



# O Ser Humano entre a Angústia e a Coragem: uma antropologia teológica a partir de Paul Tillich<sup>1</sup>

*The Human Being between Anxiety and Courage: A Theological Anthropology from Paul Tillich*

Pablo Fernando Dumer<sup>[a]</sup> 

São Leopoldo, RS, Brasil

<sup>[a]</sup> Faculdades EST (LI)

**Como citar:** DUMER, Pablo Fernando. O Ser Humano entre a Angústia e a Coragem: uma antropologia teológica a partir de Paul Tillich. *Revista Pistis & Praxis, Teologia e Pastoral*, Curitiba: Editora PUCPRESS, v. 16, n. 01, p. 143-156, jan./abr. 2024. DOI: <http://doi.org/10.7213/2175-1838.16.001.AO01>.

## Resumo

Este artigo é um estudo sobre antropologia teológica. Baseia-se, sobretudo, no teólogo protestante teuto-estadunidense Paul Tillich em diálogo com outros autores. De Tillich, tem por base conceitual de forma central o livro *A Coragem de Ser*, a partir do qual desenvolve uma antropologia desde os conceitos de angústia e coragem. O artigo investiga as tensões existenciais que moldam a experiência humana. Através de um diálogo entre Tillich e outros autores, examinamos a resistência do ser humano contra a coisificação, que ocorre quando o ser humano é reduzido a uma

<sup>1</sup> Este artigo retoma partes da dissertação de mestrado do autor, resume-as e amplia-as livremente: DUMER, 2017. A pesquisa de mestrado foi realizada com apoio e financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

<sup>[a]</sup> Doutor em Teologia pela Faculdades EST, e-mail: [dumerluterano@gmail.com](mailto:dumerluterano@gmail.com)

peça impessoal no mundo. A relação intrínseca entre o eu e o mundo é central na antropologia tillichiana, onde a formação da pessoa ocorre no encontro com outras pessoas, apontando para a importância da relacionalidade na construção da identidade humana. Ao analisarmos a coragem como resposta à ameaça do não-ser, seguindo a abordagem de Tillich, destacamos sua raiz teológica a partir da fé como aceitação existencial do incondicional. Essa afirmação da vida, contendo todas as suas ambiguidades, diante da ameaça do não-ser abre para uma verdadeira relacionalidade, ao fundamentar-se no Novo Ser. Concluímos evidenciando que a antropologia teológica não busca seguranças, mas se abre para a incerteza da vida concreta. Este estudo visa contribuir para a abordagem teológica das complexidades da condição humana, oferecendo uma análise crítica das dinâmicas contemporâneas e contribuindo para a compreensão mais profunda do ser humano e do significado da resposta de fé a partir da coragem e não do dogmatismo.

**Palavras-chave:** Antropologia Teológica. Paul Tillich. Angústia. Coragem.

### **Abstract**

*This article is a study on theological anthropology. It primarily based on the German-American Protestant theologian Paul Tillich in dialogue with other authors. Drawing heavily from Tillich, it conceptually centers around his book *The Courage to Be*, from which it develops an anthropology grounded in the concepts of anxiety and courage. The article investigates the existential tensions that shape the human experience. Through a dialogue between Tillich and other authors, it explores human resistance against objectification, which occurs when an individual is reduced to an impersonal entity in the world. The intrinsic relationship between the self and the world is pivotal in Tillich's anthropology, where the formation of a person occurs in encounters with others, underscoring the importance of relationality in the construction of human identity. Analyzing courage as a response to the threat of non-being, following Tillich's approach, the article highlights its theological roots in faith as an existential acceptance of the unconditional. This affirmation of life, encompassing all its ambiguities in the face of the threat of non-being, opens the door to genuine relationality, grounded in the New Being. The article concludes by emphasizing that theological anthropology does not seek certainties but rather embraces the uncertainty of concrete life. This study aims to contribute to the theological approach to the complexities of the human condition, providing a critical analysis of contemporary dynamics and contributing to a deeper understanding of the human being and the meaning of a faith response based on courage rather than dogmatism.*

**Keywords:** Theological Anthropology. Paul Tillich. Anxiety. Courage.

---

## Introdução

A antropologia teológica lida com a pergunta do e pelo ser humano. Não uma pergunta teórica sobre um ser humano genérico e universal, mas pelo ser humano real em sua condição existencial de finitude, alienação e ambiguidade, mas ao mesmo tempo aberto à transcendência e superação de todo estado de sua angústia existencial. O papel da teologia em uma reflexão antropológica é a correlação entre as perguntas existenciais do ser humano e as respostas dos símbolos teológicos para dentro da condição humana existencial. A chave que acreditamos fornecer bases para uma reflexão sobre o ser humano nessa condição existencial se trata do conceito de coragem do teólogo teuto-estadunidense luterano Paul Tillich.

Neste artigo, exploraremos as nuances da antropologia teológica a partir do pensamento de Paul Tillich, investigando a tensão entre o eu e o mundo, a busca por identidade e pertencimento, a resistência contra a objetivação do ser humano, e a coragem como resposta à ameaça do não-ser. Ao compreendermos essas complexidades, visamos lançar luz sobre a compreensão mais profunda da condição humana e suas manifestações na contemporaneidade.

## A pergunta por uma antropologia teológica

A antropologia teológica precisa, em primeiro lugar, compreender o contexto das perguntas existenciais próprias do momento histórico para o qual se propõe oferecer símbolos teológicos. Alguns autores chamam esse contexto de pós-modernidade. Esperandio, em referência ao filósofo italiano Gianni Vattimo, diz que “a pós-modernidade começou justamente quando se perdeu a crença na existência de uma linearidade na história do progresso” (2007, p. 45). Certamente houve diversos eventos que contribuíram para a ruptura dessa crença, mas Auschwitz certamente se destaca como “prova incontestável de que a razão moderna não garante o progresso da civilização nem é capaz de produzir mais justiça social ou mais felicidade” (Esperandio, 2007, p. 53). Auschwitz, assim, desmascara o discurso ocidental universalizador e centralizador, que se evidencia como subjugação da alteridade (Mueller, 2009, p. 13).

