

O conceito de *Logos* em Paul Tillich e suas implicações para o método e o sistema teológico tillichiano

Paul Tillich's concept of *logos* and its implications for the Tillichian method and theological system

*Adriani Milli Rodrigues*¹

*Gabriel Pilon Galvani*²

RESUMO

Este artigo procura tornar clara a importância do conceito do *logos* para a teologia de Paul Tillich. Para isto, analisa o modo como o autor absorve o conceito da tradição clássica, tornando-o uma peça fundamental na articulação de sua cosmovisão teológica. Além do mais, delinea-se também neste trabalho os pontos nos quais o *logos* se liga à sua elaboração de uma teologia da cultura em uso conjunto com o método teológico da correlação. Ao final são esboçadas, de modo sucinto, algumas das implicações do relacionamento da teologia de Tillich com outras religiões e a filosofia a partir do emprego do *logos*.

PALAVRAS-CHAVE

Paul Tillich. *Logos*. Teologia da Cultura. Método da Correlação.

ABSTRACT

This article aims at clarifying the importance of the concept of *logos* in Paul Tillich's theology. To accomplish that, the article provides an

¹ Professor de Teologia Sistemática no Curso de Teologia do UNASP, doutor em Teologia pela Andrews University (EUA).

² Especialização em Teologia Sistemática pelo UNASP, bacharel em Teologia e graduando em Pedagogia pela mesma instituição.

analysis about how he brings the concept from classic tradition as a fundamental piece in the articulation of his worldview. Furthermore, the study outlines the points to which the concept of *logos* is related in the context of Tillich's elaboration of a theology of culture from the perspective of his method of correlation. Finally, the article highlights some implications of the relationship between Tillich's theology and other religions, just as the philosophy envisioned based on the use of the concept of *logos*.

KEYWORDS

Paul Tillich. *Logos*. Culture Theology. Correlation Method.

Introdução

A intenção apologética de Paul Tillich, levada a efeito pela possibilidade de uma teologia da cultura e uso do método da correlação correm o risco de serem estudados sem a consciência de sua dívida para com o antigo conceito do *logos*. Entender como estes elementos se relacionam em seu pensamento é importante para uma visão mais clara dos fundamentos sobre os quais Tillich edifica sua teologia. Portanto, este artigo procura delinear as conexões existentes entre a teologia da cultura, o método da correlação e o conceito do *logos*. Neste delineamento, torna-se necessário realizar uma breve análise descritiva de cada um dos pontos em questão e examinar sucintamente o conceito histórico de *logos*, que criará um contexto de comparação para a observação dos aspectos nos quais a cosmovisão teológica de Tillich depende desse conceito. Para alcançar o objetivo proposto, o estudo conta com dois blocos principais. O primeiro apresenta a visão de Tillich acerca do trabalho teológico sistemático, sua teologia da cultura, o método da correlação e o modo como esses conceitos são articulados como um todo. O segundo bloco inclui uma breve revisão histórica do conceito de *logos* na visão de Heráclito, na escola estoica e em Justino Mártir. Essa revisão é útil para observar como Tillich emprega o conceito em sua cosmovisão teológica e como ele se associa e influencia a teologia da cultura e o método da correlação. Finalmente, esse bloco esboça como o *logos* serve de ferramenta no relacionamento da teologia de Tillich com outras religiões e a filosofia.

A visão de Tillich sobre a teologia sistemática

O mundo greco-romano, em meio ao qual o cristianismo se desenvolveu, pode ser, de modo simples, definido como plural. Diversas formas de religião e variadas escolas de filosofia buscavam, nessa época, dar significado à vida produzindo suas explicações para as contradições da existência. De modo genérico, nesse cenário, os cristãos tornaram-se concorrentes tanto das religiões greco-romanas como da tradição filosófica helenista. Por um lado, os primeiros cristãos precisaram lidar com um sistema institucionalizado de idolatria dirigido e resguardado pelo Império Romano, por outro, com escolas filosóficas que valorizavam o pensamento lógico e que, em alguns casos, assumiam ainda contornos praticamente religiosos.

Os desafios provenientes dos meios religioso e filosófico requereram da Igreja Cristã providências que garantissem sua sobrevivência e desenvolvimento. Foi nessa realidade que se tornou patente a necessidade de se organizar coerentemente as crenças teológicas cristãs segundo o rigor lógico do pensamento filosófico de seus dias³.

