

Deus, religião, símbolo, sacramento

O desenvolvimento de sua conotação em Paul Tillich, apresentado a partir das teses redescobertas de sua dissertação de licenciatura.

Hermann Brandt

No início da lista de publicações de Paul Tillich, aparece de imediato duplamente o tema "Schelling" (1). Com isso manifesta-se patentemente o que Tillich reforçou no prefácio ao primeiro volume de sua coletânea com a frase: "É muito expressiva a influência exercida por meus estudos de Schelling sobre todo o meu desenvolvimento posterior" (2). Dessa forma Tillich pode entender seu posterior encontro com Nietzsche e a filosofia da vida, e também sua preocupação com a arte e a filosofia do existencialismo, como seguimento contínuo de seu ponto de partida em Schelling; da mesma forma, reafirmou a permanente atualidade do tema especial de sua dissertação para licenciatura – **Mística e consciência de culpa** – quase que 50 anos após sua publicação, com vistas à "controvérsia do cristianismo com as religiões asiáticas" (3).

Com isso o próprio Tillich confirmou, em relação ao significado da filosofia de Schelling, o que se pode considerar como traço dominante de toda a sua obra: a conseqüência espantosa de seu pensamento, dentro da temática multidimensional; a gradativa exposição de concepções assumidas; o desenvolvimento orgânico dos conhecimentos iniciais; a fidelidade ao problema em todas as modificações perceptíveis, com toda a abertura para o *kairos* incoagível.

Mas não somente na resenha de Tillich sobre Schelling pode-se verificar isso. Já na época em que surgiram seus dois escritos sobre Schelling, Tillich fixou a maior parte do círculo temático que o deveria

- (1) **Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien** (Breslau, 1910); "Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung", em: **Beiträge zur Förderung christlicher Theologie**, ano 16/1.
- (2) **Frühe Hauptwerke**, em: **Gesammelte Werke** (a seguir: GW), 2. Aufl. (Stuttgart, 1959), Bd. 1, prefácio.
- (3) *Ibid.*

ocupar em sua vida: a relação entre conceito de religião e de Deus, superação de um pensamento moral sobre Deus, fundamento religioso da ética, doutrina da natureza em Deus, possibilidade e consequência da correlação, a não deducibilidade do pecado, a pergunta pela relação entre ética e estética e pelo motivo de sua unidade, a relação entre sacramento e símbolo, o levar a sério da filosofia idealista, o manter-se firme na função verdadeiramente apologética de uma teologia.

O quanto já o doutorando Tillich via diante de seus olhos o programa de sua obra, isso nos confirmam as 10 teses elaboradas por ele para a disputa gerada por sua dissertação de licenciatura. Somente a 7ª tese soa um pouco estranha. Sendo essas teses, com as quais topei casualmente durante a elaboração de minha dissertação (4), "até então totalmente desconhecidas" (5), e já que ainda perdura a assimilação da obra de Paul Tillich – tanto na teologia protestante, como também na católica –, parece-me justo reeditar essas desaparecidas teses de Paul Tillich.

Apresento aqui as 10 teses no texto original:

"1. Der Religionsbegriff muss aus dem Gottesbegriff abgeleitet werden, nicht umgekehrt.

2. Nicht die Idee der Sittlichkeit, sondern die Idee der Wahrheit muss die Grundlage der Lehre von Gott bilden.

3. Die Lehre von der "Natur in Gott" ist die Bedingung für einen lebendigen Gottesbegriff.

4. Natürlich und übernatürlich verhalten sich weder wie Natur und Nicht-Natur, noch wie Natur und Geist, sondern wie Relatives und Absolutes.

5. Jede Deduktion der Sünde hebt den Begriff der Sünde auf.

6. Die Einheit von Ethik und Ästhetik ist in ihrem Verhältnis zur Wahrheit begründet: Sittliches und ästhetisches Handeln verhalten sich wie tätiges und anschauendes Bejahen der Wahrheit.

7. Die eschatologischen Stoffe der Schriftprophetie sind älter als die prophetische Periode der israelitischen Religion.

8. Taufe und Abendmahl haben nirgends im Neuen Testament

(4) Cf. Hermann Brandt, "Gotteserkenntnis und Weltentfremdung: Der Weg der spekulativen Theologie Hans Lassen Martensens", em: *Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie*, hrsg. von Edmund Schlink, Bd. 25 (Göttingen, 1971), págs. 257s, nota 16.