Para Theodor Adorno, filósofo alemão, a cultura ocidental, potencialmente destrutiva, chegou ao seu ápice nos regimes fascistas do século passado (Mueller, 2009, p. 10). Essa potencialidade destrutiva é consequência de seu próprio paradigma de racionalidade:

Tudo pode ser dissecado como um cadáver sob a frieza do bisturi empunhado pelas mãos discursivas dos proponentes da verdade, que desencantando o mundo, podem manipulá-lo a fim de produzir o desenvolvimento tão alardeado, bem como para dar manutenção ao ideal do progresso (Rocha, 2014, p. 29).

O modo de racionalidade moderno de controle em relação ao mundo das coisas atinge também a sociedade e o ser humano individual. O campo de concentração é, nesse caso, produto direto desse modo de racionalidade. É onde o domínio sobre o ser humano atinge níveis totais e, por isso, absurdos. Ali o ser humano enquanto indivíduo desaparece, “os indivíduos não morreram como indivíduos, mas como exemplares anônimos de uma espécie” (Mueller, 2009, p. 223). O ser humano é completamente reduzido a nada mais que uma “coisa”.

O protesto contra esse processo, aqui chamado de coisificação, é dirigido, em uma análise mais profunda, contra o próprio paradigma da modernidade, caracterizado como “desencantamento” (ou “dessubjetivação”) e manipulação ferramental do mundo (Rocha, 2014, p. 29). Conforme Tillich,

a resistência generalizada contra as tendências objetivantes da sociedade industrial, primeiro em suas formas capitalistas e depois em suas formas totalitárias, denota uma compreensão de que tornar o ser

humano uma parte de uma máquina, por mais útil que ele seja, significa desumanizar o ser humano, destruir sua subjetividade essencial (2011, p. 183).

Uma das críticas mais contundentes a esse processo vem do marxismo. Ao analisar a exploração do trabalho na economia capitalista, Karl Marx observa que para lidar com máquinas, o trabalhador precisa adaptar-se a ela, ajustar-se ao seu ritmo (1982, p. 481). Para Erich Fromm, pensador marxista, diante desse cenário o ser humano não era mais um sujeito, mas uma parte de uma máquina maior (1975, p. 38). Trata-se de, “em última análise, vivenciar o mundo e a si mesmo passivamente, receptivamente, como sujeito separado do objeto” (Fromm, 1975, p. 51).

Nesse ponto, é importante refletirmos sobre a relação entre o ser humano, ou o *eu*, e o mundo. O ser humano encontra-se dentro dessa relação de forma inescapável: “O eu sem o mundo é vazio; o mundo sem o eu é morto” (Tillich, 2011, p. 181). Assim, Tillich pode afirmar que “não existe autoconsciência sem consciência do mundo” (2011, p. 180), pois a autoconsciência forma-se pela relação e tensão com o mundo. Também para Martin Heidegger “um mero sujeito não é e nunca é dado sem mundo. Da mesma forma, também, de início, não é dado um eu isolado sem os outros” (2004, p. 167). O sujeito, o eu, sempre está, portanto, em relação com o mundo e com o outro.

Para Tillich, “o indivíduo é pessoa”, e “não existe pessoa sem um encontro com outras pessoas” (2011, p. 185, 186). O ser humano torna-se pessoa através “do encontro da pessoa com outra pessoa e de nenhuma outra forma”, e isto em todos os níveis de encontro entre indivíduos, desde os mais simples e nucleares aos mais complexos e formais. Por estar atrelado a este encontro, o *status* de “pessoa” possui, além do caráter ontológico, um caráter ético, ou seja: “Ninguém pode privar uma pessoa de seu direito de ser pessoa e de ser tratada como pessoa”. A outra pessoa é, portanto, um “limite incondicional” de toda tensão da relação entre pessoas (Tillich, 2011, p. 502).

Uma relacionalidade entre o *eu* e o mundo, ou entre um indivíduo e as outras pessoas, não pode, porém, eclipsar a personalidade, pois isso seria uma “coisificação”. A liberdade se impõe como um elemento constitutivo da liberdade e da pessoalidade do ser humano: “O ser humano é humano porque tem liberdade” (Tillich, 2011, p. 191). Relacionalidade e liberdade formam um paradoxo antropológico. Zygmunt Bauman, sociólogo polonês, descreve essa tensão como entre liberdade e segurança. Ambas dependem uma da outra e, ao mesmo tempo, são “mutuamente excludentes” (2013, p. 24). O grande conflito existente, e que nunca será resolvido (Bauman, 2003, p. 10), entre liberdade e segurança é a contradição dos desejos e aspirações da realização do ser humano. Ou seja,

o anseio de um sentido de pertencimento a um grupo ou aglomeração e o desejo de se distinguir das massas, de possuir um senso de individualidade e originalidade; o sonho de pertencimento e o sonho de independência; a necessidade de apoio social e a demanda de autonomia; o desejo de ser como todos os outros e a busca de singularidade (Bauman, 2003, p. 24).

