianity and the Encounter of the World Religions**, p. 32. “Elsewhere Jesus illustrates this principle by the story of the Good Samaritan, the representative of a rejected religion who practices love, while the representatives of the accepted religion pass by”.

¹⁷⁰ TILLICH, **Christianity and the Encounter of the World Religions**, p. 32. “Although the Fourth Gospel speaks more clearly than the others of the uniqueness of the Christ, interprets him at the same time in the light of the most universal of all concepts used in this period, the concept of the Logos, the

A concepção sobre o *logos* estava presente ao longo dos primórdios do cristianismo, tornando-se um fator determinante para o cristianismo julgar outras religiões, na medida em que os pais do cristianismo destacavam o caráter universal do logos em toda cultura e religião. Isso reforça o valor dessa ideia e como ela se aplica à atitude autojulgadora do cristianismo, não se atendo a si como exclusiva, além de constituir um exemplo do que Tillich chama de União dialética de rejeição e aceitação.

O Logos está presente em todo lugar, como a semente sobre a terra, e esta presença é uma preparação para a manifestação do *Logos* em uma pessoa histórica, o Cristo. À luz dessas ideias, Agostinho pôde dizer que a verdadeira religião já existira desde sempre, e fora chamada de cristã somente após o aparecimento do Cristo. Por conseguinte, seu tratamento com outras religiões foi dialético, tal como fora o dos seus predecessores. Evidentemente, eles não as rejeitaram sem ambiguidade nem as aceitaram sem ambiguidade. Mas em seus escritos apologéticos, eles reconheceram o caráter preparatório dessas religiões e tentaram mostrar como suas dinâmicas internas levam a perguntas cuja resposta é dada no evento central sobre o qual o cristianismo está fundamentado. Eles tentaram mostrar as linhas convergentes entre a mensagem cristã e a busca intrínseca à religião pagã. Fazendo assim, eles utilizaram não apenas o vasto corpo da literatura na qual os pagãos criticaram suas próprias religiões (por exemplo, os filósofos gregos), mas também fizeram livre utilização das criações positivas do campo das religiões pagãs¹⁷¹.

Bernardo Veiga concorda com essa interpretação de Tillich acerca do *logos*, ao afirmar que todas as manifestações do sagrado e da fé cristãs devem ser submetidas ao *logos*, pois somente assim elas podem ter sentido no encontro inter-religioso; não apenas isso, mas é importante que se perceba o *logos* no discurso de outras religiões¹⁷².

A mesma dialética é encontrada em Paulo, quando tratava do legalismo dos judeus cristãos e da libertinagem dos gentios cristãos. Tillich interpreta as palavras do

universal principle of the divine self-manifestation, thus freeing the interpretation of Jesus from a particularism through which he would become the property of a particular religious group”.

¹⁷¹ TILLICH, **Christianity and the Encounter of the World Religions**, p. 34. The Logos is present everywhere, like the seed on the land, and this presence is a preparation for the central appearance of the Logos in a historical person, the Christ. In the light of these ideas Augustine could say that the true religion had existed always and was called Christian only after the appearance of the Christ. Accordingly, his dealing with other religions was dialectical, as was that of his predecessors. They did not reject them unambiguously and, of course, they did not accept them unambiguously. But in their apologetic writings they acknowledged the preparatory character of these religions and tried to show how their inner dynamics drives them toward questions whose answer is given in the central event on which Christianity is based. They tried to show the convergent lines between the Christian message and the intrinsic quests of the pagan religions. In doing so they used not only the large body of literature in which the pagans had criticized their own religions (for example, the Greek philosophers), but also made free use of the positive creations from the soil of the pagan religions.

¹⁷² Cf. VEIGA, Bernardo. **Fé, razão e o discurso comunicativo**. É possível a filosofia auxiliar o agir religioso? São Leopoldo: Unisinos, 2010. p. 41.

apóstolo, sustentando que “judeus e pagãos estão igualmente sob o jugo do pecado e sob a necessidade de salvação – salvação essa que vem não de uma nova religião, o cristianismo, mas de um evento na história que julga todas as religiões, inclusive o cristianismo”¹⁷³. Assim, de acordo com Tillich, esses fatos podem apresentar um fato especial, ou seja, a existência, no cristianismo primitivo, da disposição em não considerar a religião como exclusiva, mas sim inclusiva, já que a ideia marcante era expressa nos seguintes termos: “tudo o que é verdadeiro em qualquer lugar pertence a nós, os cristãos”¹⁷⁴. Apesar de haver também momentos em que era possível perceber uma atitude exclusivista, a dialética da rejeição e aceitação constitui uma forte condição em que o cristianismo julgava a si e a outras religiões em seu encontro. Tillich interpreta as palavras de Jesus em termos inclusivistas, quando considera que “as famosas palavras de Jesus, ‘portanto sede perfeitos como perfeito é o vosso pai celestial’ (que sempre foi um enigma exegético), de acordo com pesquisas recentes, teriam sua melhor tradução conforme o seguinte: ‘sede inclusivistas como vosso pai celestial é inclusivista’”¹⁷⁵. De acordo com Calvani, Tillich reconhece que:

A pergunta à qual todas as religiões e quase-religiões oferecem uma resposta é a do fim inerente a toda existência – o telos. É a partir dessa pergunta e resposta que deve se estabelecer o diálogo, e não a partir da comparação de conceitos divergentes sobre Deus, o ser humano ou a salvação. No cristianismo, o telos é a realização de todas as coisas (ser humano e natureza) no Reino de Deus; no budismo, o telos é a unificação de todas as coisas no Nirvana. São duas expressões simbólicas. Reino de Deus é um símbolo social, político e pessoal, enquanto Nirvana é um símbolo ontológico. Contudo, o diálogo é possível porque as duas representações se fundamentam numa apreciação negativa da existência. O Reino de Deus se estabelece em oposição aos reinos deste mundo e contradiz as estruturas de poder demoníaco que dominam a história e a vida pessoal; o Nirvana opõe ao mundo das aparências, a verdadeira realidade da qual procedem todas as coisas e à qual tudo deve retornar¹⁷⁶.

Em sua atitude autojulgadora, o cristianismo deve reconhecer que a recepção de Jesus como o Cristo é o evento fundante do cristianismo. Ele pode ser decisivo para a

¹⁷³ TILLICH, **Christianity and the Encounter of the World Religions**, p. 33. “Jews and pagans are equally under the bondage of sin and equally in need of salvation -- a salvation which comes not from a new religion, the Christian, but from an event in history which judges all religions, including Christianity”.

¹⁷⁴ TILLICH, **Christianity and the Encounter of the World Religions**, p. 35. “All that is true anywhere in the world belongs to us, the Christians”.

¹⁷⁵ TILLICH, **Christianity and the Encounter of the World Religions**, p. 35. “The famous words of Jesus, ‘You, therefore, must be perfect, as your heavenly Father is perfect,’ (which was always an exegetic riddle) would, according to recent research, be better translated, ‘You must be all-inclusive as your heavenly Father is all-inclusive’”.

¹⁷⁶ CALVANI, **Transformação, testemunho e diálogo**, p. 125.

participação no ser. Jesus foi assim reconhecido porque nele não foi achado nenhum momento em que sua relação com Deus foi interrompida ou violada. Tillich afirma que a todo tempo Jesus estava apontando para essa relação, não para a sua vida ou características pessoais, pois isso não era o principal fator em sua relação com Deus, uma vez que o que é de particular nele ele mesmo crucificou por causa do universal. Deste modo, ele ficava livre do jugo de ser o criador de uma religião particular, para ser o sustentador do princípio do amor que abarca o todo.

Quando o cristianismo julga a si mesmo a partir do encontro com outras religiões, ele pode avaliar sua proposta de um modo mais adequado, bem como seu conteúdo e a forma em que responde às perguntas existenciais. Essas respostas não pretendem caminhar no sentido de uma conversão; ou seja, sua resposta não é “converta-se ao cristianismo”, mas é satisfatória na medida em que expõe o que aconteceu e ainda acontece nas bases do símbolo e, acima de tudo, responde dialogando, a partir da dialética da negação e aceitação. Tillich declara que “em relação ao hinduísmo, budismo, e taoísmo, deveríamos continuar o diálogo que já fora iniciado. [...] Não conversão, mas diálogo”¹⁷⁷. De acordo com Tillich, a capacidade de agir de tal modo indicará uma maturidade do cristianismo e um passo adiante. “O cristianismo julgaria a si mesmo quando julga os outros no presente encontro com as religiões mundiais”¹⁷⁸.

A partir dessa concepção, é inadequado presumir que todas as religiões devem se misturar, ou que uma deve sobressair ou que todas as religiões devem acabar. Tillich expõe que “a mistura de religiões destrói em cada uma delas a concretude que lhe dá seu poder dinâmico. A vitória de uma religião iria impor uma resposta religiosa em particular sobre todas as outras respostas particulares. O fim da era religiosa – alguém já mencionou o fim do cristianismo ou da era protestante – é um conceito impossível”¹⁷⁹. O discurso religioso é voltado para a condição existencial que pergunta pelo seu sentido último, e só compete à

¹⁷⁷ TILLICH, **Christianity and the Encounter of the World Religions**, p. 95. “In relation to Hinduism, Buddhism, and Taoism, we should continue the dialogue which has already started (...) Not conversion, but dialogue”.

¹⁷⁸ TILLICH, **Christianity and the Encounter of the World Religions**, p. 95. “It would mean that Christianity would judge itself when it judges the others in the present encounter of the world religions”.

¹⁷⁹ TILLICH, **Christianity and the Encounter of the World Religions**, p. 96. “A mixture of religions destroys in each of them the concreteness which gives it its dynamic power. The victory of *one* religion would impose a particular religious answer on all other particular answers. The end of the religious age -- one has already spoken of the end of the Christian or the Protestant age -- is an impossible concept”.

religião articular a resposta. A atitude do cristianismo diante das outras religiões, segundo Tillich é:

Penetrar o mais profundo na própria religião, em devoção, pensamento e ação. E no profundo de cada religião viva, há um ponto em que a própria religião perde a sua importância, e aquilo para o qual ela aponta rompe a sua particularidade, elevando-a à liberdade espiritual e com isso a uma visão da presença espiritual em outras expressões de significado da existência humana¹⁸⁰.

¹⁸⁰ TILLICH, **Christianity and the Encounter of the World Religions**, p. 97. “The way is to penetrate into the depth of one's own religion, in devotion, thought and action. In the depth of every living religion there is a point at which the religion itself loses its importance, and that to which it points breaks through its particularity, elevating it to spiritual freedom and with it to a vision of the spiritual presence in other expressions of the ultimate meaning of man's existence”.

3 O LUGAR E A MENSAGEM DO CRISTIANISMO NO HORIZONTE INTER-RELIGIOSO

No presente capítulo pretende-se abordar de modo mais efetivo o lugar do cristianismo entre as religiões, além de se ater à cristologia de um modo mais estrito. Nos capítulos anteriores, as atenções recaíram sobre como é possível pensar as outras religiões a partir da ontologia e do contato de Tillich com a história das religiões, além de ter sido apresentada a concepção de Tillich sobre a avaliação do cristianismo a partir do encontro com outras religiões. No entanto, é pertinente que se identifiquem os entraves levantados pelas correntes mais conservadoras em relação ao diálogo – ou seja, o material extraído do literalismo bíblico – e tentar compreender, à luz da teologia de Tillich, de que modo a sua interpretação do texto bíblico apresenta, ao mesmo tempo, uma cristologia sólida, capaz de responder às necessidades existenciais humanas, e uma abertura às outras religiões.

O cristianismo tem uma resposta à pergunta existencial humana. A preocupação em formular um sistema teológico que apresente um cristianismo portador de resposta é uma preocupação substancial para Tillich; isso pode ser percebido logo no início de sua sistemática, quando considera que a teologia deve satisfazer as necessidades da igreja, no sentido de afirmar a verdade cristã e interpretá-la em cada geração¹⁸¹. A partir dessa concepção de Tillich, pergunta-se: como afirmar a verdade cristã e interpretá-la, estando consciente de uma realidade marcada pelo pluralismo religioso? É possível que a verdade cristã seja afirmada, sem se tornar um discurso exclusivista? Conseguiria o teólogo cristão produzir uma resposta à condição existencial do ser humano em que sua mensagem coexista com a mensagem de outra tradição religiosa?

A começar pela concepção de Tillich acerca do texto bíblico, passando pelo modo de se transmitir a mensagem cristã, é apresentado um conjunto de possibilidades em que o discurso do cristianismo não só é válido, mas também é um discurso que julga a si mesmo e é dado no sentido de superar as marcas da alienação – o pecado – que, dentre estas marcas, pode-se achar o exclusivismo. Seguindo esta interpretação, quando o cristianismo se afirma exclusivo, sua mensagem é, por si só, mensagem marcada pela alienação.

Acima de tudo, a mensagem cristã é uma mensagem que anuncia uma realidade que já aconteceu; em outras palavras, é a mensagem explicativa, que leva o indivíduo a perceber o velho estado de coisas e o novo estado de coisas. Para participar do novo estado de

¹⁸¹ Cf. TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 21.

coisas, não é exigido do indivíduo que ele se torne cristão, e sim que a sua atitude em relação à existência seja norteada, por assim dizer, pelo que é explicado *também* pelo cristianismo. Não é a religião cristã, nem a mensagem exclusiva da religião cristã, mas é a boa notícia de que a condição negativa da existência foi superada pelo Novo Ser que está presente e se manifesta tanto no cristianismo quanto nas outras religiões.