(5) Isso me foi gentilmente participado pela Sra. Gertraut Ströber da Sociedade Paul Tillich de Göttingen, que me chamou a atenção para o fato de eu ter topado com uma raridade. No exemplar de "Mystik und Schuldbewusstsein" usado por mim, havia um adendo com as teses impressas. Esse adendo, porém, conforme pesquisas posteriores, não existia em Harvard, nem nos arquivos Paul Tillich em Göttingen. Evidentemente, apenas alguns amigos pessoais possuem este adendo.

lediglich symbolische, sondern überall sakramentale Bedeutung.

9. Das geistige und religiöse Wiedererwachen des deutschen Idealismus in der Gegenwart wird historisch verständlich durch die Tatsache, dass der sogenannte Zusammenbruch des Idealismus nicht durch innere Überwindung desselben, sondern durch äussere Abwendung von ihm verursacht war.

10. Die Kirche kann ihrer apologetischen Aufgabe an den Gebildeten nur dann gerecht werden, wenn sie weder die Verteidigung kirchlicher Lehren, noch Grenzregulierungen zwischen Glauben und Wissen anstrebt, sondern das lebendige dialektische Verhältnis des vorhandenen Geisteslebens zum Christentum offenbar macht."

Segue-se o texto traduzido ao português:

"1. O conceito de religião deve ser deduzido do conceito de Deus, e não o inverso.

2. Não a idéia da moralidade, mas a idéia da verdade é que deve formar o **fundamento** da doutrina sobre Deus.

3. A doutrina sobre a "natureza em Deus" é condição para um conceito vivo de Deus.

4. Natural e sobrenatural relacionam-se, não como natureza e não natureza, ou como natureza e espírito, mas como relativo e absoluto.

5. Toda a dedução do pecado suprime o conceito de pecado.

6. A união entre ética e estética baseia-se em sua relação com a verdade: agir moral e estético relacionam-se como confirmação prática e contemplativa da verdade.

7. As substâncias escatológicas da profecia escrita são anteriores ao período profético da religião israelita.

8. Batismo e Santa Ceia em nenhum lugar do Novo Testamento apresentam significado meramente simbólico, mas sempre sacramental.

9. O renascimento espiritual e religioso do idealismo alemão no presente torna-se historicamente compreensível pelo fato de que a assim chamada *derrocada do idealismo* não era causada por superação interior, mas por um abandono externo do mesmo.

10. A Igreja pode fazer jus à sua função apologética junto aos intelectuais, apenas quando não ansiar por defesa de doutrinas eclesiásticas, ou por normas delimitadas entre fé e ciência, mas quando tornar clara a relação dialética viva entre a vida espiritual existente e o cristianismo."

A seguir deverão ser ventiladas mais amiúde as teses 1 e 8, com vistas à obra posterior de Tillich. Com isso deve-se provocar a discussão da pergunta sobre o quanto as teses mencionadas decidem algo sobre a

interpretação de Tillich de maneira geral. Sob o pano de fundo surge a segunda pergunta, se as modificações reconhecíveis pela comparação das teses 1 e 8 com a obra do Tillich posterior relativizam a impressão de uma estrutura básica, a qual se estende por todas as fases (6); respectivamente, se as alterações na teologia de Tillich são, no fundo, insignificantes, por simplesmente reafirmarem, de vários ângulos, sempre de novo a presença e influência do tema básico. Obviamente, uma resposta só se poderá fazer sentir, quando essas alterações — ou quebras? — tiverem sido computadas, analisadas e perguntadas por sua motivação. Dentro do âmbito temático da 1ª e 8ª teses, isso é, com base nos conceitos Deus, religião, símbolo e sacramento, dever-se-á, a seguir, apontar para algumas modificações, e cogitar qual poderia ter sido seu agente motivador.

I

“O conceito da religião deve ser derivado do conceito de Deus e não o inverso” — assim versa a 1ª tese. Como se deve entendê-la? Antes de mais nada, devemos delimitar negativamente: A tese não é uma constatação histórico-religiosa, a qual pudéssemos questionar a partir, por exemplo, da afirmação de G. van der Leeuw: “‘Deus’ é um retardatário na história da religião” (7). Entre as muitas possibilidades de definir “religião”, Tillich naturalmente também conhece aquelas, para as quais “a relação com deuses não é parte integrante da definição”. Mas ele se distancia imediatamente desse conceito da religião, pois ele, importunamente, atinge apenas os estágios da religião em que os deuses ainda não ou não mais existem. Um tal conceito de religião é por demais estreito para sua filosofia “protestante” da religião (8).