O desejo pelo pertencimento é tão forte quanto o desejo por liberdade. Para Bauman, contudo, comunidade é mais que um agregado de seres humanos. Para que um grupo de indivíduos, de pessoas, forme uma comunidade é preciso que as vidas de cada pessoa estejam tecidas em interação, relações e conexões: “É essa experiência que falta hoje em dia, e é sua ausência que é referida como ‘decadência’, ‘desaparecimento’ ou ‘eclipse’ da comunidade” (2003, p. 48) na contemporaneidade. O desejo por superar essa “decadência” pode se expressar na formação de comunidades de segurança:

O que eles procuram é o equivalente do abrigo nuclear pessoal; o abrigo que procuram chamam de “comunidade”. A “comunidade” que procuram é um “ambiente seguro” sem ladrões e à prova de intrusos. “Comunidade” quer dizer isolamento, separação, muros protetores e portões vigiados (Bauman, 2003, p. 103).

A condição de contradição entre um processo de individualização, liberdade, e o desejo por pertencimento (não coisificação), segurança, manifesta-se em um sentimento de angústia do ser humano; o que queremos compreender nas linhas abaixo.

## A condição existencial do ser humano

A antropologia teológica, especialmente a partir do pensamento de Tillich, é uma pergunta pelo “ser”. Tal pergunta

é uma questão de preocupação última, incondicional, total e infinita. O ser humano está infinitamente preocupado pelo infinito ao qual pertence, do qual está separado e pelo qual anseia (2011, p. 32).

O ser humano, mais do que perguntar pelo ser, se constitui na própria pergunta “que ele formula a respeito de si mesmo, antes que qualquer pergunta tenha sido formulada”. Ser um ser humano, portanto, consiste em “viver o impacto das respostas dadas a estas perguntas” (Tillich, 2011, p. 76). Como aquele que formula a pergunta ontológica, o ser humano é também o que deve respondê-la, o responsável pela questão ontológica.

O ser humano existe dentro da tensão dos elementos que já apresentamos acima. Vive na tensão entre liberdade e segurança, mas também, e mais profundamente, na tensão entre sua realização enquanto pessoa e sua coisificação, ou desumanização. Para Tillich:

Não é exagero dizer que hora o ser humano experimenta sua presente situação em termos de ruptura, conflito, autodestruição, falta de sentido e desespero em todos os setores da vida. Esta situação se expressa na arte e na literatura, conceitualiza-se na filosofia existencial, concretiza-se nas divisões políticas de todos os tipos e é analisada na psicologia do inconsciente. Ela deu à teologia uma nova compreensão das estruturas trágico-demoníacas da vida individual e social (2011, p. 64).

Enquanto as demais tensões constituem o ser humano, a tensão entre “ser” e “não-ser” não forma uma estrutura ontológica, mas a destrói, aliena e angustia o ser humano. No início de nossa reflexão, apontávamos para o processo de desumanização da modernidade no qual o ser humano foi transformado em “uma coisa entre coisas, um parafuso na máquina dominante de produção e consumo, um objeto desumanizado da tirania”. Tillich não se esquivava da compreensão e denúncia da modernidade cartesiana como uma “desumanização cognitiva”, teve por consequência “a desumanização efetiva do ser humano” (2011, p. 112).

Podemos descrever o estado de experiência da ameaça permanente de “desumanização” como angústia. Tillich compreende a angústia (*anxiety*, *Angst* nas versões em inglês e alemão, respectivamente) como a consciência do não-ser como algo presente no ser humano (1972, p. 28). Para as ciências da *psique*, a angústia é o “pressentimento de que algo grave vai ocorrer ao sujeito: morte, a loucura ou a perda de controle”. Na situação de angústia, o “sujeito se sente paralisado com um sentimento de indefesa. Compromete o funcionamento do indivíduo provocando uma deterioração psicossocial e fisiológica” (Gutiérrez, 1994, p. 33, 34).

A busca por seguranças absolutas, como a descrita por Bauman anteriormente, é, desse modo, compreensível diante da angústia. O ser humano é finito e tem, de uma forma ou de outra, consciência de sua finitude, isto é, sente angústia (Tillich, 2011, p. 200). Para Tillich: “Ser significa ter espaço”. De modo

básico, isso significa ter corpo, estar vivo e livre, mas também significa ter um lar, uma comunidade. Mais além, significa “ter um ‘espaço’ social”, como identidade, profissão, reconhecimento. Todos estes espaços, bem como outros, são intrínsecos à presença do ser e sua efetivação. Se ser significa ter espaço, então “não ter espaço significa não-ser” (2011, p. 203). A consciência da finitude do espaço, seja físico ou social, é experimentada como uma aniquilação do ser.

A consequência da finitude, e da ausência de espaço, “é viver na insegurança” (Tillich, 2011, p. 203). Para lidar com a angústia daí decorrente, as pessoas “criam sistemas de segurança para proteger seu espaço” (Tillich, 2011, p. 204). Estes sistemas podem, porém, tragar a liberdade, criando sistemas, por vezes, demasiadamente rígidos para proteger as identidades (Tillich, 2011, p. 206). No estado de angústia, o ser humano possui uma personalidade enclausurada, deteriorada socialmente, como se fosse um “castelo para onde” ele “se retirou e que defende com todos os meios de resistência psicológica contra ataques, venham eles do lado da realidade ou” não (Tillich, 1972, p. 52). A segurança a qual se submete, contudo, “é comparável à segurança de uma prisão” (Tillich, 1972, p. 57) e, em nome dessa falsa segurança, renuncia a sua liberdade. Por fim, essa falsa segurança volta-se contra o ser humano “para quem tudo isto foi inventado como meio, tornou-se um meio ele próprio, a serviço dos meios” (Tillich, 1972, p. 108).

Em *A Coragem de Ser*, Tillich descreve a experiência da angústia no transcorrer da história da humanidade. Aqui, contudo, nos concentramos em apenas um tipo de angústia, que o autor entendia como contemporânea. A forma como Tillich a nomeia é de difícil tradução. O termo original, em inglês, é *spiritual*. A versão alemã, porém, usa o termo *geistig* e não *geistlich*. Os adjetivos derivam de *Geist*, “espírito”, entretanto, enquanto *geistlich* significa “espiritual” no sentido de espiritualidade, *geistig* está relacionado ao intelecto, ao “espírito” filosófico, por assim dizer. No lugar de traduzir o termo, vejamos como é descrito.