3.1 A INTERPRETAÇÃO DE TILLICH SOBRE A BÍBLIA E A ABERTURA PARA AS OUTRAS RELIGIÕES

A grande questão que permeia a relação entre o cristianismo e outras religiões é o lugar de Jesus como figura central no cristianismo. Não apenas em termos de ensinamento, mas também de questão histórica, considera-se que Jesus é o núcleo rígido intocável e inegociável da fé cristã, de modo que o cristão em geral não coloca em questão sua crença sobre Jesus. No budismo – como mencionado no capítulo anterior – os aspectos históricos não possuem tamanha relevância como no cristianismo, já que o ensinamento budista é mais importante do que a existência histórica de Sidarta Gautama. Há interpretações das mais variadas sobre Jesus e a sua natureza humana, divina, aspectos sociais, culturais, psicológicos, de modo que do encontro da religião cristã com outras religiões emerge uma gama de problemas referentes ao lugar de Jesus como o único criador, salvador e Deus¹⁸². É possível perceber essa centralidade como constituinte de uma dificuldade ou até mesmo empecilho para o diálogo inter-religioso. As investidas da teologia elaborada no seio fundamentalista destacam os textos bíblicos como inerrantes e infalíveis, considerando que a abordagem aos textos bíblicos deve privilegiar a literalidade e a historicidade das afirmativas. As interpretações literalistas por parte do fundamentalismo sobre relevantes pontos no Novo Testamento como o *logos* preexistente, encarnação, milagres, morte expiatória, ressurreição, ascensão, *parousia* e outros semelhantes colocam o cristianismo em um nível qualitativamente superior ao das outras religiões, por considerar que Jesus é Deus e é o fundador de um conjunto de ensinamentos cujo conteúdo, mais tarde, fora chamado de cristianismo. Pensar a fé cristã nessa perspectiva encerra o diálogo, pois, no entendimento de alguns teólogos ortodoxos, dialogar significa estar disposto a ouvir, assimilar, aceitar e

¹⁸² As imagens presentes no Novo Testamento indicam a unicidade de Jesus Cristo em tais aspectos. Apesar das diversas interpretações que apontam para a não-literalidade das afirmativas presentes em textos como Jo 1:1, At 4:12, Rm 11:36, Fp 2:5-11, Cl 1:15-20 e outras que declaram a unicidade, divindade e supremacia de Jesus como Deus e salvador, há tendências entre a cristandade de assumir literalmente o conteúdo de tais textos bíblicos.

abraçar o conteúdo mais convincente, estando o indivíduo que dialoga disposto a abrir mão de sua opinião, negá-la e abraçar a outra perspectiva. Esta compreensão em relação ao diálogo inviabilizaria o contato do cristianismo com as outras religiões porque não haveria da parte dos cristãos uma disposição em aceitar e reconhecer a legitimidade, a importância e a verdade em outras religiões. A única atitude do cristianismo, nesta perspectiva, em relação às religiões é o evangelismo, não o diálogo.

Apesar de uma ala do cristianismo considerar o conteúdo da fé cristã conforme os termos do fundamentalismo, existe outra forma de percebê-los, que é um ponto de vista oriundo dos esforços de uma teologia que caminha em sentido oposto ao fundamentalismo¹⁸³. Tillich faz parte desse grupo de pensadores que assim percebem tais aspectos do cristianismo. Diante disso, para abordar a possibilidade de pensar as outras religiões em Tillich, ou até mesmo o diálogo entre cristianismo e as religiões através do seu pensamento, é necessário que qualquer perspectiva que exclui diretamente a religiosidade não cristã seja evidenciada, analisada, e tratada como tal. O tratamento que Tillich dá à questão bíblica é coerente com a forma que ele concebe o sistema teológico e está adequado à proposta de correlação, que, dentre outras questões, leva em consideração a história, a cultura, a filosofia e a religião, colocando a teologia como responsável pela resposta às perguntas existenciais. Tillich considera a importância que o livro sagrado possui, mas considera, de igual modo, a maneira inadequada de fazer uso do texto, caso esse uso tenha a tendência de absolutizar suas palavras e reduzir todo o teor revelatório ao seu conteúdo. Além de o método fundamentalista ser tido como inadequado para o sistema de trabalho de Tillich, o teólogo o considera como demoníaco, tanto por criar um ídolo (a Bíblia) quanto por ter uma elaboração teológica que jaz no passado, que não acompanha a situação e não produz uma resposta satisfatória à condição humana, levando o indivíduo ao fanatismo¹⁸⁴. Tillich considera que a mensagem cristã está contida na Bíblia, mas não é idêntica a ela. A interpretação literal enfraquece os principais conceitos do cristianismo, suprimindo todo o seu potencial para produzir uma resposta satisfatória à condição existencial do ser humano.

A teologia, ao lidar com a nossa preocupação última, pressupõe, em toda sentença, a estrutura do ser, suas categorias, leis e conceitos. A teologia, portanto, não pode evitar a questão do ser com mais facilidade do que o pode a filosofia. A tentativa

¹⁸³ No geral, a teologia que diverge dos pontos do fundamentalismo é chamada de liberal. Este trabalho prefere evitar caracterizações generalizadas dessas teologias como liberais, fazendo pouco uso do termo, devido à dificuldade tachar esse ou aquele teólogo como liberal, ortodoxo, neo-ortodoxo, um meio termo entre ortodoxia e neo-ortodoxia etc.

¹⁸⁴ Cf. TILlich, **Teologia Sistemática**, p. 21-23.

do biblicismo de evitar termos não-bíblicos, ontológicos, está condenada ao fracasso com tanta certeza quanto as tentativas filosóficas correspondentes. A própria Bíblia usa constantemente categorias e conceitos que descrevem a estrutura da experiência. Em cada página de texto religioso ou teológico, aparecem os conceitos de tempo, espaço, causa, coisa, sujeito, natureza, movimento, liberdade, necessidade, vida, valor, conhecimento, experiência, ser e não-ser. O biblicismo pode tentar preservar o sentido popular destes conceitos, mas não deixa de ser teologia. Ele é forçado a ignorar o fato de que uma compreensão filosófica destas categorias influenciou a linguagem ordinária por muitos séculos¹⁸⁵.

Nota-se que Tillich utiliza a Bíblia na *Teologia Sistemática*, mas o seu uso está mais implícito do que explícito, tanto pelo fato de ele julgar desnecessário fazer uso recorrente e massivo do texto sagrado quanto pelo fato de considerar que o assunto a ser tratado é de natureza teológica cristã e, portanto, está subentendido que faz parte da Bíblia¹⁸⁶. Ao lado disso, vale destacar que o autor está elaborando uma teologia sistemática, que é diferente de uma teologia bíblica. Sendo assim, o argumento sistemático se vale mais de um apelo para a construção lógico-argumentativa do que citação bíblica. Tratar de temas oriundos da Bíblia exige uma tarefa articulatória, algo que não se pode fazer pura e simplesmente com a exposição do texto bíblico.

Diante deste fato, é de se considerar que as perspectivas fundamentalistas reagiriam com certa hostilidade a pensamentos e posturas como os assumidos por Tillich. Isso é evidente, já que parte das críticas direcionadas a ele é em decorrência de sua pouca articulação com a teologia bíblica ou com a escola exegética¹⁸⁷. Apesar de essa caracterização de teólogo sistemático poder evocar que Tillich despreza a questão bíblica, tal não pode ser levado em consideração, pois ele mesmo afirma que a Bíblia “é a fonte básica da teologia sistemática, porque é o documento original sobre os eventos em que a igreja cristã se fundamenta”¹⁸⁸. Ou seja, a mensagem bíblica possui o testemunho original dos que participaram dos eventos reveladores, sendo uma resposta dessas testemunhas àquilo de que participavam. Ele, contudo, enfatiza que a Bíblia não é a única fonte do sistema teológico, por isso o biblicismo neo-ortodoxo deveria ser rejeitado¹⁸⁹. A teologia, com isso, deve caminhar em consonância com a história, submetendo a teologia bíblica a uma análise histórico-crítica.

A maioria dos teólogos do século vinte sofreu influência da teologia liberal. Além da influência, o que também há em comum entre eles são fatores que vão desde o modo de

¹⁸⁵ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 38.

¹⁸⁶ Cf. TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 19.

¹⁸⁷ Cf. MONDIN, B. *Os Grandes Teólogos do Século XX*. São Paulo: Teológica, 2003. p. 114.

¹⁸⁸ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 50-51.

¹⁸⁹ Cf. TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 50.

pensar o texto bíblico, as críticas que receberam de uma ala mais conservadora, as propostas de abordagem da Bíblia até algumas dificuldades em caracterizar o seu pensamento. Tillich, como fruto desta época, abordava o texto bíblico a partir da desliteralização, enquanto a desmitologização ganhou mais expressividade em Bultmann. Por mais que existam aproximações entre o modo de trabalhar de ambos, há algumas diferenças que marcam a peculiaridade de cada um. O termo desliteralização – em lugar de desmitologização – expressa fielmente o que Tillich compreende acerca do tratamento adequado ao texto bíblico em pelo menos dois aspectos: em primeiro lugar, porque preserva o mito que, segundo Tillich, está em consonância com a linguagem religiosamente simbólica. As concepções de Tillich sobre o símbolo foram apresentadas no primeiro capítulo, e, em conformidade com o lugar do símbolo, destaca-se que a linguagem religiosa permanecerá simbólica por causa do mito que a funda. Em segundo lugar, porque cumpre um adequado tratamento da Bíblia para a empreitada sistemática nos moldes da correlação, visto que tira o literalismo dessa fonte básica de qualquer teologia sistemática, permitindo que o texto seja articulado com a história, a cultura e a filosofia. Tillich, assim, julga que a desmitologização não é um termo adequado para o pensamento sistemático, visto que descaracterizaria o teor da linguagem religiosa. Ele, inclusive, tece algumas críticas a Bultmann e seu projeto de desmitologização em uma de suas aulas:

Considerando que vocês todos conhecem o que Bultmann está tentando fazer, permitam-me mostrar-lhes minha crítica bastante amena a essa obra. Sinto que na maioria dos casos, estou ao lado de Bultmann. Mas ele não conhece o significado do mito. Tampouco sabe que a linguagem religiosa é e sempre deverá ser mitológica. Até mesmo quando afirma a ação de Deus em Jesus, confrontando-nos com a possibilidade de decidirmos a favor ou contra a existência autêntica, ainda assim emprega linguagem simbólica e mitológica. Ele não quer admitir uma coisa dessas. Mas é, de fato, o que faz. Já lhe sugeri que seria melhor falar de desliteralização do que de desmitologização, para dizer que os símbolos não podem ser tomados como expressões literais de eventos no tempo e no espaço. Essa tarefa precisa realmente ser feita porque dela depende a possibilidade da comunicação da mensagem cristã aos pagãos de nosso tempo, incluindo nós mesmos em virtude de pelo menos metade de nossa educação. Vivemos todos na fronteira entre o cristianismo e o humanismo. Nem mais somos capazes de falar de nós mesmos honestamente em termos bíblicos a não ser que os desliteralizemos¹⁹⁰.

É neste ponto que entram as concepções que interessam o objetivo deste trabalho: o modo em que Tillich pensa o relato acerca de Jesus, e como isso contribui para compreender o lugar e a importância do cristianismo entre as religiões e a possibilidade de falar sobre a

¹⁹⁰ TILLICH, Paul. **Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX**. São Paulo: ASTE, 3ª edição, 2004. p. 231.

presença das outras religiões em Tillich. O modo que Tillich concebe o texto bíblico permite falar tanto na relevância do cristianismo em meio às religiões quanto na abertura da cristologia de Tillich para as outras religiões. Os dois aspectos trazidos pela desliteralização, conforme mencionados anteriormente – a preservação do mito/símbolo e o tratamento não literal que viabiliza o uso da Bíblia como fonte da teologia sistemática – levam a uma compreensão importante sobre o cristianismo: eles permitem que se fale na universalidade evento Cristo. A desliteralização pode provocar tanto um efeito de maior alcance da mensagem cristã quanto a abertura para que sua mensagem aponte para além de si, já que ela permite a preservação do mito e a valorização do símbolo. A partir daí, pergunta-se em que sentido as afirmativas simbólicas sobre Jesus podem ser consideradas como de significado universal. É pertinente compreender que a desliteralização, a partir da qual se desenvolverão conceitos acerca do símbolo nesta presente parte do trabalho, aponta para um conteúdo maior de elementos que são considerados como o núcleo da fé cristã – como ressurreição, morte expiatória. Deste modo, o que se pode afirmar sobre o status de literalidade em relação à vida de Jesus e conseqüente exclusividade do cristianismo em decorrência de tal literalidade é alocado no campo do símbolo, e, conseqüentemente, constituirá num aspecto de grande abertura para as outras religiões.

Ao longo de toda a elaboração sobre a cristologia em sua *Teologia Sistemática*, Tillich considera que Jesus, como o portador do Novo Ser, salva o ser humano de sua condição de alienação. Ele reconhece que o discurso marcadamente histórico torna o cristianismo superior às perspectivas gnósticas, por constituir uma imagem real do *logos* preexistente¹⁹¹. Essa historicidade – ou pretensão histórica – é explícita nos textos bíblicos, ao situar no tempo e no espaço a figura de Jesus. Os autores dos evangelhos contextualizam o nascimento de Jesus, sincronizando com o tempo de um determinado governo, em uma determinada região de Israel¹⁹². Pelo menos no contexto helenista, a historicidade dos eventos cristãos era tida por Tillich como positiva. No entanto, além do aspecto histórico, o relato bíblico destaca não a questão histórica, mas algo que subjaz a história:

Mas o Novo Testamento não está interessado em nos transmitir a estória de um ser humano interessante e único; ele pretende nos oferecer a imagem daquele que é o Cristo e que, por esse motivo, possui um significado universal. Ao mesmo tempo, o Novo Testamento não apaga os traços individuais da imagem do Cristo, mas os relaciona com o seu caráter de Cristo. Nos textos neotestamentários, cada traço do

¹⁹¹ Cf. TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 435.

¹⁹² Cf. Lc 1:1-4.

Cristo deixa transparecer o Novo Ser, que é seu ser. Em cada expressão de sua individualidade, aparece o seu significado universal¹⁹³.

O aspecto histórico dos eventos em torno de Cristo ganha, assim, menores considerações para Tillich, visto que aquilo para o que apontam, isto é, a universalidade do evento Cristo, possui um sentido maior quando compreendido fora do contexto da literalidade.