Mas também não deve ser intenção da tese, fixar, religiosopsicologicamente, a relação entre vivência religiosa e formação de uma idéia sobre Deus, assim, que apenas a captação da idéia de Deus originasse a experiência religiosa. Antes, a reflexão sobre um conceito de Deus está situada após a experiência religiosa. Tillich narrou em suas *Reflexões autobiográficas*, como a experiência do “santo” em sua juventude se lhe tornou posse e fundamento de todo o seu agir. “O santo” de R. Otto tornou-se, para Tillich, o reforço para essas experiências precoces. A idéia do santo “determinou o meu método de filosofia da religião, na qual eu partia das experiências com o santo, e, dali,

(6) V. acima e cf. F. Wagner, “Absolute Positivität: das Grundthema der Theologie Paul Tillichs”, em: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie*, 1973, págs. 172-191, onde se pergunta pelo “princípio de construção da teologia de Tillich (pág. 173, cf. pag. 191, nota 34).

(7) *Phänomenologie der Religion*, 2. Aufl. (Tübingen, 1956), pág. 103.

(8) GW V, 52.

chegava à idéia de Deus, e não inversamente" (9). Se já a negação de uma interpretação histórico-religiosa da 1ª tese apontou para a filosofia da religião, o último pensamento igualmente nos leva para dentro desse contexto.

Por isso, devemos entender a tese 1 a partir do ponto de vista filosófico-religioso, respectivamente, teológico (10). Com isso, porém, resulta da última citação a pergunta sobre como a tese 1, conforme a qual o conceito de religião deve ser derivado do conceito de Deus, está em relação ao método filosófico-histórico, o qual parte do santo em direção à idéia de Deus. Adversamente à tese 1, aqui a idéia de Deus surge como o elemento derivado.

Essa pergunta esclarece-se a partir dos argumentos com que Tillich nega conceder ao santo a posição de categoria religiosa a priori. A categoria do santo permanece muda, como categoria fenomenológica, dentro da esfera de validade; falta-lhe um elemento crítico. Por isso, Otto fica devendo a demonstração de como o "bem diferente" (das "ganz andere") se mantém em relação às restantes formas de consciência. Pelo contrário, é o conceito do "incondicional" que consegue produzir criticamente essa demonstração de relação original entre o santo e a esfera dos valores outros (11). Deve-se entender o incondicional como o "elemento fusível de toda a consciência de valor, de toda a realidade do espírito" (12). Apenas como um tal incondicional é que o santo pode "tornar-se o fogo que mantém e, ao mesmo tempo, consome toda a cultura" (13). Pressupõe-se que o conceito do incondicional responde pela qualidade de uma realidade irrefutável (14).

A possibilidade de vivenciar o incondicional nesse sentido clama por uma verificação ontológica. Essa é possível a partir do "fato da última positividade do ser". Ela deve ser pensada como a disposição original, "como o último prius de todos os processos mecânicos, orgânicos e psíquicos", e não pode ser assimilada de outra forma, a não ser "por um estacar do pensamento diante do abismo do ser puro, da posição absoluta" (15).

32 anos mais tarde, Tillich diz que, se "ser" significa a totalidade da realidade humana, estrutura, sentido e meta da existência, então aquilo que toca incondicionalmente o homem, é "o que condiciona seu 'ser', mas está acima de todas as condições" (16).

(9) GW XII, 61.

(10) Cf. GW I, 301, também I, 274; além disso *Systematische Theologie* (a seguir: STh) I, 15-37.

(11) GW XII, 184ss. Sobre o conceito "incondicional", cf. a passagem central em Sören Kierkegaard, *Einübung in das Christentum*; texto original de 1850, editado por E. Hirsch, seção 26, págs. 61-66.

(12) GW XII, 185.

(13) GW XII, 186.

(14) Cf. GW VI, 9 (nota 1).

(15) GW I, 176

(16) STh I, 22.

A afirmação em princípio da posição incondicional denuncia o condicionalismo de cada conceito de Deus tomado como objeto. Com isso, Tillich atinge uma diferenciação da expressão "Deus", a qual supera a terminologia da tese 1.