Durante sua extensa trajetória como filósofo e teólogo, Paul Tillich partilhou da preocupação daqueles que podem ser considerados os primeiros teólogos cristãos. Assim como eles, envolveu-se na tarefa de desenvolver uma exposição lógica e sistematizada do pensamento cristão. Seu interesse por esta esfera da teologia foi motivado pelo desejo de levar a mensagem cristã para além das fronteiras religiosas convencionais. Em suas palavras, “meu interesse não se limita aos sistemas enquanto sistemas, mas no poder que têm para expressar a realidade da igreja e da sua vida”⁴.

Para Tillich, o valor do empreendimento teológico sistemático, como meio de expressão científico do pensamento cristão, está ligado ao fato de ele ser capaz de “garantir a consistência das afirmações cognitivas em todos os âmbitos do conhecimento metodológico”⁵. Assim como

³ GONZÁLEZ, Justo L.; PÉREZ, Zaida Maldonado. *Introdução à teologia cristã*. Santo André, SP: Academia Cristã, 2006, p. 17.

⁴ TILLICH, Paul. *História do pensamento Cristão*. 2. ed. São Paulo: Aste, 2015, p. 19.

⁵ TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. 7. ed. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2005, p. 72.

em outras áreas do conhecimento científico, quando aplicado à teologia, Tillich enxerga no sistema um meio capaz de conferir “sentido a um conjunto de afirmações factuais ou racionais, mostrando suas implicações e consequências”⁶. Em suma, o sistema teológico constitui o clímax da racionalidade metodológica aplicada à teologia⁷.

O teólogo alemão também reconheceu que os sistemas não são somente fruto de um empreendimento científico intencional. Antes, os sistemas de pensamento são elaborados de modo intuitivo: “Mesmo se pensarmos fragmentariamente, como certos filósofos e teólogos (alguns até mesmo extraordinários), cada fragmento conterà o sistema implicitamente”⁸. O sistematizar é algo natural no ser humano.

Em seus escritos, Tillich salienta o valor intrínseco da aplicação sistemática à teologia, todavia, reconhece os perigos que envolvem o empreendimento. Sua preocupação se volta para a possibilidade, geralmente recorrente, de um sistema não somente “se transformar em prisão, mas também de se movimentar para dentro de si mesmo”. Neste caso, o sistema teológico perde sua função prática na vida da igreja e se transforma em algo “acima da realidade que pretende descrever”⁹. O labor sistemático é, portanto, uma tarefa que se situa entre a igreja e o cenário no qual ela está inserida.

Um sistema teológico deve satisfazer duas necessidades básicas: a afirmação da verdade cristã e a interpretação desta verdade para cada nova geração. A teologia oscila entre dois polos: a verdade eterna de seu fundamento e a situação temporal em que esta verdade deve ser recebida¹⁰.

Por lidar com dois polos distintos, um eterno e imutável e outro temporal e mutável, a teologia deve possuir um caráter dinâmico. “Novas formulações teóricas precisam ser feitas sempre que a substância da fé comece a ser ameaçada por doutrinas ou teologias inadequadas”¹¹.

⁶ TILLICH, 2005, p. 73.

⁷ TILLICH, 2005, p. 72.

⁸ TILLICH, 2015, p. 19.

⁹ TILLICH, 2015, p. 19.

¹⁰ TILLICH, 2005, p. 21.

¹¹ TILLICH, 2015, p. 21.

Neste sentido, o critério que Tillich utiliza para verificar a adequação de uma determinada teologia é a sua capacidade de falar à cultura para a qual é elaborada¹², pois, como diz, a teologia sistemática é uma tarefa “condicionada religiosa e culturalmente”, que deve estar atenta à situação existencial humana. Este fato torna a teologia uma “tarefa construtiva”, que precisa seguir em um contínuo processo de elaboração de “uma interpretação da mensagem cristã relevante para a situação atual”¹³. Quando isto não ocorre, a teologia perde seu poder de comunicar verdades cristãs.

Na introdução de sua teologia sistemática, Tillich critica as teologias que falharam em comunicar a mensagem cristã devido à sua fixação na mensagem eterna e imutável e consequente esquecimento daquilo que ele chama de “exigências cambiantes da situação”¹⁴, em outras palavras, o quadro existencial para o qual ela foi articulada¹⁵. Em seu sistema, Tillich busca solucionar este impasse dando a ele um caráter apologético, no sentido estrito do termo. Para ele, uma teologia apologética é aquela que “responde às perguntas implícitas na ‘situação’ com o poder da mensagem eterna e os meios oferecidos pela situação a cujas perguntas responde”¹⁶. Para isso, Tillich defende o uso do ferramental cultural no processo de oferecer respostas às questões existenciais.