De acordo com Tillich, o próprio reconhecimento de Jesus como Cristo indica um aspecto simbólico da expectativa messiânica universal, já que “a história do símbolo ‘Messias’ (‘Cristo’) nos mostra que sua origem transcende tanto o cristianismo quanto o judaísmo, corroborando assim a universalidade da expectativa humana por uma nova realidade”¹⁹⁴. O Messias, nesse termo, inaugura uma nova realidade, pois a sua função não é de elevar o ser humano a uma condição que extrapole a história, mas que o leve, inserido nessa nova realidade instaurada, a uma reunião com o fundamento do seu próprio ser em que tanto a sociedade quanto a natureza participe efetivamente dessa nova realidade que vence a alienação. A aspiração humana universal pela superação da alienação indica a universalidade dessa busca culminada em Jesus como o Novo Ser¹⁹⁵. Tillich concebe a vida de Cristo tanto como o centro da história quanto o critério que julga o passado e o futuro, mas a vida de Cristo não pode ser vista como um evento isolado, pois o Novo Ser não está limitado a Jesus como o Cristo, mas aparece em Jesus na medida em que a comunidade o reconhece como o Cristo¹⁹⁶. Nota-se que Tillich interpreta o cristianismo à luz de concepções não literalistas, simbólicas de afirmativas bíblicas, expandindo-as para um contexto que forma um conjunto de respostas à situação existencial do ser humano. Com isso, fica a pergunta pela legitimidade do texto bíblico como fonte da teologia sistemática e como relato daquilo que constituiria um conjunto simbólico.

No intuito de demonstrar e discursar sobre a universalidade de Jesus tomando o texto bíblico como relato básico da sua teologia, Tillich afirma que a abordagem da Bíblia deve perceber a distinção entre os elementos: históricos, lendários e míticos¹⁹⁷. A primeira delas considera o texto bíblico como um documento histórico, visto que fora selecionado pela comunidade por possuir um conteúdo que respondia adequadamente à condição existencial das comunidades primitivas. Tillich, no entanto, considera esse relato como anedótico. A

¹⁹³ TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 437.

¹⁹⁴ Cf. TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 380.

¹⁹⁵ Cf. TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 381.

¹⁹⁶ Cf. MCDONALD, *The Symbolic Christology of Paul Tillich*, p. 78.

¹⁹⁷ Cf. TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 438.

segunda forma destaca que alguns relatos particulares possuem uma qualidade universal a partir de uma concepção lendária deles. A terceira forma destaca o sentido universal de todo o evento Cristo através dos símbolos e mitos. Esta última forma é a mais importante, pois é a partir dela que se pode elevar o cristianismo à condição universal, e é ela que deve ser usada como discurso principal do cristianismo, enquanto as duas primeiras são importantes apenas no sentido de sustentar essa última. O símbolo, nestes termos, só pode ser criticado tendo em vista a sua eficácia de responder adequadamente àquilo que se propõe a responder, ou seja, se pode significar uma resposta satisfatória à condição existencial de alienação universal. Deste modo, todos os símbolos cristãos estão sujeitos a outros dois, a saber, o símbolo da cruz de Cristo e o símbolo da ressurreição de Cristo¹⁹⁸. O primeiro indica a sujeição de Cristo a toda condição da existência, o segundo diz respeito à vitória de Cristo sobre as ambiguidades da existência. Todos os outros símbolos dependem direta ou indiretamente do símbolo da cruz e da ressurreição. Estes símbolos conseguem apontar para um aspecto ainda mais abrangente da condição humana. É de se notar que a ontologia permeia todo o sistema de Tillich. As suas concepções sobre a forma mais adequada para abordar o texto bíblico estão sustentadas pela sua ontologia.

Isso implica dizer que o elemento que aponta para fora do cristianismo está na própria cristologia, através da chave hermenêutica do Novo Ser. A sua cristologia, nesse sentido, torna-se um elemento determinante para a leitura bíblica, tendo em questão o diálogo. Neste ponto, o texto que antes seria um empecilho à possibilidade de se pensar um diálogo entre o cristianismo e as outras religiões se torna um escrito que legitima esse encontro, uma vez que é um conceito ontológico básico que, ao tocar no cristianismo, aponta para além dele e estabelece a relação inter-religiosa. Com isso, se se afirma uma categoria ontológica em relação à interpretação da Bíblia, o texto ganha um maior poder normativo, e o seu uso como fonte da teologia passa a ter um sustentáculo ainda mais sólido. Não apenas isso, mas também o lugar do cristianismo recebe uma posição especial, pois implica dizer que aquilo que aconteceu e acontece na realidade marcada pelo Novo Ser está ligado a categorias ontológicas, o que torna o cristianismo portador de uma mensagem abrangente e existencialmente efetiva, através de toda a sua carga simbólica, para o que aconteceu e acontece na realidade existencial.

Antes de ser uma religião a ser seguida, o cristianismo é um sistema simbólico que denuncia a condição de alienação existencial, anuncia a vitória do Novo Ser sobre a

¹⁹⁸ Cf. TILlich, **Teologia Sistemática**, p. 438, 439.

alienação e proclama a possibilidade de sentido existencial. A principal tônica de Tillich em relação à Bíblia assim pode ser descrita, já que é através da Bíblia que também se tem acesso aos símbolos da alienação, vitória do Novo Ser e a aceitação pelo Novo Ser.

Com isso, pode-se afirmar que o Novo Ser extrapola o cristianismo! É encontrado no cristianismo pelos que professam a fé cristã, é encontrado em outra espiritualidade pelos que professam outra espiritualidade. O Novo Ser não é propriedade e nem é identificado exclusivamente com o Jesus, mas é nele manifesto e reconhecido pelos que o viam como o Cristo. Jesus é o Cristo enquanto a comunidade assim o chamava: é uma questão de fé! Pois o cristianismo nasceu, não quando Jesus nasceu, mas quando a comunidade disse que ele era o Cristo, e isso revela a carga simbólica tanto da afirmativa quanto do título messiânico¹⁹⁹. No entanto, “Jesus como o Cristo é tanto um fato histórico quanto um objeto de recepção pela fé. Sem afirmar ambas as coisas, não é possível afirmar a verdade sobre o evento em que se baseia o cristianismo”²⁰⁰. Isso porque houve uma vida pessoal em que a alienação foi superada, já que Jesus se submeteu às forças da existência alienada e não foi derrotado por elas; e isso também é simbólico nos termos de Tillich.

A relação do Eterno Deus-Humanidade com a existência humana não exclui outras relações de Deus com outros âmbitos ou níveis do universo existente. O Cristo é Deus-para-nós! Mas Deus não é somente Deus para nós, mas o é para tudo o que foi criado. De forma análoga, devemos dizer agora que Jesus como o Cristo pertence àquele processo histórico do qual ele é o centro, determinando o seu início e seu fim. Este processo inicia no momento em que os seres humanos começam a perceber sua alienação existencial e formulam a questão do Novo Ser. Obviamente, este início não pode ser determinado pela pesquisa histórica, mas ferve ser narrado em termos legendários e míticos, como ocorre na Bíblia e em outras literaturas religiosas. Correspondendo a este início, o fim é o momento em que se rompe definitivamente a continuidade desta história cujo centro é Jesus como o Cristo. A natureza deste momento ou suas causas não podem ser determinadas empiricamente. Sua natureza pode ser o desaparecimento ou a completa transformação daquilo que foi uma vez a humanidade histórica. Suas causas podem ser históricas, biológicas ou físicas, Em todo o caso, seria o fim do desenvolvimento cujo centro é Jesus como o Cristo. O que é certo para a fé é que Cristo constitui o centro da humanidade histórica em seu processo de desenvolvimento único e contínuo tal como o experimentamos aqui e agora. Mas a fé não pode emitir juízo sobre o destino futuro da humanidade histórica, nem sobre a forma como encontrará seu fim. Jesus é o Cristo para nós, a saber, para aqueles que participam deste *continuum* histórico a que Cristo confere um sentido. Esta limitação existencial não limita qualitativamente sua significação, mas deixa a porta aberta a outras automanifestações divinas antes e depois de nosso *continuum* histórico²⁰¹.

¹⁹⁹ Cf. TILLICH, **Teologia Sistemática**, p. 388.

²⁰⁰ TILLICH, **Teologia Sistemática**, p. 389.

²⁰¹ TILLICH, **Teologia Sistemática**, p. 391.

3.2 A PRÁTICA MISSIONÁRIA DA IGREJA: LUGAR E FORMA DA TRANSMISSÃO DA MENSAGEM CRISTÃ

Transmitir a mensagem cristã não significa transmitir o conteúdo literal da Bíblia. O capítulo final da obra *Theology of Culture*, intitulado *Communicating the Christian Message: A Question to Christian Ministers and Teachers*²⁰², está permeado por perguntas carregadas de uma tônica instigante para os interessados em compreender o lugar da missão e das outras religiões no pensamento de Tillich. Ele afirma que a principal questão a ser levantada não é referente à mensagem cristã em si, mas de que modo ela deve ser direcionada para os ouvintes contemporâneos, ou seja, como o evangelho pode ser comunicado, como transmitir a sua mensagem²⁰³. Tillich afirma que não se deve levar a mensagem do evangelho perguntando sobre como se deve fazer para que ela seja aceita, mas a mensagem do cristianismo é passível de aceitação ou rejeição: o ouvinte desta mensagem deve resolver aceitá-la ou rejeitá-la. Esta postura em relação à mensagem do evangelho segue por caminhos diferentes do que comumente se difunde, pois tradicionalmente acredita-se que, em relação aos não cristãos, deve-se ter a preocupação em fazê-los aderir à mensagem do evangelho, daí a importância de se praticar ações que espalhem o conteúdo da fé cristã.

O fazer missões é um ato tido como essencial da prática da fé cristã. Com base no chamado “ide” de Jesus, presente na Grande Comissão²⁰⁴, os cristãos do primeiro século seguiam a proclamar o teor daquilo que fora assimilado e transmitido ao longo dos três anos de seu ministério. Não apenas no passado remoto ou em um mais imediato, mas também na atualidade, levantaram-se missionários e campanhas que visavam a um resultado: a transmissão da fé cristã e, em especial, a formação de prosélitos. Isso demonstra um seguimento quase que unilateral da missão, ou seja, fazer com que pessoas possam aderir à fé cristã, mudando de religião. Existe, contudo, a necessidade de avaliar e perceber, histórica e teologicamente, não só a prática da missão, mas também aquilo que a motiva, pois o mero objetivo de granjear novos adeptos esbarra tanto na ideia de heteronomia quanto na da alteridade. Isso porque o pluralismo religioso é um fato, o outro possui sua forma de crer, e impor uma condição ou uma revelação ao outro, como a forma correta de se relacionar com Deus, é uma atitude julgada por Tillich como inadequada.

²⁰² Comunicar a mensagem cristã: uma questão a ministros e professores cristãos.

²⁰³ Cf. TILLICH, **Theology of Culture**, p. 201.

²⁰⁴ Mt 28:18-20.

Diante de tal prática, é de se perguntar: em que consiste a importância do fazer missões e de que modo tal importância deve ser levada a cabo, concretizada e exercitada? A princípio, questões assim são dotadas de implicações delicadas, difíceis de serem respondidas. A concepção de missões em Tillich não tem a ver com uma prática que visa a formação de cristãos, o aumento do número de pessoas que formam a cristandade. Ele considera que toda e qualquer atividade da igreja tem a ver com o fundamento da igreja e parte necessariamente da natureza da igreja²⁰⁵. “O problema teológico das missões pertence a dois grupos de problemas teológicos. Primeiramente, àqueles que lidam com a doutrina da igreja, e em segundo lugar àqueles que lidam com uma interpretação cristã da história”²⁰⁶.

Não apenas o conteúdo presente no cristianismo, mas também o ato de comunicar a sua mensagem indica algo próprio da igreja, ou seja, continuar o legado e anunciar a mensagem cristã. Tillich, no entanto, considera que a rejeição ou aceitação da mensagem cristã não devem se dar implicitamente, inconscientemente, ou seja, assimilada por causa de um fator cultural, em que o indivíduo “nasce” cristão pelo fato de ter conhecido aquela religião e crescido em um meio social no qual ela foi difundida. Tillich, assim, acredita que há três grupos de indivíduos que podem estar na mesma condição: os que ouviram falar e rejeitaram a mensagem cristã, os que nunca ouviram falar e os que a aceitaram sem terem feito uma decisão por ela, ou seja, os que já nasceram no meio cristão.

Todos nós sabemos a dor que sofremos quando encontramos pessoas que rejeitam o Evangelho, embora eles não tenham autoridade para rejeitá-lo, ou encontramos outras pessoas que não foram capazes de fazer uma autêntica decisão pelo Evangelho, já que este nunca foi devidamente comunicado a elas. Outra experiência que é apenas um pouco menos dolorosa é encontrar aqueles que o aceitaram sem nunca terem sido capazes de tomar uma decisão, porque nunca foi uma questão de dúvida. O Evangelho veio para eles como uma questão de costume, hábito, ou contato social. E isso o Evangelho nunca pode ser²⁰⁷.

²⁰⁵ Cf. TILLICH, Paul. *Theology of Missions*. **Missionary Research Library**. vol. V, nº, August 10, 1954. p. 1.

²⁰⁶ TILLICH, **Theology of Mission**. p. 1. “The theological problem of missions belongs to two groups of theological problems: first, to those which deal with the doctrine of the Church, and secondly, to those which deal with the Christian interpretation of history”.

²⁰⁷ TILLICH, **Theology of Culture**, 201. “We all know the pain we suffer when we meet people who reject the Gospel, although they have no authority for rejecting it, or meet other people who were not able to make a genuine decision about it, since the Gospel was never properly communicated to them. Another experience which is but slightly less painful is to meet those who have accepted it without ever having been able to make a decision about it because it never was a matter of doubt. It came to them as a matter of habit, custom, or social contact. This the Gospel can never be”.

A mensagem do evangelho deve ser comunicada levando em consideração a condição universal marcada pela existência e suas ambiguidades, em todos os períodos históricos e em todos os espaços do mundo²⁰⁸. Isso implica dizer que a maior marca da existência e suas ambiguidades é a alienação. O homem do antigo e do novo testamento possuía angústia tal qual o homem que vive nas eras presentes. Assim, a primeira mensagem do evangelho é aquela que leva o ser humano a reconhecer a sua própria condição, inserida na estrutura da angústia, conflitos ambiguidades e culpa. “Essas estruturas são efetivas, pois refletem o que nós somos, o que está em nós”²⁰⁹. A comunicação da mensagem cristã, com isso, seria uma forma de trazer à tona a consciência de que o ser humano se encontra em tal condição, além de apresentar meios de como superá-la.

Dentro do próprio ato de comunicar a mensagem do evangelho, está um ato que pressupõe um movimento contrário ao da alienação, ou seja, a participação. Tillich acredita que a comunicação é uma questão de participação. Só pode haver comunicação se emissor e receptor da mensagem participam de uma mesma situação; não há como ocorrer uma comunicação eficiente se emissor e receptor não se utilizarem dos mesmos mecanismos. A participação, no entanto, é limitada, pois a situação do ser humano é limitada²¹⁰. Ou seja, a participação varia de acordo com as situações culturais, apesar de a alienação ser um fato universal.