Se denominamos "Deus" aquilo que condiciona o ser humano, por estar ele próprio acima de todas as condições, então realizou-se uma diferenciação, a princípio, entre esse conceito de "Deus", e toda a outra visão de Deus, em que ele é concebido como "ser", como objeto, sobre cuja existência se pode julgar assim ou assim (17).

A partir desse antônimo entre Deus e Deus, adquire sentido a pergunta de Tillich pelo divino em Deus. Se devemos definir seu incondicionalismo como o divino em Deus, se a conservação do incondicional de Deus se baseia no critério sobre o qual deve ser refletido de tal forma que ele supera a cisão sujeito/objeto (18), então fundiram-se em Tillich o interesse ontológico e a luta pelo primeiro mandamento no sentido dos profetas e de Calvino (19).

O uso do critério do incondicionalismo de Deus como indicio de sua divindade, levou Tillich à procura pelo Deus "além" de Deus (20), e fê-lo incrementar – mais pronunciadamente em *Der Mut zum Sein* – a superação do conceito teísta de Deus. O "Deus acima de Deus" é o Deus acima do Deus do teísmo. Tillich concentra-se na superação do teísmo teológico. "Ele é má teologia" (21). Ele torna Deus finito; um Deus finito, no entanto, não pode ser invocado como poder do ser como si próprio e provocar coragem de ser (22).

Ser tomado pelo "Deus" que transcende a todos os teísmos é o que Tillich denomina "fé absoluta" (23). Sua essência situa-se na "experiência do poder do ser, que está presente, mesmo diante da manifestação radical do não ser". Pois as experiências de não ser e falta de sentido alimentam-se da experiência de ser e de sentido. Acontece, assim, na fé absoluta, como fonte da manifestação paradoxal da

- (17) Devido à materialização da palavra "Deus", "deve-se falar do 'incondicional'", escreve Tillich a Barth. "Não como se isso fosse um conceito substitutivo, mas é uma chave que abre a porta trancada: ao santíssimo do nome 'Deus' para si a para os outros, e que, então, é jogada fora" (GW VII, 241; f. I, 331s).
- (18) Como texto: *munham Rm 8 e 1 Co 13*, cf. GW VIII, 118s.
- (19) Mencione-se aqui apenas GW VI, 9; STh I, 19, a frase de Calvino, amada por Tillich, de *Institutio* (1559) I, 11, 8: "Hominis ingenium perpetuam... esse idolorum fabricam" (cf. GW *Ergänzungsband I*, 276), assim como as palavras de Tillich sobre blasfêmia e adoração a deuses: "Deus não aceita ser um Deus" (GW V, 95). Cf. também K. Barth, *KD I*, 2, págs. 329s, 355!
- (20) "... o que também nos deveria motivar hoje é a procura por esse Deus além do que comumente denominamos 'Deus'; a procura pelo Deus que, como fundamento, sustenta tudo o que é ser particular e, com isso, sustentaria também um Deus que fosse um ser particular" (GW VII, 185).
- (21) GW XI, 136.
- (22) GW XI, 136s. Cf. também o artigo "Deus morreu – viva Deus!" de R. Alves, em: *Liberdade e fé* (Rio de Janeiro, 1972), págs. 9-34, o qual baseia sua tese central em Tillich (cf. o.c., págs. 32-34).
- (23) GW XI, 131.

coragem de ser, “a aceitação do fato de ter sido aceito, e a auto-aceitação com base nessa aceitação”.

A preocupação por recuperar aquilo que se denomina “fé” gera a necessidade de transcender o teísmo em termos de “Deus acima de Deus”. Se, no entanto, fé é outra coisa que não aceitação de algo sabidamente duvidoso, se, ao contrário, ela deve ser a “condição do ter sido tomado pelo poder do ser como si próprio”, “que tudo transcende e do qual tudo participa” (25) então o conceito tradicional de Deus deve ser rompido com auxílio da fórmula “o Deus acima de Deus”.

A fórmula “o Deus acima de Deus” de Tillich pode, isoladamente, parecer provocação com seu fim em si mesmo, ponta de agulha que deve picar (26). Pode-se ver nela uma manifestação apologética (27). Mas não é a vontade de provocar, nem o interesse apologético que conduzem, em última análise, a falar sobre o “Deus acima de Deus”, mas aquilo que Tillich falou ao fim de seu discurso religioso sobre o nome de Deus: “Não podemos falar de Deus, apenas dos nomes, através dos quais ele se nos revelou. Pois ele mesmo ‘mora numa luz que ninguém pode alcançar, a qual nenhum homem viu nem verá’ ” (28).