É tarefa da teologia apologética provar que a reivindicação cristã tem validade também do ponto de vista daqueles que estão fora do círculo teológico. A teologia apologética deve mostrar que tendências imanentes a todas as religiões e culturas caminham em direção à resposta cristã¹⁷.

Posicionando-se desta maneira, Tillich procura resgatar, em tempos modernos, a postura teológica dos primeiros apologistas cristãos, fato que ele mesmo reconhece¹⁸.

¹² TILLICH, 2005, p. 21-22.

¹³ TILLICH, 2005, p. 67.

¹⁴ TILLICH, 2005, p. 22.

¹⁵ TILLICH, 2005, p. 23.

¹⁶ TILLICH, 2005, p. 23-24.

¹⁷ TILLICH, 2005, p. 32.

¹⁸ TILLICH, 2015, p. 47.

A possibilidade de uma teologia da cultura e o método da correlação

Ao dar a seu sistema teológico uma postura apologética, Tillich se preocupa em comunicar a mensagem cristã à cultura. Para tanto, propõe o método da correlação, que tem como foco “correlacionar as perguntas implícitas na situação com as respostas implícitas na mensagem”¹⁹. Há quem declare que esse método foi o que distinguiu Tillich no meio teológico de seus dias²⁰, entretanto, o autor mesmo crê no contrário: “A teologia sistemática usa o método de correlação. Ela sempre o empregou, de forma às vezes mais, às vezes menos consciente, mas deve fazê-lo de forma consciente e explícita, especialmente se há de prevalecer o ponto de vista apologético”²¹.

O termo correlação é empregado por Tillich a partir de seu significado amplo, que abarca pelo menos três sentidos: (1) correspondência em diferentes séries de dados, a saber, os símbolos religiosos e aquilo que é simbolizado por eles; (2) interdependência lógica de conceitos na correlação dos conceitos que denotam o homem e Deus em uma relação polar; e (3) interdependência fatural, como por exemplo, entre a preocupação última e aquilo que preocupa o ser humano de forma última²².

A produção de uma teologia da cultura e aplicação do método da correlação em seu sistema só são possíveis devido ao pressuposto de que a religião é um aspecto do espírito humano. Ela não é uma função especial entre outras, antes “a dimensão de profundidade em todas as funções”²³. Ao usar a metáfora “dimensão de profundidade”, Tillich pressupõe que a cultura possui em seu interior uma essência religiosa²⁴, uma preocupação última intrínseca em cada uma de suas manifestações²⁵. Elaborando a ideia de que “o universo é o santuário de Deus”, ele argumenta:

¹⁹ TILLICH, 2005, p. 25.

²⁰ GIBELLINI, Rosino. *La teologia del siglo XX*. Cantábria: Sal Terrae, 1998, p. 103.

²¹ TILLICH, 2005, p. 74.

²² TILLICH, 2005, p. 74-75.

²³ TILLICH, Paul. *Teologia de la cultura y otros ensayos*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1974, p. 15.

²⁴ TILLICH, 1974, p. 16-17.

²⁵ TILLICH, 1974, p. 18.

Religião, como preocupação última, é a substância que confere significado à cultura, e esta é a totalidade das formas em que se expressa a preocupação fundamental que constitui a religião. Em resumo: a religião é o conteúdo da cultura, e a cultura é a forma da religião²⁶.

Nestes termos, a religião não se constitui como esfera separada da cultura, ou mesmo como mais uma de suas manifestações. De fato, esta visão da religião leva ao desaparecimento “da fissura entre o sagrado e o secular”²⁷, pois todo ser humano, em todo lugar, está intrinsecamente preocupado com aquilo que é último. Esta é a base sobre a qual Tillich constrói sua teologia da cultura e o método da correlação com pretensões apologéticas.