Para Tillich, essa angústia “ocorre em cada momento em que o homem vive criadoramente nas várias esferas de significação” (1972, p. 36). O ser humano se faz presente no mundo e participa desse mundo. Sua participação é criadora/criativa e manifesta-se no mundo, dando significação, sentido, ao mesmo. A angústia está na diluição do sentido, que significa a irrelacionalidade com o mundo. Para Viktor Frankl, psicólogo austríaco, por exemplo, o sentido não é dado nem inventado, mas encontrado (2013, p. 83). A significação do mundo, pela qual o ser humano se realiza, de forma alguma é uma ação isolada do indivíduo, mas é efetivada na sua relação com o mundo. Não havendo essa relação, há vazio de sentido. Nas palavras de Tillich:

Uma certeza rompe através dos acontecimentos externos ou processos interiores: somos cortados da participação criadora numa esfera de cultura, nos sentimentos frustrados a respeito de algo que se tinha afirmado com paixão, somos conduzidos da devoção a um objeto à devoção por outro e de novo por outro, porque o sentido de cada um deles se desvanece e o eros criador se transformou em indiferença ou aversão. Tudo é tentado e nada satisfaz (1972, p. 37).

Ao não participar das esferas de significação, o ser humano está, de acordo com Tillich, constantemente lançado a significações não plenas, ou seja, insatisfatórias. Adorno concorda com essa noção. Para ele, a realização de um desejo traz consigo “uma sensação de ter sido traído”. Essa sensação tem a ver com a transformação na sociedade capitalista, através da indústria cultural, dos “nossos desejos numa versão esvaziada e sem sentido dos mesmos” (Mueller, 2009, p. 95-96). Conforme Tillich:

O mundo de objetos criado pelo homem puxou para dentro de si aquele que o criou, e que agora perde sua subjetividade nele. Ele sacrificou-se às suas próprias produções (1972, p. 109).

A angústia da falta de sentido, para Tillich, conduz o ser humano, então, ao abismo da insignificância (1972, p. 37). Aqui o ser humano sente-se reduzido a um número, uma coisa entre coisas, uma peça na máquina. Nesse estado, o ser humano não compreende nada mais como significação, nada como tarefa (Kierkegaard, 2011, p. 103). Também em Frankl, o sentido não é abstrato, é a efetivação concreta do ser humano, é o sentimento de “vocação ou missão específica na vida” (2012, p. 133).

A sociedade técnica, para Tillich, transforma pessoas em números e coisas, que, por meio da técnica, podem ser controladas, é a perda do ser humano individual (1972, p. 107). A pergunta que sobra é talvez uma das mais importantes de todas: como o ser humano pode encontrar sentido e recuperar sua humanidade quando é reduzido a coisa e desligado de toda e qualquer relação significativa?

## A coragem em busca de sentido

O existencialismo lidou com a crise do sentido no século XX, mas há uma diferença entre sua conclusão e a de Tillich:

O “nada aniquilador” de Heidegger descreve a situação do ser humano ameaçado pelo não-ser de uma forma ultimamente inevitável, isto é, pela morte. A antecipação do nada na morte confere à existência humana seu caráter existencial. Sartre inclui no não-ser não só a ameaça do nada, mas também a ameaça do absurdo (*i. e.*, a destruição da estrutura do ser). No existencialismo, não há como vencer esta ameaça (2011, p. 198).

Para Tillich, porém, há uma forma de vencer a ameaça do não-ser, a saber, através da coragem que assume essa ameaça (2011, p. 198). Tillich compreende a “coragem” como a resposta teológica ao estado de “angústia” do ser humano. A principal, e recorrente, definição de coragem em Tillich é: “Coragem é autoafirmação ‘a-despeito-de’” (1972, p. 25), ou seja, autoafirmação a despeito da negação do ser ou da angústia. Autoafirmação é afirmação da vida. Coragem é expressão de vitalidade (Tillich, 1972, p. 61), ou seja, ela é vontade de poder, isto é, transcendência e superação de si própria e da resistência contra ela (Tillich, 2004, p. 36). Em outras palavras, “é o oposto ontológico da ‘redução do ser’” (Tillich, 1972, p. 17). É por isso que Tillich lembra que a palavra “coragem” tem origem etimológica em “coração” (1972, p. 05).

Coragem é afirmação da vida, mas ela é inevitavelmente composta de ambiguidades. Para Tillich, então, “coragem é a potência da vida em se afirmar a despeito desta ambiguidade” (1972, p. 21). A vida é dinâmica, não é algo dado, “não é um sistema de soluções que poderiam ser deduzidas de uma visão básica da vida”. A vida é uma constante decisão. Nas palavras de Tillich: “Viver é tentativa” (2004, p. 47), e assim inclui risco em si, inclui o erro, a ambiguidade. Dessa forma, o objeto de autoafirmação “não é a identidade morta mas o processo dinâmico no qual ele separa-se de si mesmo e retorna para si mesmo” (Tillich, 2004, p. 52).

Coragem é autoafirmação da vida e o “poder propulsor da vida” é, para Tillich, o amor (2004, p. 36). Para Bauman: “Amar significa abrir-se ao destino, a mais sublime de todas as condições humanas”. E: “Abrir-se ao destino significa, em última instância, admitir a liberdade no ser: aquela liberdade que incorpora no Outro, o companheiro no amor” (2004, p. 21). O amor é o ato de coragem que se abre ao incerto, à insegurança da liberdade, e o ato de encontro que aceita o outro. Tillich define o amor como “unir o que está separado” (2004, p. 36). Amor é movimento em direção ao outro (Tillich, 2011, p. 590), e é no movimento e direção ao outro, e na relação com este, é que o ser humano realiza-se como tal (Tillich, 2004, p. 75).