II

À fissão do conceito de Deus correspondem também no conceito de religião, algumas diferenciações que superam a tese de 1911. Com isso, porém, essa simples relação Deus-religião da tese 1 ganha consideravelmente em profundidade e complexidade.

Tillich tem uma dupla compreensão de religião. No sentido mais amplo e profundo do termo, religião é a situação em que somos tomados por algo que nos diz respeito incondicionalmente. Disso devemos destacar o costumeiro uso mais estreito do conceito religião: religião no sentido de instituição eclesiástica, piedade pessoal, ritos, mitos, etc. (29).

Comparando-se a primeira definição de religião com a frase “Deus é o nome que se dá ao que toca incondicionalmente o homem” (30), parece dissolver-se tendenciosamente a diferença entre Deus como nome para aquilo que toca incondicionalmente, e religião como condição de ter sido tocado pelo incondicional. Sim, na “visão”, que consegue perscrutar a situação de alienação com bases em sua origem e sua meta, inexistem todas as distinções entre Deus e Deus, religião e

(24) GW XI, 128.

(25) Ibid.

(26) Cf. Chr. Rhein, Paul Tillich (Stuttgart, 1957), pág. 111, nota 27.

(27) Cf. STh II, 19.

(28) *Das Ewige im Jetzt: religiöse Reden*, 3. Aufl. (Stuttgart, 1964), págs. 92-99; citação pág. 99.

(29) Cf. GW III, 26s; V, 40, 44; VII, 133ss; IX, 94ss; X, 307.

(30) STh I, 247.

religião (31). Graças a essa visão existe “teonomia”, pode-se entender religião como substância da cultura, e cultura, como forma de religião (32).

Na alienação, o incondicional pode ser captado de fato; no agora pode-se captar o eterno. Aqui fundamenta-se a positividade, mas também limitação do primeiro conceito amplo de religião.

O segundo conceito de religião, estreito, é, na verdade, limitado, e por isso mesmo, concreto, mas negativo. Ele reflete “o pecado original do mundo” (33). Tal conceito de religião é legítimo, desde que implique em sua autonegação. Não se deve barrar a batalha da religião contra a religião, em favor da religião.

Na fissão dos conceitos Deus e religião em Tillich age, portanto, o motivo comum de isolar “o demoníaco na religião” (34).

A paixão de Tillich: testemunhar o poder do incondicional no condicional e, ao mesmo tempo, desmascarar as tendências à auto-deificação — falando biblicamente: conservar a “honra de Deus” no mundo alienado —, essa ênfase determina também a teoria de Tillich sobre o símbolo.

III

Que o ser como si próprio tudo transcende e que tudo nele participa, significa que realmente está englobada a totalidade de todo o condicional, sem, com isso, favorecer quaisquer colocações absolutizantes demonizantes. Tal explanação é a função do conceito do símbolo (35). Na elucidação da ampla pergunta sobre o que quer ser simbolizado positivamente com “símbolo” em Tillich (36), não se deve subestimar a função negativa, crítica do conceito de símbolo.

Por ocasião da definição da relação entre Deus e religião, pudemos omitir todo o complexo do aspecto simbólico. Essa omissão — e também sua eventual total inclusão — foi possível, graças à estrutura da teoria do símbolo. O que caracterizava as palavras de Tillich sobre Deus, e sua concepção de religião, é igualmente decisivo para sua teoria sobre o símbolo: o símbolo institui a crítica contra si próprio. Através do que ele representa, o símbolo deve deixar-se questionar (37).

(31) Nesse contexto, Tillich reportou-se seguidamente às palavras “do vidente, que escreveu o último livro da Bíblia”: Se Deus é tudo em tudo, não há necessidade de um lugar específico de adoração a Deus. Cf. GW V, 41; STh I, 319s.

(32) Cf. STh III, 285. Também K. Schedler, *Natur und Gnade* (Stuttgart, 1970), págs. 45ss, e E. Arelung, *Die Gestalt der Liebe* (Gütersloh, 1972), págs. 209ss.

(33) GW IX, 86s, 96.

(34) GW IX, 97.