O método da correlação se encaixa nos propósitos teológicos de Tillich. Ele o emprega em substituição a outros três métodos, os quais julga inadequados para “relacionar os conteúdos da fé cristã com a existência espiritual do ser humano”, sendo eles: o supranaturalista, o naturalista ou humanista, e o dualista. Para Tillich, a fraqueza do método supranaturalista reside no fato de ele interpretar “a mensagem cristã como sendo uma soma de verdades reveladas que caíram sobre a situação humana como corpos estranhos procedentes de um mundo estranho”²⁸. Tillich o rejeita por reconhecê-lo como produtor de uma mensagem descontextualizada, que não fala à situação. Quando comenta acerca do método naturalista, critica-o por derivar “a mensagem cristã do estado natural do ser humano”, desenvolvendo “suas respostas a partir da existência humana, sem perceber que a própria existência humana é a pergunta”. Esse método peca por negligenciar a mensagem, elaborando uma teologia humanista. Por fim, o dualista é rejeitado por Tillich pelo fato de construir uma “estrutura supranaturalista em cima de uma subestrutura natural”. Ele é o que mais se aproxima do pensamento de Tillich sobre a situação existencial do homem em relação a seu ser essencial, mas falha ao tentar utilizar a teologia natural para responder à pergunta da situação²⁹,

²⁶ TILLICH, 1974, p. 45.

²⁷ TILLICH, 1974, p. 45.

²⁸ TILLICH, 2005, p. 78.

²⁹ TILLICH, 2005, p. 79.

o que o leva a permanecer no mesmo erro cometido pelo método naturalista.

Quando opta pelo método da correlação, Tillich busca resolver esses problemas seguindo por uma via intermediária. Substitui a teologia natural por uma análise existencial da situação, e transforma a teologia simplesmente supranaturalista na resposta que será dada à pergunta captada desta análise existencial³⁰. Este, então, é o procedimento do método da correlação: fazer “uma análise da situação humana a partir da qual surgem as perguntas existenciais” e demonstrar “que os símbolos usados na mensagem cristã são as respostas a estas perguntas”³¹.

O *modus operandi* da análise da cultura e a correlação teológica

O método da correlação é a tentativa tillichiana de reduzir o hiato entre a teologia e a cultura. Para produzir uma teologia da cultura em conjunto com o método da correlação, Tillich percorre um caminho triplo: (1) produzir “uma análise geral religiosa de todas as criações culturais”, (2) oferecer “uma classificação histórico-filosófica e tipológica das grandes criações culturais segundo a substância religiosa que se realiza nelas”; e (3) produzir “desde seu ponto de vista particular religioso o esquema ideal de uma cultura encharcadas na religião”³².

No processo de análise, o *corpus* sobre o qual o teólogo da cultura se debruça é bastante amplo, a saber, qualquer manifestação cultural. O objetivo é encontrar a pergunta existencial implícita nesta manifestação³³. Esta é uma fase do método que prepara o terreno para o trabalho posterior do teólogo sistemático³⁴. Entretanto, apesar de ser realizada por um teólogo, ela se mantém essencialmente filosófica. Tillich afirma que nessa tarefa o teólogo se difere do filósofo na medida em que ele utiliza

³⁰ TILLICH, 2005, p. 79.

³¹ TILLICH, 2005, p. 76.

³² TILLICH, Paul. *Filosofia de la Religión*. Buenos Aires: Ediciones Megápolis, 1973, p. 166-167.

³³ TILLICH, 2005, p. 310.

³⁴ TILLICH, 2005, p. 55.

o material obtido em sua análise para correlacionar com os conceitos teológicos da fé cristã, e não para um trabalho filosófico mais amplo³⁵.

Na análise de uma manifestação cultural, o objetivo do teólogo da cultura é encontrar a substância dessa manifestação, pois “é precisamente na substância que aparece a realidade religiosa”. Ela, segundo Tillich, é captada “mediante uma forma e se expressa mediante um conteúdo. O conteúdo é acidental, a substância essencial, e a forma é o elemento mediador”³⁶. Ao tomar parte destes termos da escola de pintura expressionista³⁷, Tillich faz da análise teológica da cultura uma leitura de estilos.

‘Ler estilos’ é tanto uma arte quanto uma ciência. Requer-se uma intuição religiosa, com base em uma preocupação última, para penetrar nas profundidades de um estilo, para chegar ao nível em que uma preocupação última exerce seu poder condutor³⁸.