Amar é um ato de coragem, pois significa aceitar o risco da liberdade e da relacionalidade. Toda relação é um risco, pois ela “implica”, necessariamente, “a consciência do outro e a liberdade de relacionar-se mediante a superação do auto-isolamento dentro de nós mesmos e dentro do outro” (Tillich, 2011, p. 677). A relacionalidade, para Adorno, tem dois aspectos. No primeiro, está priorizada a “preservação das alteridades”, isto é, contra tendências de uniformização. No segundo, está priorizada a

“preservação das identidades”, ou seja, a “identificação de uma pessoa com a outra, sem uma concomitante redução das alteridades” (Mueller, 2009, p. 204-205).

Para Theodor Adorno, a preservação da alteridade está relacionada à “condição de ser diferente”, ou seja, “cada pessoa diferente de todas as outras, ‘sem dominação’. Sem que uma, de qualquer forma e por quaisquer meios, exerça domínio sobre a outra” (Mueller, 2009, p. 209). Esta condição é importante para a antropologia teológica. A busca por identidade é quase “sempre a dominação de uns pelos outros, incluindo aí a dominação do ser humano por ele próprio, em consequência da dicotomia interna que ele próprio cria e à qual se submete” (Mueller, 2009, p. 210). O acento de “preservação das alteridades” é colocado contra as tendências de dominação e vai de encontro à alienação como coisificação. O segundo processo, de “preservação das identidades”, por outro lado, significa expressar em uma identificação com o outro sem, contudo, abandonar a identidade própria (Mueller, 2009, p. 211).

Em *A Coragem de Ser*, Tillich, partindo de sua polaridade estrutural da identidade, aponta duas formas de autoafirmação do ser, baseadas na participação e na individualização, em outras palavras, a “coragem de ser como uma parte” (1972, p. 67) e a “coragem de ser como si próprio” (1972, p. 89). Sobre a primeira forma de autoafirmação a partir da participação, Tillich entende que “o eu individual, que participa do mundo, isto é, universo estrutural do ser”. Contudo, “o eu é eu só porque tem um mundo, um universo estruturado, ao qual ele pertence e do qual, ao mesmo tempo, está separado” (1972, p. 68, 69); ou seja, só há eu em uma relação com o mundo. A afirmação do eu é participativa no mundo. A identidade é, dessa forma, relacional. Em Tillich, apenas “pelo contínuo encontro com outras pessoas é que a pessoa se torna e permanece uma pessoa”, e onde este encontro ocorre é a comunidade (1972, p. 71).

Pode ocorrer uma distorção dessa participação, como por exemplo na sociedade capitalista. Nesse caso, participação significa ser parte de um processo produtivo (Tillich, 1972, p. 84), bem como de um processo de consumo. Essa distorção da participação é dependente de uma “conformidade e ajustamento aos meios de produção social”; quanto mais sofisticadas os meios de produção, mais sofisticadas devem ser a conformidade e o ajustamento do eu individual à máquina de produção e consumo, e esta é mantida, sobretudo, pelo “crescente impacto dos meios de comunicação pública” (Tillich, 1972, p. 86). Essa distorção resulta que participação se transforma em coisificação do ser humano.

A autoafirmação como individualização é como um protesto contra a potencialidade de distorção da participação em coisificação. Na definição de Tillich, “é a autoafirmação do eu individual, na qualidade de eu individual, sem considerar sua participação em seu mundo” (1972, p. 89). É o protesto contra a tentativa de tornar o eu “matéria de cálculo e manobra”, em outras palavras, que o torna “uma coisa” (Tillich, 1972, p. 98). Para Tillich, o protestantismo nasce como uma individualização “em sua rejeição da ontologia”. Entretanto, o protestantismo cada vez mais avançou para caminhos teológicos de apontamento do “caráter incondicional do julgamento divino e o caráter livre do perdão de Deus”, sem levar em consideração as ambiguidades às quais o ser humano estava sujeito. Assim, no protestantismo que seguiu os anos da Reforma, o ser humano “é mais e mais transformado num sujeito moral abstrato, como em Descartes é considerado um sujeito epistemológico”. Neste processo, segundo Tillich: “O sujeito racional, moral e científico substitui o sujeito existencial, seus conflitos e desesperos” (1972, p. 103-104).

Percebe-se, assim, os limites dos dois modos de autoafirmação do ser, seja pela participação seja pela individualização. Ambas as formas podem resultar em coisificação e opressão, como se viu em diversos eventos do século XX. Não apenas os regimes fascistas, e seus campos de concentração, já mencionados neste artigo, mas Tillich também lamenta que o comunismo de seu tempo, que originalmente fora “concebido como um movimento para a libertação de todos” tenha sido “transformado em um sistema de escravização de todos”. Tillich estava certo de que nenhuma dessas



duas formas de coragem poderiam resolver o problema da angústia e da coisificação do ser humano. Para o autor, era preciso uma coragem que unisse a ambas e as transcendesse (1972, p. 119-120). Sua pergunta aponta para a última parte de *A Coragem de Ser*.

## Coragem para crer e ser

Tillich busca por uma coragem que esteja “arraigada a uma potência de ser que seja maior do que a potência de um eu e a potência do seu mundo”. Para o autor, a coragem tem uma natureza teológica. Para Tillich, a

coragem de ser tem uma raiz religiosa, clara ou oculta. Porque religião é o estado do ser apoderado pela potência do ser-em-si. Em alguns casos a raiz religiosa está coberta com cuidado, em outro é negada em paixão; em alguns está escondida em profundidade, e em outros, superficialmente. Porém nunca está ausente por completo. Porque tudo que é participa do ser-em-si, e todo mundo tem alguma consciência desta participação, em especial nos momentos em que experimenta a ameaça do não-ser (1972, p. 122).