Segundo Tillich, a comunicação da mensagem cristã era bem mais fácil nos primórdios do cristianismo porque o mundo estava unido sob o domínio de Roma; ele afirma ser igualmente fácil comunicar algo a povos primitivos, e mais difícil comunicar a pessoas que tiveram acesso a uma pluralidade de informações, como na presente era. Estas já possuem um sistema de conhecimento formado, delineado por uma série de informação adquirida por contatos com outras culturas e ideias; aqueles possuem um sistema de crença único, triditivo, e assimilam qualquer nova mensagem como se fosse algo novo²¹¹. Tillich percebe que a comunicação, nesse sentido, tem a ver com a questão da participação.

Mas esta não é a nossa situação hoje. Comunicar a povos primitivos em todos os campos missionários é sempre mais fácil do que às pessoas mais desenvolvidas e educadas. A razão é que o caráter dos povos primitivos é menos formado. A

²⁰⁸ Cf. TILLICH, *Theology of Culture*, p. 202.

²⁰⁹ TILLICH, *Theology of Culture*, p. 203. “These structures, which are effective because they mirror what we are, are in in us”.

²¹⁰ Cf. TILLICH, *Theology of Culture*, p. 204.

²¹¹ É importante considerar que Tillich usava o termo “primitivo” para se referir a nativos, e “educados” para se referir à população que teve acesso à educação que um Estado promove, à informação midiática e acadêmica.

dificuldade com as religiões altamente desenvolvidas da Ásia, por exemplo, não é tanto que elas rejeitam a resposta cristã como resposta, mas sim porque sua natureza humana é formada de tal maneira que elas não fazem as perguntas às quais o Evangelho pretende responder. Para elas, a resposta cristã não é resposta, porque elas não têm a pergunta a que o cristianismo responde. Este é um exemplo, ou o problema da participação²¹².

A participação não se dá na medida em que há identificação – ou compartilhamento – da mesma situação. Por mais que isso pareça indicar que Tillich considerasse válida a comunicação da mensagem cristã apenas quando direcionada a receptores que fossem cristãos, ele é enfático ao afirmar o contrário²¹³. Ainda assim, tais receptores possuem ideias válidas para os cristãos que se acham seguros quanto às respostas dentro do cristianismo, mas ainda não estão cientes dos próprios conflitos existenciais. Participar, então, não significa ser idêntico – já que para participar precisa haver individualidade – mas significa manter diálogo. De qualquer modo, ainda resta a indagação pela natureza do que deve ser comunicado em si, ou seja, da mensagem que seria capaz de atingir o ser humano de modo universal. Em relação à mensagem – ou às respostas ao que foi perguntado pela situação existencial – Tillich assim conclui:

Nossas respostas devem possuir o mesmo tanto de formas quantas são as questões e situações, individuais e sociais. Mas há algo que talvez seja comum a todas as respostas, se respondermos em termos da mensagem cristã. A mensagem cristã é a mensagem de uma nova realidade na qual podemos participar e que nos dá o poder de assumir a angústia e o desespero. E isso podemos e devemos comunicar²¹⁴.

Assumindo tal mensagem como mensagem cristã, e presumindo leva-la à condição universal, surge outra questão que Tillich igualmente levanta, ou seja, se tal mensagem deve ser avaliada de acordo com a Bíblia e com a história e quem tem condições

²¹² TILLICH, **Theology of Culture**, p. 204. But this is not our situation today. Communication to primitive peoples in all missionary fields is always easier than to more developed and educated people. The reason is that the character of primitive peoples is less shaped. The difficulty with the highly developed religions of Asia, for instance, is not so much that they reject the Christian answer as answer, as that their human nature is formed in such a way that they do not ask the questions to which the Gospel gives the answer. To them the Christian answer is no answer because they have not asked question to which Christianity is supposed to give the answer. This is one example or the problem of participation.

²¹³ TILLICH, **Theology of Culture**, p. 207. “We can point to the Christian answer only if, on the other hand, we are not identical with them”.

²¹⁴ TILLICH, **Theology of Culture**, p. 208. “Our answers must have as many forms as there are questions, and situations, individual and social. But there is one thing perhaps which will be common to all our answers if we answer in terms of the Christian message. The Christian message is the message of a new Reality in which we can participate and which gives us the power to take anxiety and despair upon ourselves. And this we must, and this we can communicate”.

de avaliá-la²¹⁵, seja através da autoridade papal – no caso da igreja católica – ou através da autoridade de conselhos ou ministros protestantes. Pois a preocupação dentro do cristianismo variava nas mais diferentes eras e contextos geográficos²¹⁶. A mensagem do cristianismo é contra o pecado. Seu conceito, todavia, extrapola a concepção tradicional e repousa nos âmbitos da alienação que, segundo Tillich, é expresso através da concupiscência, *hybris* e descrença²¹⁷:

Hoje, o significado de pecado original, sua universalidade, seu papel trágico na história pode ser enfatizado de um modo que era impossível há vinte anos. Pois somos capazes hoje de usar um conceito que todos entendem, o conceito de alienação: alienação entre o indivíduo e o outro, bem como do fundamento do qual viemos e para onde vamos. Uma ideia profunda tem sido desenvolvida na literatura moderna, ou seja, que uma das fundamentais expressões do pecado é transformar a outra pessoa em um objeto, em uma coisa. [...] Isso acontece em cada encontro entre dois seres humanos²¹⁸.

A mensagem do cristianismo é a mensagem do Novo Ser²¹⁹, que oferece a justificação pela fé, o perdão do pecado e a participação no eterno, o que denota o rompimento da alienação. O conceito de Novo Ser permite a compreensão da salvação como cura²²⁰. Se se compreende – ou reduz – a mensagem do cristianismo como um conjunto de

²¹⁵ Cf. TILLICH, **Theology of Culture**, 208.

²¹⁶ TILLICH, **Theology of Culture**, 208. “In the early Greek church it was the anxiety about death and doubt which prompted the double idea which we find in the earl Greek father, namely, that "Life" and "Light" is the message of Christianity. In the Greek Orthodox Church this is still decisive today. Easter is by far the most important festival of the Russian church. In the medieval church, it was the anxiety resulting from the social and spiritual chaos following the breakup of the Roman Empire which produced the transcendent-sacramental foundation of a hierarchical system to guide society and individuals. In the Reformation it was the anxiety of guilt and the message of justification which was decisive for every formula of all the Reformers. In modern Protestantism it has been the message of a more personalistic – and in America, more social – conception of Kingdom of God as a religious cultural unity. If you want to make it schematical, you may say, it was John who influenced the first part of church history; it was Peter who influenced the medieval period; it was Paul who provided the basis for the Reformation; and it was Jesus of the Synoptics that was the dominant influence for our modern time”.

²¹⁷ Cf. TILLICH, **Theology of Culture**, p. 201.

²¹⁸ TILLICH, **Theology of Culture**, p. 210. “Today the meaning of original sin, its universality, its tragic role in history, can be emphasized in a way that it could not be twenty years ago. For we are able today to use a concept which everybody understands, the concept of estrangement: estrangement from oneself, for the other man, from the ground out of which we come to which we go. A profound insight has been developed in modern literature namely, that one of the fundamental expressions of sin is to make the other person into an object, into a thing. [...] This happens in every encounter between man and man.”

²¹⁹ Cf. TILLICH, **Theology of Culture**, p. 209. “The message which is to be heard by those people of whom we have been speaking is the message of the New Creature—the message of the New Being”.

²²⁰ Cf. TILLICH, **Theology of Culture**, p. 209. “It centers around what we might call ‘healing reality,’ around the courage to say "yes" in the encounter with nothingness, anxiety, and despair”.

proibições, mandamentos, o seu conteúdo torna-se opressor e é um exemplo de alienação, já que é posta uma série de ações entre o Novo Ser e o indivíduo, como se tais ações fossem necessárias para a aceitação pelo Novo Ser. Existem, de fato, discursos assim, voltados para um apelo ritualístico e moral, em vez de ser a mensagem de cura. Mesmo essa mensagem de cura não significa progresso moral: a cura não significa necessariamente que o indivíduo se torne melhor do que antes. A mensagem do cristianismo é a mensagem de aceitação pelo Novo Ser: “o cristianismo é a mensagem de uma Nova Realidade, que torna possível o cumprimento do nosso ser essencial. Tal ser transcende a todas as proibições e mandamentos através de uma única lei – que não é lei de fato – ou seja, o amor”²²¹. A cura provocada pelo Novo Ser é a cura da enfermidade presente na condição existencial: a alienação. A mensagem cristã acerca do Novo Ser não deve ser imposta, pois isso seria uma forma de heteronomia. A igreja não pode dizer o que o indivíduo deve fazer, pois não se cura dizendo o que fazer. Mas pode oferecer uma consciência sobre a situação existencial em que o indivíduo se encontra.

É de se considerar que a mensagem do Novo Ser – como mensagem do cristianismo – não é exclusivamente cristã. Tillich destaca que o paradoxo do Novo Ser significa que algo eterno irrompe no tempo e supera a alienação²²². Cristo – não o Jesus histórico – é o lugar dessa nova realidade, pois os poderes da alienação e dos conflitos da existência eram nulos sobre ele. E, segundo Tillich, a igreja é a comunidade do Novo Ser. Mais uma vez, cabe perguntar se Tillich estava assumindo uma postura radical ao afirmar isso, ou se o conceito de igreja precisa ser, também, reformulado. De acordo com Tillich, a igreja é o local em que há a inversão dos poderes demoníacos de reificação do ser humano; esta força, intrínseca à alienação, é superada pelo amor.

A igreja é a comunidade do Novo Ser. Frequentemente, as pessoas dizem: “eu não gosto da religião organizada”. A igreja não é uma religião organizada. Não é uma autoridade hierárquica. Não é uma organização social. É isso também, naturalmente; mas, em primeiro lugar, é um grupo de pessoas que expressam a nova realidade pela qual elas foram apoderadas. É justamente esse o significado de Igreja. Ela é o lugar onde está o poder da Nova Realidade que é Cristo, e que foi preparado em toda a história, em especial na do Antigo Testamento, e que se move dentro de nós e que é continuada por nós²²³.

²²¹ TILLICH, **Theology of Culture**, p. 211. “Christianity is the message of a New Reality which makes the fulfillment of our essential being possible. Such being transcends all special prohibitions and commands by one law which is not law, namely love”.

²²² Cf. TILLICH, **Theology of Culture**, 212.

²²³ TILLICH, **Theology of Culture**, p. 212. “The Church is the Community of the New Being. Again and again, people say, ‘I do not like organized religion’. The Church is not organized religion. It is not hierarchical authority. It is not a social organization. It is all of this, of course, but it is primarily a group of people who express a new reality by which they have been grasped. Only *this* is what the

Por fim, Tillich considera que a comunicação da mensagem cristã pode levar o indivíduo à participação com a verdadeira pedra de tropeço, ou seja, o Novo Ser; mas a comunicação errada da mensagem cristã pode ser uma pedra de tropeço que se deve evitar²²⁴. Tillich coloca o desafio de comunicar a mensagem cristã à igreja, e encerra a sua *Teologia da Cultura* levantando a seguinte questão: “será que as igrejas cristãs vão ser capazes de remover a pedra de tropeço errada, em sua tentativa de comunicar o evangelho?²²⁵”.

O que se pode considerar acerca da missão é que sua prática deve ser reorientada, não através da heteronomia, mas tendo em foco a missão principal de levar uma mensagem que possa refletir aquilo que vence todo e qualquer poder da alienação, presente na condição existencial. Já que Tillich acredita que a revelação acontece em todas as religiões, isso implica um contexto dialógico, cada religião pode contribuir uma com a outra, trazendo o que há de significativo, inserida em uma plasticidade que não significa perda de identidade, mas extrapolação de uma mensagem que possa ser compreendida, não com agressão ao outro, mas como uma espécie de complemento. Quando o cristianismo entra na fronteira com a história das religiões, como a sua mensagem deve ser transmitida? Repete-se a pergunta: “será que as igrejas cristãs vão ser capazes de remover a pedra de tropeço errada, em sua tentativa de comunicar o evangelho?”.

No intuito de elucidar a compreensão de Tillich acerca da transmissão da mensagem cristã, é pertinente mencionar os esforços do teólogo indiano George Soares-Prabhu em articular uma teologia da missão que levasse em conta uma série de elementos para que a transmissão da fé cristã pudesse ser legítima. Ele contribui imensamente para a ressignificação da missão, tendo como contexto a tradição cultural-religiosa indiana. Prabhu sugere que a missão da igreja nunca foi uniforme, nem mesmo em se tratando dos hagiógrafos neotestamentários, pois havia compreensões diferentes entre tais acerca da prática missionária da igreja. Além disso, no decorrer da expansão da mensagem cristã, houve um enfoque diferente dado à missão, variando no final da Antiguidade, ao longo da Idade Média, do

Church really means. It is the place where the power of the New Reality which is Christ, and which was prepared in all history and especially in Old Testament history, moves into us and is continued by us”.

²²⁴ Cf. TILLICH, *Theology of Culture*, p. 213

²²⁵ TILLICH, *Theology of Culture*, p. 213. “Will the Christian churches be able to remove the wrong stumbling blocks in their attempts to communicate the Gospel?”

decorrer dos desbravamentos europeus ocasionados pelas grandes navegações e no neocolonialismo²²⁶.

É de se observar que as missões no Brasil colonial tiveram uma característica de catequização dos índios, como forma de domesticá-los, ao passo que transmitia aos escravos uma ideia de que Deus havia separado uns para servos e outros para senhores. O peso da sentença religiosa era, de fato, decisivo para a ordem na colônia, de acordo com os interesses portugueses. O fato é que a missão ainda é uma prática delicada, visto que está frequentemente associada à imposição da fé cristã, à violação cultural, a uma prática etnocêntrica e desnecessária. Entretanto, tal visão acerca da missão pode e deve ser diferente, pois, no dizer de Prabhu,

Não existe uma compreensão uniforme, imutável e universal acerca de missão que seja válida em todo tempo e em todo lugar, e nem existe uma compreensão da fé cristã uniforme, imutável e universal acerca de fé cristã, que seja sempre e em qualquer lugar a mesma. É parte da finitude e historicidade da existência cristã que nossa compreensão da missão (assim como nossa compreensão da fé cristã) varie de acordo com o lugar e cresça no tempo²²⁷.