Uma vez captada a substância ou essência religiosa presente em uma determinada expressão cultural, o próximo passo a ser dado pelo teólogo da cultura consiste em verificar a maneira como ela se relaciona com a forma e o conteúdo de sua manifestação. Neste momento, Tillich propõe que seja efetuada uma classificação tipológica desta expressão, segundo três possibilidades de relação: (1) “a criação cultural tipicamente [...] secular”, (2) a criação cultural tipicamente religiosa”, e (3) “a criação cultural tipicamente bem equilibrada, harmônica ou clássica”³⁹.

Essa fase de classificação prepara o terreno para a etapa seguinte, isto é, o trabalho sistemático, que consiste no uso da mensagem cristã para produzir uma resposta teológica aos questionamentos existenciais humanos. Esse caminho correlativo pode ser observado ao longo de todo o sistema teológico de Tillich. Em cada parte do sistema, ele primeiramente desenvolve a pergunta através de sua análise existencial para, em seguida, responder teologicamente, fazendo assim com que as seções se correlacionem umas com as outras. Tillich considera este método como

³⁵ TILLICH, 2005, p. 77.

³⁶ TILLICH, 1973, p. 167.

³⁷ TILLICH, 1973, p. 171.

³⁸ TILLICH, 2005, p. 55.

³⁹ TILLICH, 1973, p. 168.

“a espinha dorsal” de seu sistema⁴⁰, no qual a revelação torna-se a resposta para a razão ambígua e alienada na existência. Deus é a resposta à pergunta sobre o Ser. O Cristo é a resposta para a alienação existencial. O Espírito, a resposta para a ambiguidade da vida. E o Reino de Deus responde à pergunta sobre o sentido da história humana⁴¹.

O *Logos*

Ao entrar em contato com as obras de Tillich, em especial sua teologia sistemática, de imediato percebe-se que o conceito do *logos* é um pressuposto presente na elaboração de seu sistema apologético da cultura. Na ótica de Takatsu, o *logos* “tem poderosa influência em todo o seu sistema”⁴². Para Braaten, Tillich foi o único teólogo contemporâneo “que integrou a doutrina do *Logos* em seu sistema teológico. Sem isso”, Braaten conclui, Tillich “não teria sido o teólogo apologético que foi”⁴³.

Apesar de empregar o *logos* em sua teologia, Tillich não discorre diretamente acerca do significado preciso e o modo como articula o conceito em seu sistema. Por isso, para entender o significado e o impacto do *logos* na construção da teologia tillichiana, é necessário observar como este conceito é descrito e empregado ao longo de sua teologia sistemática.

Todavia, antes da abordagem do *logos* propriamente em Tillich, será apresentada uma breve revisão histórica do uso do conceito, de modo a lançar mais luz sobre a aplicação que ele faz do *logos* em seu sistema. Nessa revisão, serão analisados basicamente os pensamentos de Heráclito, a escola de filosofia estoica e Justino Mártir, que empregou o *logos* em sua apologia cristã.

⁴⁰ TILLICH, 2005, p. 80.

⁴¹ GIBELLINI, 1994, p. 104.

⁴² TAKATSU, Sumio. Paul Tillich: o teólogo da correlação. *Estudos Teológicos*, v. 3, n. 2, 1963, p. 63.

⁴³ BRAATEN, Carl E. Paul Tillich e a Tradição Cristã Clássica. In: TILLICH, Paul. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. 4. ed. São Paulo: Aste, 2010, p. 23.

Uma breve revisão histórica da compreensão do conceito do *Logos*

Heráclito de Éfeso está elencado entre aqueles filósofos comumente chamados de “pré-socráticos”, conhecidos por lançarem as bases da filosofia clássica grega. Sua análise filosófica esteve circunscrita em grande parte ao campo natural, na busca pelo princípio último da realidade. Chegou a escrever uma obra intitulada “Sobre a natureza”, da qual restaram apenas fragmentos. Através de sua investigação, concluiu que *panta rhei*, “Tudo se move”, “tudo escorre”, tudo está imerso no processo constante do *devenir*, do vir-a-ser. Por isso, determinou que o fogo é o princípio último de todas as coisas, por que ele é continuamente móvel. “Esse fogo é como um “raio que governa todas as coisas”. E aquilo que governa todas as coisas é ‘inteligência’, é ‘razão’, é ‘logos’, é ‘lei racional’”⁴⁴.