Para compreendermos a natureza teológica e religiosa da coragem é importante entendermos o que é “fé” para Tillich. Fé, em Tillich, não pode ser confundida com crença naquilo que não é evidente, no inacreditável, absurdo, sem sentido (2011, p. 584). Para a definição de Tillich “é estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente” (1974, p. 05). A fé, para Tillich, precisa ser entendida através da coragem de ser. A fé é o que “aceita o ‘a despeito de’ da coragem”; mais precisamente, “fé não é uma afirmação teórica, de algo incerto; é a aceitação existencial de algo que transcende a experiência ordinária”. Em uma afirmação: “fé não é uma opinião, mas um estado” (1972, p. 134).

Fé e amor são paralelos, e dependentes um do outro, como um “estado de ser *possuído* pela unidade transcendente da vida-sem-ambiguidade”. Segundo Tillich, “fé sem o amor é uma continuação da alienação e um ato ambíguo de autotranscendência religiosa” e, da mesma maneira, “amor sem fé é uma reunião ambígua daquilo que está separado, sem o critério e poder da união transcendente” (2011, p. 584). Para Tillich, porém, a fé precede o amor, pois ela é “uma reação humana à irrupção da Presença Espiritual no espírito humano; é a aceitação extática do Espírito divino rompendo a tendência da mente de descansar em sua própria autossuficiência” (2011, p. 589).

Fé também não tem a ver com uma certeza que não tem quaisquer dúvidas. Tillich disserta a respeito disso:

A dúvida não é superada pela repressão, e sim pela coragem. a coragem não nega que a dúvida está aí; mas ela aceita a dúvida como expressão da finitude humana e se confessa, apesar da dúvida, àquilo que toca incondicionalmente. A coragem não precisa da segurança de uma convicção inquestionável. Ela engloba o risco, sem o qual não é possível qualquer vida criativa (1974, p. 66).

Fé, entendida a partir da coragem, “é arriscar-se e afirmar-se a si mesmo diante dos poderes do ‘não-ser’”, condição da finitude. É preciso ter claro também que “onde há risco e coragem também existe a possibilidade do fracasso, e essa possibilidade se encontra em todo ato de crer” (Tillich, 1974, p. 15). O fracasso é objeto da angústia contemporânea; a coragem da fé aceita-o. O salto da fé absoluta e da coragem de ser é a despeito da dúvida, a despeito do fracasso, a despeito da insegurança. Ela aceita a dúvida, rompe com o isolamento da segurança e abre à transcendência e à alteridade; é o salto para além da polaridade existencial do ser humano.

Outro teólogo luterano que concorda com o entendimento da fé como um estado de afirmação a despeito da insegurança é Dietrich Bonhoeffer, que comenta em *Discipulado*:

O discípulo é arrancado de sua relativa segurança de vida e lançado à incerteza completa (*i.e.*, na verdade, para a absoluta segurança e proteção da comunhão com Jesus); de uma situação previsível e calculável (*i.e.*, na verdade, de uma situação totalmente imprevisível) para dentro do imprevisível e fortuito (na verdade, para dentro do único que é necessário e previsível); do domínio das possibilidades finitas (*i.e.*, na realidade, das possibilidades infinitas) para o domínio das possibilidades infinitas (*i.e.*, na verdade, para a única realidade libertadora) (2011, p. 21).

Essa compreensão de fé como afirmação diante da insegurança, e não como segurança através de um sistema doutrinário é um estado de confiança, mas não é uma “confiança em si próprio”, e sim “derivada de um encontro de pessoa-para-pessoa com Deus” (Tillich, 1972, p. 126-127). Fé, portanto, sempre envolve relacionalidade. Vattimo, filósofo italiano, também entende que, através da “relação com Deus, a pessoa é capaz de abrir-se à sua novidade, de aceitar a transcendência e de acolher a sua interpelação” (Rocha, 2014, p. 52). O elemento religioso, portanto, afirma a novidade a despeito da incerteza, a transcendência a despeito da segurança do imanente, e interpela, exige o ser humano em sua afirmação de si.

Para Tillich, a nomenclatura “justificação”, importante para a doutrina da salvação no protestantismo, deveria ser substituída pelo termo “aceitação”, que significa que “somos aceitos por Deus embora sejamos inaceitáveis segundo os critérios da lei” (2011, p. 669). Em outras palavras “a coragem de ser é a coragem de aceitar-se como sendo aceito, a despeito de ser inaceitável”. Esta coragem está fundamentada “na certeza pessoal, total e imediata do perdão divino” dos pecados. E isso “independente de qualquer prévia moral, intelectual ou religiosa” (Tillich, 1972, p. 128-129). Aceitar a aceitação é “desistir da própria bondade entregando-se a Deus”. Através dela “vence-se a ambiguidade de bem e mal” (Tillich, 2011, p. 670-671).

Na aceitação de si, a despeito de ser inaceitável, encontra-se identidade de si. A busca de identidade, elemento importantíssimo de uma antropologia teológica contemporânea, está enraizada no “impulso em direção a um eu que transcende todo estado contingente de seu desenvolvimento e que permanece inalterado em sua essência através de tais mudanças” (Tillich, 2011, p. 678), ou seja, um *eu* sobre o qual pode-se repousar. Para Tillich, a busca de identidade, tão presente em sua geração, é a busca pela superação da “ruptura no eu entre um sujeito controlador e um objeto controlado”. A coragem da confiança aceita que este é “‘aceito’ como unidade apesar de sua desunião” (2011, p. 701).