Com isso, Prabhu defende que a igreja deve se contextualizar e desenvolver o seu próprio entendimento acerca da missão; como ele estava em um contexto indiano, afirmara que essa compreensão acerca da missão deveria seguir por nuances diferentes da compreensão europeia. O teólogo indiano considera que suas reflexões devem partir do contexto bíblico. Apesar de tal ponto de partida, Prabhu deixa claro que sua exposição não é definitiva nem decisiva, pois seria uma postulação presunçosa e aquém do verdadeiro sentido de missão pretender que tais considerações assim sejam. No intuito de esclarecer a visão de Prabhu, é necessário que se descrevam os principais pontos do que ele considera sobre a perspectiva bíblica para a expansão do horizonte da missão cristã.

A questão primária que surge em relação à presença da missão na Bíblia concerne ao fato de ela ter sido escrita sob influência de diversas culturas. Ao longo de séculos, idiomas diversificados, fases históricas e locais diferenciados foram referencial de elaboração do seu

²²⁶ Cf. SOARES-PRABHU, **Expanding the Horizon of Christian Mission: A Biblical Perspective**. In: KANJAMALA, Augustine, ed. **Paths of Mission in India Today**. Bombay: The Bombay Saint Paul Society, 1997. p. 33, 34.

²²⁷ SOARES-PRABHU, **Expanding the Horizon of Christian Mission**, p. 33. “There is no uniform, unchanging, universal understanding of mission valid always and everywhere, any more than there is a uniform, unchanging and universal understanding of the Christian Faith, which is always and everywhere the same. It is part of the finitude and historicity of Christian existence that our understanding of mission (like our understanding of the Christian faith) should vary in place and grow in time”.

conteúdo. Apesar de tamanha variedade, a Bíblia como um todo narra uma obra que tende a ser única, pois mantém como foco uma tradição a partir da revelação de Javé, tornando-se uma estória tecida à medida que o fiel à tradição vivia sua experiência religiosa. No transcurso dessa interação com a revelação e a experiência a partir dela, os hagiógrafos construíram o arcabouço da estória da Bíblia, inserindo nela uma série de elementos, fazendo-a, não um livro direcionado a uma modalidade religiosa, mas uma narrativa em que diversos elementos constitutivos da religião pudessem ser encontrados. Nesse sentido, Prabhu postula que: “a Bíblia contém muitas leis, mas não é (como o Código de Manu) um livro de leis. Contém muitas doutrinas, mas não é (como os Upanishades) um livro de doutrinas. Contém muitos hinos, mas não é (como o RG Vedas) um livro de hinos. Leis, doutrinas e hinos são parte de uma estória que a Bíblia conta”²²⁸.

Deste modo, o que aconteceu no tempo e no espaço, e foi narrado nos textos bíblicos, possui um sentido próprio. A missão bíblica, de igual modo, deve ser considerada a partir desse sentido, ou seja, do modo em que os hagiógrafos interpretaram o conteúdo da revelação e colocaram a missão em um sentido delineado naquele que seria o livro fundante da tradição cristã.

Para Prabhu²²⁹, a missão segue o seguinte ciclo, contendo três momentos distintos: 1) do caos, à criação, ao pecado; 2) do pecado, a Israel, ao exílio; e 3) do exílio, a Jesus, a novos céus e nova terra. O fim do ciclo é paralelo ao seu início, já que do caos se criaram céus e terra, e, em sua consumação, eles são novos. Em todo caso, a missão enquadra-se em um enredo de conflito, em que o momento posterior visa a responder – solucionar – um problema apontado no momento anterior.

Com isso, a tônica de maior relevância para a missão é estar sensível à problemática envolvendo o contexto no qual se deve exercê-la. De fato, os aspectos positivos do cristianismo podem responder a um determinado contexto no seu seguimento missionário, de acordo com as necessidades de tal contexto. O que Prabhu considera segue por tal viés: a moção do cristianismo em relação à multiforme prática da missão, visando a dar respostas significativas às perguntas e problemáticas levantadas pelo contexto.

²²⁸ SOARES-PRABHU, **Expanding the Horizon of Christian Mission**, p. 35. The Bible contains many laws but it is not (unlike the Manusmriti) a book of laws. The Bible contains much doctrine, but it is not (Unlike the Upanishads) a book of doctrine. The Bible contains many hymns, but is not (unlike the Rgveda) a book of hymns. Laws, doctrines and hymns are all part of the one story the bible tells.

²²⁹ Cf. SOARES-PRABHU, **Expanding the Horizon of Christian Mission**, p. 36, 37.

Tal concepção faz jus ao que Tillich propõe, ou seja, que a igreja é portadora de respostas para um contexto que levanta perguntas. É de se considerar, como já mencionado, que Tillich estava partindo de uma tradição cristã protestante, construindo o seu sistema a partir dela; ele compreendia que a teologia cristã visa a dar resposta às perguntas existenciais humanas. De qualquer modo, é de se notar que tanto Tillich quanto Prabhu colocam a condição humana acima da religião.

3.3 A MENSAGEM QUE ANUNCIA A VITÓRIA SOBRE A ALIENAÇÃO

Jesus era aquele sobre o qual as forças da separação não exerciam poder, a despeito da sua condição humana e da sua participação na existência, pois manteve a união inviolável com o Fundamento do Ser, mesmo quando pendia da cruz. A teologia paulina aponta que na cruz o ministério da reconciliação acontecia, ou seja, o ato de superação da alienação. A partir desse evento no Calvário, surge a possibilidade de compreender a salvação acontecida *em, também e com* o Evento Cristo, a partir do pressuposto de que a participação que Jesus teve de toda condição humana abre espaço para uma forma de o ser humano participar do Novo Ser.

Na perspectiva de que Jesus como o Cristo é aquele no qual o Novo Ser foi manifesto, verifica-se que experiência com o Novo Ser em Jesus como o Cristo é a experiência que leva o indivíduo a se reconciliar com o seu fundamento²³⁰, através da Nova Realidade que supera a descrença, a *hybris* e a concupiscência. De acordo com Tillich, importa que o ser humano experimente a participação no Novo Ser “estando aberto para que ele [o Novo Ser] se apodere de nós, ainda que não tenhamos nada para mostrar”²³¹. Há, então, a necessidade de discutir de que forma essa participação acontece e como é gerada a volta ao Fundamento, em Jesus. Jaci Maraschin observou que é difícil compreender e aceitar a ideia de que a salvação aconteceu somente porque Jesus apareceu, porque seria uma ideia demasiadamente abstrata para efetuar transformação no mundo²³². Segundo Calvani, Tillich não era ingênuo quanto a esse ponto da sua Teologia²³³. Do nascimento à morte de Jesus, os símbolos que apontam para a superação da alienação constituem um conjunto de mensagens,

²³⁰ Cf. TILLICH, Paul. **The New Being**. New York: Charles Scribner's Sons, 1955., p. 20.

²³¹ TILLICH, **The New Being**, p. 22. “To enter the New Being we do not need to show anything. We must only be open to be grasped by it, although we have nothing to show”.

²³² Cf. MARASCHIN, **A linguagem ontológico-existencialista de Tillich**, p. 79.

²³³ Cf. CALVANI, C. E. B. Espiritualidade e pregação em Tillich. In: **Estudos Teológicos**. São Leopoldo: EST. Vol. 44, n. 2, 2004., p. 91.

já que tais símbolos surgem da realidade participativa de Jesus na condição humana. A mensagem do Novo Ser é a mensagem de vigência salvífica, de que a superação foi efetivada, restando apenas compreender o seu lugar na experiência existencial.

3.3.1 A cruz e a universalidade da salvação

A morte de Jesus – a morte na Cruz – é entendida por Tillich como um elemento de suma importância na missão e obra de Jesus. A cruz é o lugar em que salvação ocorreu em um âmbito universal, abarcando as realidades existenciais que possuíam os maiores poderes de alienação. É o ápice, é o lugar de maior sofrimento de Jesus, é o lugar em que Deus estava, em Cristo, reconciliando consigo o mundo. Tillich coloca a cruz em um lugar especial nos seus sermões²³⁴. Ao pregar sobre o relato da crucificação segundo Mateus, Tillich afirma que naquele momento em que Jesus estava na cruz, foram observados diversos eventos concomitantes: a escuridão cobriu a terra, houve terremoto, ressurreição, o véu do templo se rasgou. Ele destaca que o sol cobriu seu rosto porque na cruz estava a luz que brilha mais do que o sol, o terremoto abalou os fundamentos da terra porque o fundamento seguro deixou de ser a terra porque o maior fundamento estava lá na cruz, e os corpos ressuscitaram porque a terra deixou de ser a última habitação do indivíduo e a morte deixou de ser o fato de maior grandeza porque lá na cruz estava a vida que venceu a morte. O véu do templo se rasgou e, acerca desse último evento, Tillich propõe uma ideia de grande importância para o pensamento inter-religioso:

O véu, que fazia do templo um lugar santo, separado de outros lugares, perdeu o seu poder de separação. [...] Aquele para o qual todo lugar era um lugar sagrado, um lugar onde Deus está presente, foi moído na cruz, em nome do lugar santo. Quando o véu do templo foi rasgado, Deus julgou a religião e rejeitou os templos. [...] Desde aquele momento [a crucificação] o universo não é mais o que era; a natureza recebeu outro significado; a história foi transformada e você e eu não somos mais – e não deveremos ser nunca mais – o que éramos antes²³⁵.

²³⁴ Cf. CALVANI, **Espiritualidade e pregação em Tillich**, p. 91-93.

²³⁵ TILLICH, **The New Being**, 177-179. “The curtain which made the temple a holy place, separated from other places, lost its separating power. [...] He, for whom every place was a sacred place, a place where God is present, has been brought on the Cross in the name of the holy place. When the curtain of the temple was torn in two, God judged religion and rejected temples. [...] Since this moment the universe is no longer what it was; nature has received another meaning; history is transformed and you and I are no more, and should not be any more, what we were before”.

Quando Tillich diz que “Deus julgou a religião” ou que “o véu perdeu o seu poder de separação”, a concepção de reconciliação está clara: não é a religião em si que possui o poder de salvar, mas é o que está acima da religião. O maior símbolo da separação, da alienação, era o véu que estava no templo. No símbolo da cruz, pode-se perceber a vitória do Novo Ser sobre o poder de alienação que toda a realidade, incluída a religião, possuía. Pois na cruz estava aquele que é maior do que a religião. Em outro sermão, Tillich diz que o Homem na cruz representa uma nova ordem na qual o mais fraco é o mais forte, o mais humilhado é o mais vitorioso. O Salvador crucificado supera a ordem humana²³⁶. Tillich também entendia que Deus não era um mero espectador do Gólgota, mas que participava com Jesus na crucificação, ao assumir a figura dos que sofrem:

Deus, como manifesto em Cristo na cruz, participa totalmente na morte de uma criança, na condenação de um criminoso, na desintegração da mente, da fome, até mesmo na rejeição humana de si mesmo. Não há uma só condição humana na qual a presença divina não penetre. Isso é o que a cruz, a mais extrema de todas as condições humanas, quer dizer a nós²³⁷.

Atrelada à cruz, a ressurreição é notória no pensamento de Tillich, presente também nos seus sermões. Ambos os símbolos – cruz e ressurreição – não aparecem apenas nos sermões, mas possuem um papel importante na *Teologia Sistemática* de Tillich.

Na Teologia Sistemática, Tillich observa que a ressurreição de Cristo é a permanente e indelével fusão da graça salvífica em toda história com Jesus e sua cruz e, juntamente com a teologia da cruz forma o núcleo do “evento Cristo”. Assim, a teologia da cruz e a teologia da ressurreição se implicam mutuamente²³⁸.

A cruz expressa o poder do Novo Ser que julgou a religião, que assumiu a mais triste e dramática condição humana, que abalou as estruturas mais inexoráveis do universo, provocando a abrangência universal da salvação. A despeito do seu exemplo ante as marcas da alienação, Jesus assumiu a condição alienada do ser humano, enquanto lá no Gólgota, em última agonia, manteve a sua união inviolável com Deus²³⁹. A mensagem deste importante símbolo é mais bem elucidada quando se compreende a tríplice mensagem do Novo Ser, pois

²³⁶ TILLICH, **The Shaking of the Foundations**, p. 31.

²³⁷ TILLICH, **The Eternal Now**. New York: Charles Scribner's Sons, 1963. p. 46. “God, as manifest in the Christ on the Cross, totally participates in the dying of a child, in the condemnation of the criminal, in the disintegration of a mind, in starvation and famine, and even in the human rejection of Himself. There is no human condition into which the divine presence does not penetrate. This is what the Cross, the most extreme of all human conditions, tells us”.

²³⁸ CALVANI, **Espiritualidade e pregação em Tillich**, p. 93.

²³⁹ Cf. TILLICH, **The New Being**, p. 177.

essas três grandes mensagens apontam para aquilo que ocorreu – a vitória do Novo Ser sobre a alienação – e se faz presente, constituindo a mensagem salvífica.

3.3.2 A tríplice mensagem do Novo Ser

Para Tillich, o Novo Ser se manifesta trazendo reconciliação, reunião e ressurreição²⁴⁰. A sua primeira mensagem é a reconciliação: “pare de ser hostil a Ele, pois ele nunca é hostil a você”²⁴¹. Ser reconciliado com Deus significa ser reconciliado com os outros. Segundo Tillich, não significa que o ser humano deva, por si só, tentar reconciliar os outros ou a si mesmo. Caso tente, vai falhar. Mas a mensagem de reconciliação anuncia que a Nova Realidade apareceu, na qual o ser humano é reconciliado por aquele que é maior do que o próprio indivíduo. A reconciliação no pensamento tillichiano relaciona-se à própria ideia de existência sob as marcas da alienação. A existência alienada carece de reconciliação em todos os âmbitos. Tillich concorda com Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard e Marx quando estes criticam a ideia de Hegel que afirma que a reconciliação se dá na existência; a crítica desses filósofos possui a mesma tônica, já que acreditam que a reconciliação não acontece por força da própria existência. Conforme Tillich, “existência é alienação e não reconciliação; é desumanização e não expressão da humanidade essencial”²⁴². A reconciliação é um ato divino, ocorre através da manifestação do Novo Ser.