O que Heráclito pensa acerca do *logos* até hoje tem sido debatido. Alguns aspectos de seu pensamento são de difícil compreensão, talvez, em grande medida, devido ao caráter fragmentário do que sobrou daquilo que ele escreveu. Conforme Rocha, Heráclito não deixou em nenhuma parte de seus escritos que sobreviveram uma explicação sobre a natureza do conceito do *logos*⁴⁵. Rocha ainda comenta que Heidegger, que produziu um comentário sobre os fragmentos de Heráclito, “opina que talvez seja o que ele pensa sobre o *Logos*, o que há de mais obscuro no seu pensamento já tido desde a antiguidade como obscuro”⁴⁶. Nessas circunstâncias, definir exatamente o que Heráclito pensa a respeito do *logos* é um desafio.

Empenhado na tarefa de entender o sentido do *logos* nos escritos de Heráclito, Quiroz busca traçar os contornos de uma possível metafísica presente no pensamento deste filósofo. Para tanto, analisa em vários fragmentos três conceitos reconhecidos como importantes dentro dos escritos de Heráclito, sendo eles πῦρ, θεός e ο λόγος, (fogo, Deus e *logos*). Estes três conceitos são maneiras diferentes que Heráclito utiliza para

⁴⁴ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: antiguidade e idade média*. Vol. 1. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 1990, p. 35-37.

⁴⁵ ROCHA, Zeferino. Heráclito de Éfeso, filósofo do *Lógos*. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, São Paulo, v. 7, n. 4, 2004, p. 11.

⁴⁶ ROCHA, 2004, p. 13.

expressar o mesmo princípio ontológico universal com prerrogativas divinas⁴⁷. Neste sentido, o *logos* para Heráclito possui o *status* de lei universal, superior a qualquer lei humana que rege/governa completamente o *devoir* do cosmos⁴⁸. Ele possui tanto uma dimensão imanente quanto uma que transcende o próprio homem. Ele é tido por Heráclito como o fundamento de tudo o que há⁴⁹. A alma humana possui em sua profundidade o *logos*⁵⁰, que atua tanto à nível epistemológico, dando inteligibilidade ao cosmos, quanto ontológico. O ser humano, tendo-o em seu ser, pode acessá-lo mediante a sua inteligência em contato com o mundo que o rodeia. Ele está bem próximo, mas ainda transcende a experiência humana, restando sobre si uma sombra inacessível⁵¹. Este, basicamente, é, segundo Quiroz, o significado do conceito de *logos* no pensamento de Heráclito.

O pensamento de Heráclito estendeu-se para além de seus dias. Sua elaboração do conceito de *logos* impactou profundamente o pensamento da escola filosófica estoica, que produziu todo um sistema de pensamento também fundamentado neste conceito. Assim como para Heráclito, o *logos* figurava dentro do pensamento cosmológico estoico como o fogo-artesão, que produziu o mundo. Para estes, o *logos* opera de forma imanente, regendo o universo segundo sua lei universal. Ele dá a tudo ordem, impedindo que tudo se dissolva em um completo caos⁵². Por isso, Deus e o *logos* são conceitos praticamente intercambiáveis no estoicismo⁵³. Nas palavras de Matos, a divindade estoica “encarna o princípio unitário que percorre todo o universo como uma descarga elétrica constante, capaz de variar as suas tensões e manifestações”⁵⁴, mas ainda sim mantém-se um mistério inacessível. Nestes termos, o cosmos é uma estrutura contínua,

⁴⁷ QUIROZ, Sebastián Aguilera. Dios, Lógos y Fuego em Heráclito. *Byzantion Nea Hellás*, Santiago, s/v, n. 33, 2014, p. 22.

⁴⁸ QUIROZ, 2014, p. 19.

⁴⁹ QUIROZ, 2014, p. 21.

⁵⁰ QUIROZ, 2014, p. 22.

⁵¹ QUIROZ, 2014, p. 23.

⁵² MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. A Phýsis como fundamento do sistema filosófico estoico. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 51, n. 121, 2010, 175-176.

⁵³ ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *Filosofia da natureza nos estoicos*. Filosofia Unisinos, São Leopoldo, RS, v. 9, n. 1, 2008, p. 8.