Sobre o mesmo fundamento do repouso de si e encontro com Deus está também o repouso de si e o encontro com o outro. A coragem da aceitação a despeito da inaceitabilidade supera o isolamento de si e abre o ser humano para a relação com o outro. A aceitação produz relacionalidade verdadeira (Tillich, 2011, p. 677). O outro “é uma parte alienada do próprio eu”; o eu se constitui junto ao outro. A realização do ser humano se dá “mediante a reunião com ele”, isto é, o outro, “– uma reunião que também é decisiva para a realização da humanidade do outro” (Tillich, 2011, p. 702).

Ser humano, portanto, é existir na tensão entre liberdade e segurança, entre a personalidade e a comunidade. A crise de identidade contemporânea é a oportunidade de construção de novos paradigmas, de uma nova antropologia, e esta teológica. Ser é existir e existir é arriscar. A realização do ser é a coragem de ser a despeito de todas as ambiguidades, porém, dentro de todas as ambiguidades, contradições e vicissitudes da vida.

## Ser apesar de tudo

A compreensão marxista da liberdade do ser humano está em que as pessoas “fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhe foram transmitidas assim como se encontram”

(Marx, 2011, p. 25). Não se pode inventar as condições dentro das quais o ser humano encontrará sentido e se realizará enquanto pessoa. É preciso viver o mundo tal como ele é.

A coragem, enquanto atitude antropológica, encontra-se fundamentada na experiência do “Novo Ser”, ou seja, o “ser” que venceu o “não-ser”. Para Tillich, o Novo Ser “é a manifestação não-distorcida do ser essencial dentro e sob as condições da existência”. É o ser essencial que participa da existência, e participa assumindo-a: “onde a existência é mais radicalmente existência”, justo ali, “a existência pode ser vencida” (2011, p. 408, 409). Tillich disserta a respeito dessa superação do poder do não-ser:

A vitória sobre a alienação existencial no Novo Ser, que é o ser do Cristo, não elimina finitude e angústia, ambiguidade e tragédia, mas assume as negatividades da existência na unidade inquebrantada com Deus. A angústia de ter que morrer não é eliminada. Ela é assumida pela participação na “vontade de Deus”, isto é, em sua criatividade diretiva. A falta de um lar e a insegurança de Jesus com relação a um espaço físico, social, mental não são amenizadas, mas aumentadas até o último momento de sua vida. Contudo, são aceitas na certeza de uma participação em um “lugar transcendente”, que, em realidade, não é um lugar concreto, mas o fundamento eterno de todo lugar e de todo momento do tempo. Nem o erro nem a dúvida são eliminados, mas assumidos pela participação na vida divina e assim, indiretamente, na onisciência divina. O erro e a verdade são integrados na verdade transcendente (2011, p. 422).

O Novo Ser a respeito do qual Tillich disserta é Jesus, o Cristo. Ele assume radicalmente o mundo, mesmo no mais absoluto poder do não-ser, a morte. Tillich comenta: “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” (2011, p. 412). É dessa forma que a existência é assumida radicalmente, que a alienação é reintegrada em sua totalidade. Aqui interdependem-se a cruz e a ressurreição como símbolos de superação da alienação. Ou seja: “A cruz do Cristo é a cruz daquele que venceu a morte da alienação existencial [...] E a ressurreição do Cristo é a ressurreição daquele que, como Cristo, sujeitou-se à morte da alienação existencial” (Tillich, 2011, p. 439). Esta vitória faz sentido para nós a medida em que participamos do Novo Ser (Tillich, 2011, p. 411).

A participação no Novo Ser, que existe radicalmente, mesmo diante da morte, é descrita também por outro teólogo luterano, Rudolf Bultmann, que diz:

crer na cruz de Cristo não significa mirar para um processo mítico, que transcorreu fora de nós e de nosso mundo, um evento objetivamente observável, que Deus nos imputa como acontecido em nosso favor. Ao contrário, crer na cruz significa assumir a cruz de Cristo como a própria, significa deixar-se crucificar com Cristo. A cruz como acontecimento salvífico não é um evento isolado, que tenha acontecido a Cristo como pessoa mítica, mas esse evento tem dimensão ‘côsmica’ em seu significado (1999, 40).

O Novo Ser não poderia ser uma ideia, uma lei, uma noção religiosa, filosófica, mas só poderia ser uma vida pessoal, histórica, nas condições da existência, na qual a alienação existencial é superada. Não fosse um evento no tempo e no espaço, “o Novo Ser teria permanecido uma pergunta e uma expectativa”. Ao mesmo tempo, sem a recepção da afirmação do Cristo como redentor, “o Cristo não teria sido o Cristo, i.e., a manifestação do Novo Ser no tempo e no espaço” (Tillich, 2011, p. 389, 390). É pela recepção que o Novo Ser torna-se fundamento da coragem de ser que supera a alienação existencial; pela recepção do evento como seu, o ser humano participa da realidade do Novo Ser (Tillich, 2011, p. 423).

A própria coragem de ser, fundada na fé absoluta, é a “experiência de ser possuído pelo poder do Novo Ser através do qual foram vencidas as consequências destrutivas da alienação”. Essa coragem e fé é a recepção do evento da morte e ressurreição de Cristo como a morte e ressurreição de si próprio “e não é uma convicção histórica ou a aceitação da autoridade bíblica” (Tillich, 2011, p. 441). É a recepção

como acontecimento existencial e não convicção material: fé como estado, e não opinião. “O poder salvador do Novo Ser em Jesus como o Cristo” consiste que o ser humano participa dele e nele, consiste que o Novo Ser “apossar-se daquele que ainda está no cativeiro do velho ser”, constituindo-se seu centro (Tillich, 2011, p. 460-461).