(35) Cf. os escritos coletados em GW V, 185ss, e a supervisão em C. Bader, “Das ‘Wort Gottes’ in Paul Tillichs Theologie”, em: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie*, 1969, págs. 19-244, especialmente págs. 224ss.

(36) Cf. K. - D. Nörenberg, *Analogia imaginis* (Gütersloh, 1966).

(37) Cf. GW VIII, 139ss.

Na situação de alienação, tudo o que foi criado deve lembrar seu condicionalismo; sua origem deve permanecer cristalina.

É claro que, sob essa premissa, praticamente tudo pode tornar-se símbolo. Isso exige o caráter universal da revelação. Mas é a autonegação crítica do símbolo que possibilita a ilimitada capacidade simbolizante como expressão teológica.

Assim, se Deus é definido como símbolo religioso máximo, rege o interesse em evitar a coisificação do incondicional transcendente (38).

E por isso Cristo, respectivamente a cruz, é para Tillich o símbolo mais perfeito de todos, por ter-se revelado nele a forma mais radical da crítica à absolutização de tudo o que é simbólico (39).

Assim, o símbolo cristão central torna definitivamente claro: de forma ampla, a teoria do símbolo fornece os critérios para a compreensão legítima do incondicional. Sem ela, religião torna-se um "fardo" (40).

Uma mesma estrutura se nos depara na discussão sobre os conceitos de símbolo, religião e Deus em Tillich. Ela reflete o poder do ser como si próprio, no qual tudo participa. O ser como si próprio, que simultaneamente tudo transcende na existência, fundamenta a necessidade de critérios. Justamente esse interesse de obtenção e aplicação de critérios corretos é sempre de novo perceptível em Tillich, como se evidenciou nos temas Deus, religião e símbolo (41). Graças ao critério representado pela cruz de Cristo, pode-se falar deles de forma adequada. E esta vontade de falar adequadamente, característica do teólogo, é motivada pela certeza: "A rocha em que a teologia se baseia, é o primeiro mandamento" (42).

IV

Como está, agora, a relação entre símbolo e sacramento? Sabidamente Tillich, reiteradas vezes, alertou para o fato de que sob "simbólico" não deveria ser entendido um grau inferior de realidade; daí sua constante crítica à terminologia "apenas um símbolo", "apenas simbólico" (43). Tal crítica corresponde à sua categorizada teoria do símbolo, conforme a qual o símbolo participa do poder daquilo que ele representa. Diante disso, a tese 8 acima citada ("Batismo e Santa Ceia em nenhum lugar do

(38) Cf. GW IV, 124s; V, 133, 206s, 235s. O mesmo tema está por detrás da tomada de posição de Tillich quanto ao problema do Deus pessoal, cf. GW III, 83ss; V, 182ss; IX, 137s; XII, 300ss; STh I, 282ss.

(39) Cf. Nörenberg, o. c., 102s.

(40) Cf. as palavras sobre "Die Last der Religion", em: *In der Tiefe ist Wahrheit: religiöse Reden*, 1. Reihe, 5. Aufl. (Stuttgart, 1952), págs. 89-98. "A cruz é o símbolo mais imponente que eu conheço para a real autoridade de Igreja e Bíblia" (*Das neue Sein: religiöse Reden*, 2. Reihe, 3. Aufl., 1959), pág. 96.

(41) Isso seria especialmente bem demonstrável nos *Religiöse Reden*.

(42) Cf. os três discursos sobre o teólogo em *In der Tiefe ist Wahrheit*, págs. 112-123, citação pág. 122.

(43) Cf. GW V, 220s; VIII, 142; STh I, 157s, 277ss, II, 15.

Novo Testamento tem significado simplesmente simbólico, mas sempre sacramental”) contrapõe o “sempre sacramental” ao “simplesmente simbólico”. Tem-se a impressão de que houve uma inversão total de posições entre os dois conceitos, se comparamos a tese de 1911 com a teoria do símbolo do Tillich posterior.

Pois, na teoria final do símbolo, “símbolo” e “sacramento” não são entendidos como conceitos opostos, mas símbolo é conceito superior. A partir da teoria do símbolo é que se explica o que é sacramento. Correspondentemente Tillich fala de “símbolos sacramentais”. “O material sacramental é ... um símbolo” (44).