A segunda mensagem do Novo Ser é a mensagem de reunião. A reconciliação faz a união possível. Segundo Tillich, “o Novo Ser é manifesto em Cristo porque nele a separação nunca superou a unidade entre ele e Deus, entre ele e a humanidade, entre ele e si mesmo”²⁴³. A união do ser humano com seu próprio ser produz no indivíduo profunda auto aceitação. Além disso, a concepção de reunião está inserida no contexto da comunidade. Na comunidade, a reunião do ser humano para com o seu próximo é pronunciada, percebida e confessada, mesmo em fragmentos ou em fraqueza²⁴⁴.

A terceira mensagem do Novo Ser é a mensagem de ressurreição. Ressurreição não significa apenas a revitalização de corpos que saem do túmulo. O velho ser, segundo Tillich, não é destruído: é transformado em um novo ser. Portanto, ressurreição trata-se,

²⁴⁰ Cf. TILLICH, **The New Being**, p. 20.

²⁴¹ TILLICH, **The New Being**, p. 20. “Cease to be hostile to Him, for He is never hostile to you”.

²⁴² TILLICH, **Teologia Sistemática**, p. 320.

²⁴³ TILLICH, **The New Being**, p. 22. “The New Being is manifest in the Christ because in Him the separation never overcame the unity between Him and God, between Him and mankind, between Him and Himself”.

²⁴⁴ Cf. TILLICH, **The New Being**, p. 23

também – e principalmente – da revitalização do velho ser. Nas palavras de Tillich, “é a vitória do Novo estado de coisas, o Novo Ser, nascido da morte do velho”²⁴⁵.

A ressurreição não é um evento que pode acontecer em algum futuro remoto, mas é o poder do novo para gerar vida onde há morte, aqui e agora, hoje e amanhã. Onde existe o Novo Ser, existe ressurreição, ou seja, a criação na eternidade além de qualquer momento do tempo. [...] A ressurreição acontece agora, ou então não acontece de modo algum. Ela acontece em nós, ao nosso redor, na nossa alma e nossa história, na natureza e no universo²⁴⁶.

Reconciliação, reunião e ressurreição situam-se no horizonte da comunidade e de um chamamento à ética da alteridade, em que a comunidade é levada em consideração como o ambiente no qual o indivíduo se torna de fato pessoa, sendo os elos dessa comunidade o amor, o poder e a justiça²⁴⁷. O amor ao próximo – conforme é exigido na dinâmica da comunidade – é uma manifestação do amor a Deus, e as atitudes contrárias ao amor ao próximo são atitudes contrárias ao amor a Deus. O amor e a falta de amor relacionam-se respectivamente à tríplice mensagem do novo ser e à alienação e suas marcas. O indivíduo tende a se afastar de Deus, ao procurar a realização jactanciosa dos seus próprios desejos, ao ver o outro como um ser qualquer, no qual Deus não está presente: tal é o sinal de que há descrença. A atitude humana em relação ao próximo, a si mesmo e ao mundo deve partir da fé. Tillich, a partir dessa concepção de descrença, insere um conceito similar ao de Agostinho, que dizia que se deve amar o próximo, a si mesmo e ao mundo, não pelo que são em si, mas pela capacidade que têm de manifestar a obra de Deus. A atitude do ser humano começa a ficar harmoniosa na relação com o próximo quando a fé em Deus é o ponto de partida. O reconhecimento de Deus e da sua vontade de que se tenha amor ao outro é sinal de que o indivíduo tem fé; assim, vai agir porque algo maior do que ele o impulsiona a ter a atitude.

Em Tillich, comunidade é o resultado da vida no Espírito, e se estabelece num horizonte ontológico de participação. Na comunidade ocorre o caminho inverso ao da alienação, ou seja, ela expressa a participação e a reunião, já que o isolamento do indivíduo é

²⁴⁵ TILLICH, *The New Being*, p. 24. “But resurrection means the victory of the New state of things, the New Being born out of the death of the Old”.

²⁴⁶ TILLICH, *The New Being*, p. 24. “Resurrection is not an event that might happen in some remote future, but it is the power of the New Being to create life out of death, here and now, today and tomorrow. Where there is a New Being, there is resurrection, namely, the creation into eternity out of every moment of time. [...] Resurrection happens now, or it does not happen at all. It happens in us and around us, in soul and history, in nature and universe”.

²⁴⁷ Cf. JAMES, Robinson. Analytical Report on Papers Delivered at the Tillich Meetings in Chicago, Illinois, October 31–November 2, 2008. *Bulletin of the North American Paul Tillich Society*, vol. 35, 4, Fall 2009. p. 14.

superado. O indivíduo que se insere na comunidade reconhece sua dependência dos outros indivíduos, deixando, por assim dizer, cair por terra a *hybris*, que é uma das marcas da alienação. Segundo Calvani,

Uma das características da vida sob o Espírito é a coragem de aceitar, pela fé, o paradoxo de nossa insuficiência ontológica, a insignificância e até mesmo o desespero: o ato de aceitar a insignificação é em si um ato significativo. É um ato de fé porque “no ato da coragem de ser, a potência do ser é efetiva em nós. Cada ato de coragem é uma manifestação do fundamento do ser”²⁴⁸.

A comunidade, assim, expressa a vitória do Novo Ser sobre a hostilidade provocada pela alienação. A existência carrega essa aversão à vida, essa rejeição pungente, como marca do distanciamento do Fundamento do Ser. No horizonte inter-religioso, a concepção de comunidade – em que as religiões coexistem em uma casa em comum – fica mais clara quando observada a partir do modo em que Jesus, como o Cristo, preferiu apontar para além de si, ou seja, para o Pai. Jesus não reduziu a mensagem a uma religião; antes, a autoridade do pai, o vínculo que se estabelece entre humano e divino são as principais características de sua mensagem: a mensagem de que não é nem a circuncisão, nem a incircuncisão que realmente importam, ou que não há mais o véu religioso da alienação. O Novo Ser estabelece a grande comunidade, e a hostilidade que ocorre entre as religiões é também uma marca da alienação.

Todo mundo traz hostilidade em relação à existência para qual foi lançado, em relação aos poderes ocultos que determinam a sua vida e a vida do universo [...] Nós nos sentimos rejeitados e hostis quanto àquilo que nos rejeita. [...] Há dois sintomas que dificilmente passam despercebidos: a hostilidade em relação a nós mesmos e a hostilidade em relação ao outro²⁴⁹.

A consciência que o ser humano tem acerca de alguém maior que ele – sendo esse alguém o próprio Deus – leva-o a ter uma relação de participação com o outro; é a fé direcionada ao Deus além do Deus concebido pelas religiões; é a fé naquele que se deixa conhecer no seu processo revelacional, no horizonte das religiões

²⁴⁸ CALVANI, **Espiritualidade e Pregação em Tillich**, p. 105.

²⁴⁹ TILLICH, **The New Being**, p. 20, 21. “Everybody carries a hostility toward the existence into which he has been thrown, toward the hidden powers which determine his life and that of the universe. [...] We all feel rejected and hostile toward what has rejected us. [...] But there are two symptoms which we hardly can avoid noticing: The hostility against ourselves and the hostility against others”.

3.3.3 A mensagem da coragem para aceitar a aceitação

A concepção de Novo Ser em Tillich aponta ainda para além da realidade que supera as três marcas da alienação – concupiscência, *hybris* e descrença – e indica a vitória sobre a falta de significado. A existência é carregada pela ameaça do não-ser, e isto é uma característica do afastamento entre o indivíduo e o seu fundamento; tal ameaça é algo intrínseco ao existir, por causa do estado de alienação, e está relacionada ao carácter factual da existência. No entanto, a Nova Realidade possui o poder de transmitir serenidade também ante a ameaça do existir: o Novo Ser atua na interioridade do indivíduo, contrariando os poderes exteriores e levando-o a superar a vida sem sentido. Dentre outros fatores, a ameaça do não-ser gera angústia, medo e desespero²⁵⁰. Tillich define medo como a atitude ante um objeto concreto, conhecido, definido. A angústia, por sua vez, está relacionada àquilo não conhecido, àquilo que “não é”. Sua fonte de ameaça é o nada²⁵¹, e está relacionada à situação de desespero. De acordo com Tillich, há três tipos de angústia. 1) em relação ao destino e à morte; 2) em relação à falta de significado ou sentido da vida; 3) em relação à culpa e condenação. O primeiro deles é a quando o não-ser ameaça a autoafirmação ôntica do indivíduo. A ameaça relativa do destino e a ameaça absoluta da morte. O destino indica a possibilidade, o desconhecido: não se sabe o conteúdo do destino, nem é possível prevê-lo. Diante dele, o ser-humano se angustia com o nada. De acordo com Tillich, este é o tipo de angústia mais comum que existe, já que o futuro é uma incógnita e a morte é real. A morte, por sua vez, é a concretização da finitude. Todas as tentativas de negar a morte ou fugir dela são fúteis e vãs: o ser humano caminha para a morte. Deste modo, essa ameaça é relativa quando se trata do destino, mas é absoluta em se tratando da morte.

O segundo tipo de ameaça é aquela em que o não-ser ameaça a autoafirmação espiritual do indivíduo: a ameaça relativa da vacuidade, a ameaça absoluta da falta de sentido. Não apenas a existência exterior, por assim dizer, que é ameaçada pelo não-ser. Mas o interior do indivíduo, suas habilidades criativas espirituais. Isso porque os objetos doadores de sentido vão deixando de ser significativos, e o ser humano passa a uma busca desenfreada por algo que o confira sentido e satisfação, mas se depara diante da insatisfação que irrompe após o momento de satisfação com algo. A autoafirmação espiritual, segundo Tillich, refere-se à capacidade criativa do ser humano de encontrar sentido para a vida, participando significativamente na existência, vivendo espontaneamente, na sua interação com a cultura.

²⁵⁰ TILLICH, *A coragem de ser*, p. 29.

²⁵¹ TILLICH, *A coragem de ser*, p. 29.

Nesse viver, o ser humano busca uma preocupação última, e quando ela não é experienciada, a ameaça do vazio e da falta de significado toma o seu lugar. Esta preocupação última é o centro de sentido, que confere sentido a outras questões existenciais. A evidência – ou até mesmo o resultado – limítrofe dessa ameaça se dá quando o indivíduo deseja dar cabo à existência por não conseguir suportá-la, carregada pelo peso da vacuidade e da falta de sentido. Essa ameaça é relativa quando o ser humano se vê afastado das realidades finitas cotidianas, caracterizadas pela vacuidade; é absoluta quando se vê afastado do centro de significados, do fundamento do próprio significado.

O terceiro tipo de angústia é quando o não-ser ameaça a autoafirmação moral do indivíduo: a ameaça relativa da culpa, a ameaça absoluta da condenação. O ser humano é responsável por si, e ele deve dar conta do que fez consigo. Esse tipo de angústia, segundo Tillich, relaciona-se com a liberdade na medida em que o ser humano é livre para atuar como quiser: tanto em se tratando de tomar decisões, quanto em desenvolver determinadas ações. No entanto, suas ações e decisões são igualmente marcadas pela finitude; ou seja, as ações do ser humano possuem uma nuance específica, ligada à segunda ameaça: o cumprimento do destino. Não apenas isso, no afã de dar conta de si, o ser humano forja uma lei moral que, quando quebrada, gera culpa e condenação. A atitude existencial é aquela que visa a se resguardar da incógnita do destino. Assim, o ser humano pode, ao mesmo tempo, não cumprir o que antes propunha, ou seja, se resguardar da incógnita do destino. Com isso, ao perder o seu destino ideal, ele se sente culpado. No entanto, a culpa pode se transformar em uma ação moral e ser elevada à esfera da condenação. É relativa enquanto culpa; mas é absoluta enquanto condenação. Percebe-se, portanto, que a angústia do indivíduo se dá tanto em relação a fatores finitos quanto a infinitos, ou seja, o indivíduo se angustia diante de questões que estão dentro da existência e que extrapolam os limites dela: o que jaz após a morte, o centro de significado e a condenação.

Ante a angústia, resta a coragem que, nas palavras de Tillich, “é a autoafirmação do ser a despeito do fato do não-ser”²⁵². A coragem, então, deve ser compreendida, em primeiro lugar, como algo cuja fonte é o Fundamento do Ser; em segundo lugar, como chave desse Fundamento²⁵³. A coragem é a afirmativa que caminha no sentido de levar o ser humano ao relacionamento com o seu fundamento e a participação nele, além de ser uma atitude ontológica de afirmação diante da culpa e condenação, vacuidade e falta de significado, destino e morte. A relação do indivíduo com o fundamento de seu ser deve ser expressa em

²⁵² TILLICH, **A coragem de ser**, p. 121.

²⁵³ Cf. TILLICH, **A coragem de ser**, p. 122.

símbolos tirados da estrutura do ser, indicando a dinâmica entre participação e individualização, ou seja, a base em que a relação e a coragem estão fundamentadas. Deste modo, quando a participação é dominante, a relação entre o indivíduo e o fundamento do seu ser possui um caráter místico. Mas se a individualização é dominante, a relação estabelecida possui um caráter pessoal. No entanto, “se ambos os polos são aceitos e transcendidos, a relação com o ser-em-si tem um caráter de fé”²⁵⁴. A coragem parte do íntimo do indivíduo, a partir da consciência de si – ocasionada pela coragem de ser a si mesmo – e é expressa pela atitude de participação no fundamento do seu ser.

O ponto mais sublime e mais contundente da concepção de Tillich sobre a coragem refere-se à coragem de aceitar a aceitação. É precisamente aí que acontece o encontro entre a polaridade da participação e a polaridade da individualização, num encontro pessoal com Deus²⁵⁵. Diante da angústia por causa da culpa e condenação, a coragem é independente de qualquer condição prévia moral, intelectual ou religiosa. Independe do fato de o ser humano ser bom, ou sábio, ou piedoso: e isso é decisivo. Coragem de aceitar a aceitação é um ato daqueles que são desprovidos de quaisquer qualidades citadas acima, que estão certos de serem inaceitáveis. E é um ato paradoxal: o ser humano é aceito por aquilo que transcende infinitamente o próprio eu individual, mas que, ao mesmo tempo, se faz presente em sua interioridade. É o ato que ocorre “apesar de”: apesar do fato de não ser aceito, apesar da hostilidade, apesar da falta de motivos para ocorrer a aceitação.