Por fim, a coragem fundamentada no Novo Ser supera a alienação da personalidade, e da mesma forma a alienação da comunidade. O Novo Ser, como profundidade e unidade da polaridade *eu-mundo*, “conduz a uma relacionalidade madura” (Tillich, 2011, p. 677), pois rompe com o isolamento do indivíduo, bem como com o poder de dominação coisificante. Na coragem fundamentada no Novo Ser estão afirmadas ambas, a individualização e a participação, unidas e transcendidas pela sua reunião com seu sentido e destino.

Coragem como autoafirmação a despeito da angústia não é resignação. A coragem que assume a angústia não é passiva. Mas esse “a despeito de”, esse “assumir” significa “deixar-se afetar pela tragédia”, que significa “solidariedade” (Sobrino, 2007, p. 37).

Tillich, como luterano, visualiza na mensagem da coragem como superação da angústia diante da dessignificação o retorno da coragem da Reforma. Ali se afirmou uma coragem a despeito da culpa, pela mensagem corajosa da justificação. Agora é afirmada uma coragem a despeito da falta de sentido, como mensagem corajosa de fé absoluta, isto é, a fé que aceita a dúvida, a incerteza, a insegurança, a falta de sentido. Tillich encerra: “A coragem de ser está enraizada no Deus que aparece quando Deus desapareceu na ansiedade da dúvida” (1972, p. 146). A antropologia teológica fia-se não em uma certeza finita, não em uma segurança ambígua, mas permite-se abrir mão destas. A coragem que vence a finitude e ambiguidade não pode estar orientada pela finitude e ambiguidade, mas sim por infinitude e transcendência.

## Considerações finais

Este artigo explorou a complexidade da condição humana, mergulhando nas profundezas da angústia e emergindo na coragem a partir de uma perspectiva antropológica teológica fundamentada nos pensamentos de Paul Tillich. O contexto pós-moderno, marcado pelo declínio da crença na linearidade do progresso, encontra em eventos como Auschwitz evidências contundentes das limitações da razão moderna. A resistência à coisificação, que ameaça destruir a subjetividade do ser humano, se expressa, conforme a análise do sociólogo polonês Zygmunt Bauman, na busca por e tensão entre liberdade e segurança, ou por individualização e participação, nos termos de Tillich. Ora, a experiência do ser humano de sua finitude e da ameaça do não-ser, constitui-se como angústia existencial diante da não-realização do ser humano como sujeito, novamente, nos polos de sua subjetividade e relacionalidade.

Uma antropologia teológica, a partir de Tillich, leva em consideração os dois polos e busca por uma realização do ser humano em que participa de uma relacionalidade sem desaparecer enquanto sujeito. A coragem, conforme Tillich, é a resposta à ameaça do não-ser. A coragem encontra sua raiz teológica na fé, não como uma certeza inquestionável, mas como uma aceitação existencial do incondicional. Essa afirmação da vida, contendo todas as suas ambiguidades, diante da ameaça do não-ser abre para uma verdadeira relacionalidade, pois fundamenta-se na experiência de fé naquele que “supera” a existência assumindo-a, e não a negando, o Novo Ser, Jesus, o Cristo.

O livro *A Coragem de Ser* é um referencial teológico para pensar a busca de sentido do ser humano na contemporaneidade, quando essa busca pode se caracterizar pelo desejo por uma vida de certezas. A vida é insegurança. A antropologia teológica que se fundamenta tanto da fé, que é abertura para uma racionalidade não objetificante, como na vida concreta, frágil e ambígua, não idealiza um ser

humano vencedor. Coragem, como conceito central da antropologia teológica não significa “vencer”, mas viver – apesar de tudo.

## Referências

- BAUMAN, Z. *A cultura no mundo líquido moderno*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- BAUMAN, Z. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- BAUMAN, Z. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- BONHOEFFER, D. *Discipulado*. 11. ed. rev. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2011.
- BULTMANN, R. *Demitologização: coletânea de ensaios*. São Leopoldo: Sinodal, 1999.
- DUMER, P. F. *O Ser Humano entre a angústia e coragem: uma antropologia teológica para a pós-modernidade*. 2017. 128 p. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdades EST, Programa de Pós-Graduação, São Leopoldo, 2017.
- ESPERANDIO, M. R. G. *Pós-modernidade*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.
- FRANKL, V. E. *A presença ignorada de Deus*. 14. ed. rev. São Leopoldo; Petrópolis: Sinodal; Vozes, 2013.
- FRANKL, V. E. *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*. 32. ed. rev. São Leopoldo; Petrópolis: Sinodal; Vozes, 2012.
- FROMM, E. *Conceito marxista do homem*. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- GUTIÉRREZ, J. L. A. Angústia. In: GUTIÉRREZ, J. L. A. (Org.) *Dez Palavras-Chave em Psiquiatria*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 33-54.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Parte I. 13. ed. Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; Universidade São Francisco, 2004.
- KIERKEGAARD, S. A. *O Conceito de Angústia*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. 7. ed. v. 1. São Paulo: Difel, 1982.
- MARX, K. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MUELLER, Ê. R. *Filosofia à sombra de Auschwitz: um dueto com Adorno*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2009.
- ROCHA, A. R. *Filosofia, religião e pós-modernidade: uma abordagem a partir de Gianni Vattimo*, São Paulo: Idéias&Letras, 2014.
- SOBRINO, Jon. *Onde está Deus?: Terremoto, terrorismo, barbárie e utopia*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

TILLICH, P. *A Coragem de Ser*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

TILLICH, P. *Amor, Poder e Justiça*. Análises ontológicas e aplicações éticas. São Paulo: Novo Século, 2004.

TILLICH, P. *Dinâmica da Fé*. São Leopoldo: Sinodal, 1974.

TILLICH, P. *Teologia Sistemática*. 6. ed. rev. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2011.

---

RECEBIDO: 22/01/2024  
APROVADO: 09/04/2024

RECEIVED: 01/22/2024  
APPROVED: 04/09/2024