A pergunta pela essência do sacramento não constitui um tema isolado, mas está inserida na e subordinada à teoria do símbolo (45). Nada existe que o sacramento tivesse como vantagem ao símbolo, ou melhor, pudesse ter como vantagem. A utilidade prática “da variedade das possibilidades sacramentais” depende de se elas “possuem força simbólica” (46).

Em oposição, pois, à definição de relação atingida pela teoria final do símbolo, a tese 8 de 1911 pressupõe, obviamente, um aditivo qualitativo do sacramental, diante de uma compreensão “meramente” simbólica de batismo e Santa Ceia. Poderia constituir uma dificuldade, esclarecer em que consistia esse aditivo para o jovem Tillich, e o que o motivou a essa contraposição.

Pressupondo-se que a tese 8 ultrapassa os limites da exegese neotestamentária, pode-se supor que o candidato luterano Tillich, reportando-se ao Novo Testamento, esteja assumindo posição frente à polêmica reformatória sobre a Santa Ceia (47). Mas a depreciação de um significado “simbólico” da tese 8, poderia significar também uma tomada de posição crítica de Tillich contra o simbolismo que, antes da primeira guerra mundial, influenciava literatura, arte e filosofia, dominando em larga escala, de maneira difusa, a mentalidade da juventude alemã. Sob a palavra-chave símbolo, acontecia aqui uma síntese de romantismo político e cultural, anti-semitismo cristão germânico e irracionalismo. Falar “simbolicamente” significava: falar “a linguagem mixta da região limítrofe entre sobre - e subrazão”.

Esse estado de espírito, Robert Musil, em seu romance *Der Mann ohne Eigenschaften* (48), narrou de forma mais plástica do que qualquer

(44) STh III, 147s.

(45) Por isso não é por acaso que na obra de Nöenberg sobre o conceito do símbolo na teologia de Tillich (v. acima, nota 36), não se tematiza a relação símbolo-sacramento.

(46) Cf. GW, *Ergänzungsband I*, 272ss.

(47) *Ibid.*

(48) Hamburg, 1952. Para a citação anterior, cf. o.c., págs. 549ss.

descrição acadêmica pudesse fazer. Relevantes para o nosso caso seriam, sobretudo, os diálogos na casa Fischel, entre Ulrich, Gerda Fischel e Hans Sepp com seu grupo. Citaremos apenas o parágrafo a seguir, onde se discorre sobre o que havia por detrás da “palavra predileta símbolo” (49):

“Um dia ela (scil. Gerda) conheceu o círculo germano-cristão de jovens, ao qual pertencia Hans Sepp, e, subitamente, sentiu-se em sua verdadeira pátria. Era difícil dizer em que esses jovens acreditavam; eles formavam uma daquelas seitas espirituais, inúmeras, pequenas, ilimitáveis, livres, que pululavam entre a juventude alemã, desde a derrocada do ideal humanista. Não eram anti-semitas raciais, mas adversários da mentalidade judaica, sob a qual entendiam capitalismo e socialismo, ciência, razão, poder dos pais e conformismo diante deles, matemática, psicologia e ceticismo. Seu lema era o “símbolo”, até onde Ulrich podia decuzir, e ele tinha certa capacidade de compreender tais coisas, eles chamavam de símbolo as grandes criações da graça, através das quais as coisas difusas e pequenas da vida, como dizia Hans Sepp, se tornam claras e grandes; criações que afugentam a agitação dos sentidos e humedecem a testa nas águas do além. O altar de Isenheim, as pirâmides egípcias e Novalis eram assim denominados; Beethoven e Stefan Georg valiam como indicações, e o que significava um símbolo, expresso em palavras prosaicas, isso eles não diziam: primeiro, porque símbolos não se deixam expressar em palavras prosaicas; segundo, porque arianos não podem ser prosaicos, pois por causa disso, no último século, só conseguiram atingir indicações de símbolo; e, terceiro, porque justamente há séculos que apenas ainda tenuemente produzem o momento antropodistante da graça no homem antropodistante” (50).

Será que a tese 8 não deveria ser vista também sob o pano de fundo desse “conceito” de símbolo? E será que não podemos explicar, a partir dessa situação espiritual de antes da primeira guerra, a impressão de obscuridade quanto ao conceito de símbolo, mesmo na teoria completa de Tillich sobre esse assunto (51), onde o seu uso do conceito nem sempre confere plenamente com a própria teoria do símbolo? Deve

(49) o.c., pág. 557.