A coragem de ser, a este respeito, é a coragem de aceitar o perdão dos pecados, não em uma afirmação abstrata, mas como experiência fundamental no encontro com Deus. Autoafirmação a despeito da angústia da culpa e condenação pressupõe participação de algo que transcende o eu [...] Mesmo se se é pessoalmente aceito, é preciso uma coragem auto-transcendente para aceitar esta aceitação, é preciso a coragem da confiança²⁵⁶.

Quanto à angústia por causa do destino e da morte, Tillich afirma que a dominação da angústia da culpa é, também, a dominação de angústia do destino. Isso porque, geralmente, há conexão entre a culpa e morte, pelo fato de a morte ser a transição que depende da consciência de culpa ou aceitação.

Esta é a significação genuína da doutrina da providência. Providência não é uma teoria sobre algumas atividades de Deus; é o símbolo religioso da coragem da

²⁵⁴ TILLICH, **A coragem de ser**, p. 119.

²⁵⁵ Cf. TILLICH, **A coragem de ser**, p. 125.

²⁵⁶ TILLICH, **A coragem de ser**, p. 129.

confiança com respeito ao destino e morte. Porque a coragem da confiança diz “a despeito de” mesmo para a morte²⁵⁷.

Diante da falta de significado, é igualmente necessária a coragem atrelada à fé; o desespero requer uma atitude de coragem, porque a existência exige uma resposta à dúvida e insignificação. E essa resposta é a fé absoluta, e somente uma transformação na interioridade do indivíduo seria capaz de alterar essa situação de desespero. Tal fé não pode ser confundida com o misticismo, pois a verdadeira fé exige a possibilidade da dúvida, o que não se encontra na experiência mística²⁵⁸. A insignificação resiste, mas deve ser encarada com aceitação. Tillich assim descreve tal processo:

A experiência da insignificação [...] transcende a experiência mística. A fé absoluta também transcende o encontro divino-humano. Neste encontro [...] um sujeito definido (homem) encontra um objeto definido (Deus). Pode-se inverter esta formulação e dizer que um sujeito definido (Deus) encontra um objeto definido (homem). Mas em ambos os casos o ataque da dúvida domina a estrutura sujeito-objeto²⁵⁹.

Este processo é descendente: Deus procura e aceita o indivíduo, e não o contrário. Ou seja, a aceitação já ocorreu por parte de Deus, e a mensagem do Novo Ser é a mensagem de que, pela fé, deve-se aceitar que se é aceito. Somente a fé, a despeito da dúvida, consegue produzir a coragem como autoafirmação diante da falta de significado. Só então o indivíduo pode se sentir aceito.

Em um de seus sermões, intitulado “Você é aceito”, Tillich discursa acerca da vitória do Novo Ser sobre a alienação:

Será que nós sabemos o que significa ser atingido pela graça? Não significa que, de repente, passamos a crer que Deus existe, ou que Jesus é o Salvador, ou que a Bíblia contém a verdade. Acreditar que algo é, é quase o contrário do significado de graça. Além disso, graça não significa simplesmente que estamos fazendo progresso em nosso autocontrole moral, na nossa luta contra falhas específicas, nos nossos relacionamentos entre os homens e sociedade. O progresso moral pode até ser um fruto da graça; mas não é a graça em si, e pode até mesmo impedir que recebamos a graça. Pois há, frequentemente, uma aceitação “sem a graça” de doutrinas cristãs e uma batalha “sem a graça” contra as estruturas do mal em nossas personalidades. Tal relação com Deus “sem a graça” pode nos conduzir à necessidade, bem como à arrogância ou ao desespero. Seria melhor recusar Deus, Cristo e a Bíblia do que aceitá-los sem a graça. Pois se os aceitamos sem a graça, assim o faremos no estado de separação, e o resultado disso é o aumento dessa separação. Nós não conseguimos transformar nossas vidas, a menos que

²⁵⁷ TILLICH, **A coragem de ser**, p. 131.

²⁵⁸ Cf. TILLICH, **A coragem de ser**, p. 137.

²⁵⁹ TILLICH, **A coragem de ser**, p. 138.

permitamos ser transformados, sendo atingidos pela graça. Ou isso acontece, ou não acontece. E certamente não vai acontecer se tentarmos forçá-la sobre nós, da mesma forma que não vai acontecer enquanto pensarmos arrogantemente que não temos nenhuma necessidade dela. A graça nos atinge quando estamos em grande dor e inquietação. Atinge-nos quando andamos pelo vale escuro de uma vida vazia e sem sentido. Atinge-nos quando sentimos que nossa separação é mais profunda a cada dia pelo fato de termos violado outra vida, uma vida que amamos, ou da qual fomos alienados. Atinge-nos quando nosso desgosto pelo nosso próprio ser, nossa indiferença, nossa fraqueza, nossa hostilidade e nossa falta de direção e serenidade se tornam intoleráveis a nós. Atinge-nos quando, ano após ano, a tão ansiada perfeição não aparece, quando as velhas compulsões reinam dentro de nós como têm reinado por décadas, quando o desespero destrói toda a alegria e coragem. Às vezes, nesse momento, uma onda de luz irrompe em nossa escuridão, e é como se uma voz estivesse dizendo: “você é aceito. Você é aceito, aceito por aquilo que é maior do que você, cujo nome você não sabe. Não pergunte o seu nome agora; talvez você descubra mais tarde. Nem tente fazer coisa alguma agora; talvez mais tarde você faça muito. Não procure nada; não faça nada; não planeje nada. Simplesmente aceite o fato de que você é aceito!”. Se isso acontecer conosco, experimentamos a graça. Depois de tal experiência, pode até ser que não sejamos melhores do que antes, nem acreditemos mais do que antes. Mas tudo é transformado! Nesse momento, a graça supera o pecado, e a reconciliação cobre o golfo da alienação. E nada é exigido dessa experiência, nenhuma pressuposição religiosa, moral ou intelectual. Nada. Somente a aceitação²⁶⁰.

²⁶⁰ TILLICH, *The Shaking of the Foundations*, p. 161, 162. “Do we know what it means to be struck by grace? It does *not* mean that we suddenly believe that God exists, or that Jesus is the Saviour, or that the Bible contains the truth. To believe that something *is*, is almost contrary to the meaning of grace. Furthermore, grace does not mean simply that we are making progress in our moral self-control, in our fight against special faults, and in our relationships to men and to society. Moral progress may be a fruit of grace; but it is not grace itself, and it can even prevent us from receiving grace. For there is too often a graceless acceptance of Christian doctrines and a graceless battle against the structures of evil in our personalities. Such a graceless relation to God may lead us by necessity either to arrogance or to despair. It would be better to refuse God and the Christ and the Bible than to accept them without grace. For if we accept without grace, we do so in the state of separation, and can only succeed in deepening the separation. We cannot transform our lives, unless we allow them to be transformed by that stroke of grace. It happens; or it does not happen. And certainly it does *not* happen if we try to force it upon ourselves, just as it shall not happen so long as we think, in our self-complacency, that we have no need of it. Grace strikes us when we are in great pain and restlessness. It strikes us when we walk through the dark valley of a meaningless and empty life. It strikes us when we feel that our separation is deeper than usual, because we have violated another life, a life which we loved, or from which we were estranged. It strikes us when our disgust for our own being, our indifference, our weakness, our hostility, and our lack of direction and composure have become intolerable to us. It strikes us when, year after year, the longed-for perfection of life does not appear, when the old compulsions reign within us as they have for decades, when despair destroys all joy and courage. Sometimes at that moment a wave of light breaks into our darkness, and it is as though a voice were saying: ‘You are accepted. *You are accepted*, accepted by that which is greater than you, and the name of which you do not know. Do not ask for the name now; perhaps you will find it later. Do not try to do anything now; perhaps later you will do much. Do not seek for anything; do not perform anything; do not intend anything. *Simply accept the fact that you are accepted!*’ If that happens to us, we experience grace. After such an experience we may not be better than before, and we may not believe more than before. But everything is transformed. In that moment, grace conquers sin, and reconciliation bridges the gulf of estrangement. And nothing is demanded of this experience, no religious or moral or intellectual presupposition, nothing but *acceptance*.”

Jesus como o Cristo é aquele que manifestou o Novo Ser através da coragem diante da morte e da culpa, diante da insignificação. As religiões buscam expressar justamente isso: a possibilidade de salvação, a necessidade de uma vida em comunidade, e a vitória sobre a vacuidade de sentido. As religiões proclamam que a existência possui sentido quando se olha para além do tempo e do espaço. Assim também é a mensagem do cristianismo, ao proclamar que as ameaças da alienação foram superadas com serenidade por aquele que está além da religião, vencendo-as com coragem. É coragem a despeito da angústia e ameaça; coragem a despeito das ambiguidades da existência; coragem a despeito do não-ser do Gólgota; coragem a despeito de toda e qualquer situação humana, por mais desesperadora, desconfortável e miserável que seja: é a coragem diante da cruz! Tal coragem é a coragem necessária para que se compreenda que a mensagem do cristianismo é a mensagem de vitória do Novo Ser, a mensagem que não se limita ao cristianismo e nem é propriedade do cristianismo, como se a salvação fosse provocada apenas através da religião cristã. Jesus julga a religião e o véu que há nas religiões, apontando ao Novo Ser. Sua mensagem diz que a salvação aconteceu, acontece e é efetiva; a alienação perde seu poder quando a coragem de aceitar a aceitação transforma uma vida isolada em uma vida em comunidade, a partir de um olhar àquele que é maior do que as religiões, estando ele presente nas religiões.

CONCLUSÃO

Ao elaborar um sistema que levasse em consideração a condição existencial do ser humano, Tillich mostrou que a alienação é o aspecto universal, marcando a fragmentação, desintegração, separação que se manifesta entre o ser humano e o seu fundamento, os outros seres humanos, o mundo ao seu redor, e entre o ser humano e si mesmo. Tal é a condição da existência sob as marcas alienação. A partir da própria existência, não será possível vencer essas marcas; elas denunciam que o velho estado de coisas se faz presente em cada realidade existente. Mesmo na religião – e entre as religiões – pode-se conceber a desintegração, desunião, como aspectos da alienação. A religião tende a se absolutizar, num processo que Tillich chama de demonização, buscando impor de forma heterônoma a presença do Sagrado. A absolutização da religião insere-se em um contexto de intolerância e, portanto, de fragmentação.

Através desta pesquisa foi possível perceber que, para que a alienação universal seja superada, é preciso que uma força que não sucumbiu aos poderes da existência alienada instaure uma nova realidade também universal, um novo estado de coisas. Jesus como o Cristo é aquele que traz essa realidade; é o portador desse Novo Ser. A comunidade o reconheceu como o *Logos*, o mais universal de todos os conceitos, para afirmar que tal como o aspecto trágico da existência – a alienação – é universal, a sua superação também é através do Novo Ser manifestado em Jesus como o Cristo. E ele mesmo aponta para fora de si, para o Pai, demonstrando que não é uma religião que tem o poder de superar a alienação, e sim aquilo que a religião anuncia. E se a religião pretende elevar-se dentre as outras através da sua atitude heterônoma, o Princípio Protestante impede qualquer identificação absoluta do Sagrado com a religião em si.

Pôde-se perceber que a leitura tillichiana dessa realidade alienada e a manifestação do Novo Ser como a realidade que supera as marcas da alienação está fundamentada na ontologia. O próprio julgamento da religião que acontece a partir da dialética da Substância Católica e o Princípio Protestante, que permite perceber o aspecto do sagrado presente universalmente na cultura e na religião sem ser identificado com elas, fundamenta-se na ontologia. Essa dialética também abre espaço para que se perceba o lugar das outras religiões no pensamento de Paul Tillich, mesmo antes do seu contato com o oriente. Foi possível observar que o amadurecimento do seu pensamento o levou a pensar as outras religiões em diálogo com o cristianismo, não como uma virada, como uma nova fase, mas como uma adequação de um novo conhecimento ao seu pensamento.

Esta pesquisa procurou mostrar que pensar o cristianismo e as outras religiões a partir de Tillich exige, antes de tudo, uma consideração a partir da ontologia. Ainda que tenha sido apenas em seus últimos escritos que essa temática se faz presente de maneira mais explicitada, a própria cristologia desenvolvida na *Teologia Sistemática* assume uma abertura às outras religiões por ter como conceito central uma concepção também ontológica: o Novo Ser. É a ontologia de Tillich que permite pensar o Novo Ser aparecendo em Jesus como o Cristo.

O que Tillich pretende demonstrar é que na existência não pode haver reconciliação através dos elementos da própria existência. É algo que, paradoxalmente, está fora da existência – mas que se manifesta na existência – que é anunciado na religião e carrega aspectos dessa superação, pois o paradoxo do Novo Ser em Jesus como o Cristo permitiu conceber a reconciliação e o anúncio dela nas religiões. É o paradoxo do Deus além de Deus, o Deus que não pode ser enclausurado pelas concepções da existência sob as marcas da alienação.

Enfim, a mensagem do cristianismo é que, por parte da Nova Realidade, do Novo Ser, a reconciliação é possível, e a aceitação já ocorreu, mesmo que ainda se viva sob o jugo da existência alienada. No entanto, por parte do ser humano é necessário coragem para aceitar a aceitação. Essa é a coragem de ser, através da qual o ser humano afirma o seu próprio ser a despeito dos elementos existenciais. É a coragem de aceitar a aceitação. O Novo Ser, conforme manifesto em Jesus como o Cristo, ocasionou a participação humana na nova realidade de coisas, aceitou o ser humano “apesar de”. Em Jesus como o Cristo, as marcas da existência alienada se tornaram nulas; ele, portanto, poderia ser o portador do Novo Ser. Mesmo na cruz, diante da realidade de maior vazio – a morte – Jesus mostrou a sua união inviolável com Deus, ao entregar o seu espírito nas mãos do Pai. A aceitação diante das ambiguidades da vida, a despeito do sombrio vale da morte, provoca uma serenidade que só é possível mediante a realidade do Novo Ser. Por fim, assim como o Pai aceitou em suas mãos o espírito do seu Filho, o convite feito ao ser humano pela nova realidade que apareceu em Jesus como o Cristo é esse: aceitar que se é aceito!