(50) R. Musil, o.c., págs. 312s, cf. págs. 307ss, 477ss, 549ss.

(51) Cf. W. Trilhaas, “Die Grenze und das Ganze”, em: *Theologische Literaturzeitung*, 1966, especialmente pág. 565.

permanecer em aberto a pergunta pelo valor heurístico desse debate, mas gostaria de, pelo menos, ter chamado a atenção para a possibilidade dessa relação (52).

De qualquer forma, em sua preleção "Natur und Sakrament" na conferência de Berneuchen em 1928, Tillich afastou-se de um "pansimbolismo"; ele não se presta como "base de uma nova teoria do sacramento" (53). Tal simbolismo Tillich recusa (54). Essa limitação é tanto mais destacante, já que lhe interessa algo semelhante, ou seja, "esclarecer o sentido original de um pensamento sacramental, deturpado apenas na Idade Média posterior, contra o pensar não sacramental intelectualista do protestantismo e do humanismo" (55). Com a defesa de uma compreensão "realista" (57) do sacramento, Tillich quer evitar a perda de base vital, gerada através da intelectualização. Para isso, "a natureza" deve tornar-se "um elemento sacramental" (58). A existência da Igreja visível depende da capacidade sacramental da natureza.

A negação de Tillich de um "simbolismo que faz das palavras sinais vazios" (59), justamente no programa de uma compreensão realista de sacramento, essa negação, pois, torna cogitável ver a formulação da tese 8 relacionada com a situação espiritual de antes da primeira guerra mundial.

Em "Natur und Sakrament" Tillich define "a presença do divino, sua transparência na natureza e na história" como "a lei fundamental de todo o pensar sacramental" (60). A teoria do símbolo posterior de Tillich poderia ser colocada sob essa mesma lei fundamental. Nisso torna-se claro que em Tillich os conceitos símbolo e sacramento, com o passar do tempo, trocaram os lugares (61).

Como essa troca de lugares foi possível, e como é que se tornou necessária?

Possível torna-se a posterior aceitação positiva e aplicação universal do conceito do símbolo, devido à derrocada total da mentalida-

(52) Parece dúbio se corresponde às intenções de Tillich colocar seus escritos sobre o símbolo religioso sob o título "simbolismo religioso" (GW V, 185).

(53) GW VII, 112, cf. 109.

(54) K. Schedler (o.c., nota 32) pode caracterizar a teologia mais velha de Tillich como "teologia do sacramento", sem entrar mais a fundo na relação sacramento-símbolo. Cf. também nota 45.

(55) GW XII, 44s.

(56) Isso é, essência do sentido ("palavra") e elemento da natureza ("sacramento") estão em relação necessária do ponto de vista objetivo.

(57) Cf. GW VII, 122, cf. também VII, 66, onde são contrapostos "simples símbolo" e "verdadeiramente real".

(58) GW VII, 123.

(59) GW VII, 109.

(60) GW VII, 120.

(61) Para a aceitação positiva do conceito de símbolo com simultâneo recuo da temática sacramental, cf. o registro da STh; cf. STh III, 512 e 518!

de narrada por Musil; o conceito do símbolo estava (novamente) livre.

Necessária se fez a despedida do conceito de sacramento (e de Berneuchen!), no decorrer das análises da “situação espiritual sacramental”, respectivamente do “posicionamento social sacramental”, aos quais foi conduzido o socialista religioso Tillich (62). Define-se como “sacramental”, “um posicionamento religioso”, que “atribui santidade a uma realidade pré-existente, a um objeto ou a um homem, independentemente de seu caráter individual ou de seu valor moral” (63).

Essa posição, porém, exige o protesto profético. O profético, com sua eterna paixão pelo “grande mandamento”, pela “teonomia”, “pelo verdadeiramente real em tudo o que reivindica realidade” (64), e em sua batalha descompromissada contra a absolutização do condicional – assim, o profético aparece como o impulso que levou Tillich para além da posição fixada em suas teses 1 e 8.

(62) Cf. a ordenação de St. George in GW II, 260, assim como GW II, passim.

(63) GW III, 110.

(64) GW VII, 66; ST I, 19. O profético constitui o centro da rede de conceitos, que engloba os poderes históricos conflitantes entre si:

o demoníaco	o divino	o humano
o sacramental	o profético	o profano
heteronomia	teonomia	autonomia