REFERÊNCIAS

ARNAU, Juan Enrique Ordoñez. Influencia de Mircea Eliade en Joseph Mitsuo Kitagawa. **Thémata Revista de Filosofia**. Núm. 39, 2007.

BERNHARDT, Reinhold. Teologia da trindade como fundamento de uma teologia protestante das religiões. **Estudos Teológicos**, v. 44, n. 2, p. 58-72, 2004.

BURKLE, Howard. Tillich's "Dynamic-Typological" Approach to the History of Religions. **Journal of the American Academy of Religion**, Vol. 49, No. 2 Jun., 1981.

_____. Espiritualidade e pregação em Tillich. In: **Estudos Teológicos**. São Leopoldo: EST. Vol. 44, n. 2, 2004.

_____. Transformação, testemunho e diálogo: reflexões missiológicas a partir de Tillich. **Estudos Teológicos**, v. 46, n. 2, p. 113-142, 2006.

CARVALHAES, Claudio. Crítica das teologias pós-modernas à teologia ontológica de Paul Tillich. **A forma da religião**. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006. p. 187-212.

CHILES, Robert E. A Glossary of Tillich Terms. **Theology Today**, v. 17, n. 1, April 1960.

COOPER, John Charles. **The "Spiritual Presence" in the Theology of Paul Tillich**: Tillich's Use of St. Paul. Georgia: Mercer University Press, 1997.

CRUZ, Eduardo R. On the relevance of Tillich's concept of ontological life and its ambiguity. **Paul Tillich's Theological Legacy: Spirit and Community**, edited by Frederick J. Parrella, pp. 118-124. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1995.

DOURLEY, John. **Paul Tillich, Carl Jung, and the Recovery of Religion**. London and New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2008.

_____. Substância Católica e Princípio Protestante: Tillich e o diálogo inter-religioso. **Revista Eletrônica Correlatio**. v. 1, n. 1, p. 27-49, ano 2002. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-etodista/index.php/COR/article/view/1825/1809>> Acesso em 01 de junho de 2012.

ELIADE, Mircea. **Journal IV: 1979 – 1985**. Chicago: The University of Chicago Press. 1990.

_____. **Paul Tillich and the History of Religions**. In: TILLICH, Paul. **The Future of Religions**. p. 31-36. New York: Harper & Row Publishers, 1966.

_____. **Tratado sobre história das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2002

EMÍLIO, Guilherme Estevam. A ontologia de Parmênides e o efeito sofístico na Teologia Contemporânea de Paul Tillich. **Revista Eletrônica Correlatio** vol.10, n. 10, Jun. 2011. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/issue/view/214>> Acesso em: 20/9/2011

_____. A teoria do símbolo de Paul Tillich e a pós-modernidade: aproximações e tensões. **Revista Eletrônica Correlatio**, n. 16, Dezembro de 2009.

FANTE, Ryan J. An Ontology of Health: A Characterization of Human Health and Existence. **Bulletin of the North American Paul Tillich Society Newsletter**. (XXXV/4) Fall 2009. Disponível em: <<http://www.napts.org/pages/newsletter.html>> Acesso em: 23/10/2011.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Petrópolis: Vozes, 2007.

FOERSTER, John. Paul Tillich and Inter-religious Dialogue. **Modern Theology**, New Jersey, v.7, ed.1, 1990.

GIBELLINI, Rosino. **A teologia do século XX**. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

GROSS, Eduardo. Religião, Ontologia e Política na Obra Inicial de Paul Tillich. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**. Juiz de Fora, v. I, n. I. p. 165-187.

HIGUET, Etienne. Alguns aspectos do catolicismo brasileiro atual - Considerações a partir da visão da modernidade em Paul Tillich. **Revista Eletrônica Correlatio**. v. 1, n. 1, p. 69-83, ano 2002. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/1827/1811>>. Acesso em 01 de junho de 2012.

_____. As relações entre Religião e Cultura no pensamento de Paul Tillich. **Revista Eletrônica Correlatio**. v. 7, nº 14. Dez de 2008. Disponível em: <<http://www.metodista.br/ppc/correlatio/correlatio14>> Acesso em: 26 jun 2012.

INGRAM, Paul O. **Buddhism and Christian Theology**. In. **The Modern Theologians**. Introduction to Christian Theology Since 1918, 3rd Edition. David Ford (Editor) Blackwell Publishing, Oxford, 2005.

JAMES, Robinson. Analytical Report on Papers Delivered at the Tillich Meetings in Chicago, Illinois, October 31–November 2, 2008. **Bulletin of the North American Paul Tillich Society**, vol. 35, 4, Fall 2009.

_____. La rencontre interreligieuse d'après Paul Tillich: Pour une nouvelle conception de l'exclusivisme, de l'inclusivisme et du pluralism. **Laval théologique et philosophique**, Québec, vol. 58, nº 1, p. 43-64, 2002.

JOSGRILBERG, Ruy de Souza. A concepção de símbolo e religião em Freud, Cassirer e Tillich. **A forma da religião**. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006. p. 213-223.

KIERKEGAARD, Søren. **The sickness unto death**. Radford: Wilder Publication, 2008.

KNITTER, Paul. **No Other Name ?**. Maryknoll, New York, Orbis, 1985.

LAI, Pan-Chiu. **Towards a Trinitarian Theology of Religions: a Study of Paul Tillich's Thought**. Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1994.

LEINER, Martin. Tillich on God. **The Cambridge Companion to Paul Tillich**, edited by Russell Re Manning, 37-55. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2008.

MARASCHIN, Jaci. A linguagem ontológico-existencialista de Tillich. In: **Paul Tillich 30 anos depois, Revista estudos da Religião**. São Bernardo do Campo: UMESMP. n. 10, 1995.

_____, Jaci. Cristologia sem centro – o novo ser e o nada. **A forma da religião**. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006. p. 213-223.

MATHIAS, Luiz Guilherme Kochem. Paul Tillich: Pistas para uma Teologia do Pluralismo Religioso. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 4, n.1, p. 36-51, 2007. Disponível em <<http://www.ufjf.br/sacrilegens/files/2009/06/4-4.pdf>> Acesso em 10/7/2011.

MCDONALD, H.D. The Symbolic Christology of Paul Tillich. **Vox Evangelica**, n. 18, 1988, p. 75-88.

MONDADORI, Arnaldo. **Incontro con Gesù**. Una lettura buddista del Vangelo. London, The World Community for Christian Meditation, 1996.

MONDIN, B. **Os Grandes Teólogos do Século XX**. São Paulo: Teológica, 2003.

MUELLER, Enio. “Princípio protestante e substância católica”: subsídios para a compreensão de uma importante fórmula de Paul Tillich. **Revista Eletrônica Correlatio**. vol.5, n. 10. Nov. 2006. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/issue/view/143>> Acesso em: 20/9/2011.

NUNES, Ozeas da Silva. A dialética da substância católica e do princípio protestante e suas implicações para o diálogo entre cristianismo e budismo. **Revista Eletrônica Correlatio**. n. 10, Novembro de 2006. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/1714>> Acesso em 13/7/2011.

PALMER, Michael F. **The Relevance of Biblical Criticism to the Christology of Paul Tillich's Systematic Theology, Volume Two**. Hamilton, Ontario: McMaster University, 1970.

PIRES, Frederico Pipeper. **Análise religiosa da cultura e arte em Paul Tillich**. Considerações introdutórias. Texto preparado para aula da disciplina Hermenêutica e religião de 10/11/2011 - PPCIR-UFJF.

PROGOFF, Ira. **L'uomo che transforma la coscienza**. I miti profondi di M. Buber, P. Tillich e C. G. Jung. Relazione letta agli incontri Eranos 1966 e pubblicata in: Eranos-Jahrbuch, voi. XXXV.

RACE, Alan. **Christians and Religious Pluralism**, Maryknoll, New York, Orbis, 1982.

RANDALL, John Herman, **The ontology of Paul Tillich**. In: KEGLEY, Charles W.; BRETALL, Robert W. **The theology of Paul Tillich**. New York: The Macmillan Company, 1964. p. 132-163.

REIJNEN, Anne Marie. Tillich's Christology. **The Cambridge Companion to Paul Tillich**, edited by Russell Re Manning, 56-73. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2008.

RODKEY, Christopher Demuth. **In the Horizon of the Infinite: Paul Tillich and The Dialectic of the Sacred**. Madison: Drew University, 2008.

RODRIGUES, Felipe Fanuel Xavier. Na fronteira das religiões: contribuição de Paul Tillich para o diálogo inter-religioso a partir do cristianismo. **Revista Eletrônica Correlatio**, São Bernardo do Campo, n. 12, Dezembro de 2007. Disponível em <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/1682>> Acesso em 13/7/2011.

ROSE, Kenneth. Is Christianity the Most Universal Faith? A Response to Robison B. James's Tillich and the World Religions: Encountering Other Faiths Today. **Bulletin of the North American Paul Tillich Society Newsletter**. (XXX/1) Winter 2004. Disponível em: <<http://www.napts.org/pages/newsletter.html>> Acesso em: 23/10/2011.

SANTOS, Jorge Pinheiro dos. A substância católica e o fator Melquisedeque. **Revista Eletrônica Correlatio**. vol.5, n. 10. Nov. 2006. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/issue/view/143>> Acesso em: 20/9/2011.

SOARES-PRABHU, George. **Desafios à teologia cristã na Ásia, hoje**. In: Neufeld, Half (org). **Problemas e perspectivas de teologia dogmática**. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

_____. **Expanding the Horizon of Christian Mission: A Biblical Perspective**. In: KANJAMALA, Augustine, ed. **Paths of Mission in India Today**. Bombay: The Bombay Saint Paul Society, 1997.

SOUZA, Vitor Chaves de. Contribuições da convivência entre Mircea Eliade e Paul Tillich. **Revista Eletrônica Correlatio**, vol. 9, n. 17, Jun. 2011. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/2090>> Acesso em 14/10/2011.

STONE, Ronald. Ontology of Power in Niebuhr, Morgenthau and Tillich. **Bulletin of the North American Paul Tillich Society Newsletter**. (XXVIII/2) Spring 2002. Disponível em: <<http://www.napts.org/pages/newsletter.html>> Acesso em: 23/10/2011.

TAVARD, George. Paul Tillich's View of Ecumenism. **Bulletin of the North American Paul Tillich Society Newsletter**. (XXVIII/1) Winter 2002. Disponível em: <<http://www.napts.org/pages/newsletter.html>> Acesso em: 23/10/2011.

TAYLOR, M. *Paul Tillich: Theologian of the Boundaries*. London: Collins, 1987.

TEIXEIRA, F. L. C. A substância católica e as religiões. **Revista Eletrônica Correlatio**. São Bernardo do Campo, vol. 5, n. 10. Nov. 2006. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/1711>> Acesso em: 13/10/2011.

_____. O diálogo inter-religioso na perspectiva do terceiro milênio. **Convergência**. Rio de Janeiro, v.34, n.325, p.433-448, 1999.

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

THOMAS, Terence. **Paul Tillich and World Religions**. Fairwater: Cradiff Academic Press, 1999.

TILLICH, Paul. **A coragem de ser**. Trad. de Eglê Malheiros. 5ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

_____. **Aspects of a Religious Analysis of the Culture**. In: CHURCH, F. Forrester (Ed): **The Essential Tillich**. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

_____. **Christianity and the Encounter of the World Religions**. New York: Columbia University Press, 1964.

_____. **Dinâmica da Fé**. São Leopoldo: Editora Sinodal. 1985.

_____. Do nome sagrado (Myôgô ni tsuite). **Revista Eletrônica Correlatio** nº 2, outubro de 2002. Entrevista concedida aos professores Atsushi Nobukuni e Rijin Yasuda. Tradução e organização do Rev. Prof. Dr. Ricardo Mário Gonçalves, do Instituto Budista de Estudos Missionários e da Associação Religiosa Nambei Hojganji Brasil Betsuin. Disponível em: <www.metodista.br/correlatio/num_02/artigos.htm> Acesso em: 02 de mar 2011.

_____. **Le christianisme et les religions**. Paris: Aubier, 1968.

_____. **On the Idea of a Theology of Culture**. In: NUOVO, Victor. **Visionary Science: a Translation of Tillich's "On the Idea of a Theology of Culture"**. Detroit: Wayne State University Press, 1987.

_____. **Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX**. São Paulo: ASTE, 3ª edição, 2004.

_____. **Systematic Theology**: thee volumes in one. Chicago: The University of Chicago Press, 1967.

_____. **Systematische Theologie I/II**. Berlin: de Gruyter, 1958.

_____. **Teologia Sistemática**. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

_____. **The Eternal Now**. New York: Charles Scribner's Sons, 1963.

_____. **The Future of Religions**. Ed. J. Brauer. New York: Harper & Row Publishers, 1966.

_____. **The History of Christian Thought**. New York: Simon & Schuster, Inc, 1968.

_____. **The New Being**. New York: Charles Scribner's Sons, 1955.

_____. **The Protestant Era**. Chicago: The University of Chicago Press, 1948.

_____. **The Shaking of the Foundations**. New York: Charles Scribner's Sons, 1953.

_____. **Theology of Culture**. London Oxford, New York: Oxford University Press, 1959.

_____. Theology of Missions. **Missionary Research Library**. vol. V, nº, August 10, 1954.

_____. **Ultimate Concern**. New York: Harper & Row Publishers, 1965.

_____. **What is Religion?**. New York, Harper & Row Publishers, 1973.

VAUGHT, Carl G. The Paul Tillich Banquet Address: “Confronting Paul Tillich: Being, God, and ‘Categories’”. **Bulletin of the North American Paul Tillich Society**. Volume XXXI, Number 1 Winter 2005.

VEIGA, Bernardo. **Fé, razão e o discurso comunicativo**. É possível a filosofia auxiliar o agir religioso? São Leopoldo: Unisinos, 2010.

WEAVER, Matthew Lon. The Vehicle(s) of Salvation According to Paul Tillich and Stanley Hauerwas. **Bulletin of the North American Paul Tillich Society Newsletter**. (XXVIII/4) Fall 2002. Disponível em: <<http://www.napts.org/pages/newsletter.html>> Acesso em: 23/10/2011.

WHITNEY, Lawrence. Mission Theology and Interreligious Encounter: 1910–2010. **Bulletin of the North American Paul Tillich Society Newsletter**. (XXXVII/2) Spring 2011. Disponível em: <<http://www.napts.org/pages/newsletter.html>> Acesso em: 23/10/2011.