⁵⁴ MATOS, 2010, p. 179.

onde o limite de cada corpo é apenas aparente, ele se encontra apenas na mente⁵⁵. O *logos* estoico agrega também do pensamento de Heráclito a função de princípio da razão. Ele se

[...] manifesta em cada uma das partes e, ao mesmo tempo, em todo o universo, penetrando o Real de modo inteligível e progressivo: nos ossos o *lógos* se mostra como força de coesão; nas plantas, como princípio de crescimento; na parte diretora da alma, revela-se enquanto intelecto que irmana homens e deuses. Trata-se de uma *scala naturae* pela qual a razão está em todos os corpos, do mais bruto ao mais sutil. Perpassando toda a realidade, o *lógos* estoico inaugura um materialismo *sui generis*, integralmente racional, unificado e fundamentado em uma causalidade inescapável própria de um *continuum* energético de corpos⁵⁶.

Há, portanto, no universo, segundo pensavam os estoicos, uma *Sympátheia tôn hólôn*, tudo é parte de um grande organismo regido por leis racionais⁵⁷.

A participação ontológica do *logos spermátikos* em todo ser humano proporciona a este, além da capacidade de se relacionar de forma inteligível com tudo aquilo que o cerca, também uma noção inata do divino. A religião, deste modo, torna-se um fenômeno universal, um *Consensus omnium*⁵⁸, que para os estoicos pode se expressar de forma plural, como diz Matos:

A concepção dos estoicos acerca da divindade é bastante complexa, revelando-se ao mesmo tempo monoteísta – deus é um ser único –, politeísta – ele se manifesta de várias formas de acordo com os seus poderes – e panteísta – estando em todas as partes e se expressando por meio da natureza⁵⁹.

O conceito do *logos*, como visto até aqui, constitui-se a base do pensamento de Heráclito e do estoicismo. Esse conceito teve significativa

⁵⁵ MATOS, 2010, p. 185.

⁵⁶ MATOS, 2010, p. 186.

⁵⁷ ULLMANN, 2008, p. 9.

⁵⁸ MATOS, 2010, p. 180.

⁵⁹ MATOS, 2010, p. 180.

influência dentro do pensamento grego e helenista. Aliás, influentes apologistas cristãos antigos viram nesse conceito uma oportunidade para estabelecer uma ponte de diálogo, visando legitimar a mensagem cristã face à cultura helênica que predominava naqueles dias. Entre tais apologistas, o primeiro a buscar validação para o cristianismo por meio do conceito filosófico do *logos* foi Justino Mártir.

Justino fez deste conceito o cerne de sua apologia. Não o adotou em seu sistema de pensamento exatamente conforme se apresentava no sistema estoico, optando por uma linha antropológica ao invés de cosmológica⁶⁰. Para Justino, o ser humano não participa ontologicamente do *logos*, tendo-o como a base do seu ser, mas antes epistemologicamente. O *Logos* é a fonte de toda a razão. Não há verdade que não seja dele proveniente. O ser humano tem acesso a ela por meio do *logos* seminal, ou razão seminal universal. Ao passo que verdades podem ser encontradas fora do cristianismo,⁶¹ elas são parciais, e muitas vezes apresentadas contraditoriamente. “Apenas os cristãos possuem o *Logos* por inteiro”. Sendo assim, tudo que foi dito de verdade por todos os pensadores anteriores a Cristo pertencem aos discípulos de Jesus, o *Logos* encarnado “Toda verdade é verdade de Deus, não importa por quem ela tenha sido declarada”. A encarnação do *Logos* era, portanto, o argumento mestre para Justino. Os cristãos não baseavam suas crenças em simples migalhas do *logos* disseminadas nos homens, mas sim na verdade do *Logos* total, do qual os antigos filósofos experimentaram apenas parte. No pensamento de Justino, isso torna a doutrina cristã superior ao pensamento de qualquer escola filosófica⁶².

A compreensão de Tillich acerca do conceito do *Logos*

Ao observar como Tillich emprega o *logos* em seu sistema, à primeira vista, percebe-se que ele se conecta diretamente com a tradição do

⁶⁰ TRINDADE, Manuel de Almeida. S. Justino – a sua doutrina sobre o *Logos*. Medievalia, Textos e Estudos, Porto – Portugal, v. 7-8, s/n, 1995, p. 90.

⁶¹ TRINDADE, 1995, p. 89.

⁶² MARQUES, José da Cruz Lopes. Logos seminal e Logos total na *Apologia* de Justino Martir. *Revista Caminhando*, São Paulo, v. 21, n. 2, 2016, p. 214.

conceito, tanto como utilizado no terreno filosófico, como quando empregado no âmbito teológico cristão. No ponto em que examina o modo como João concebe o conceito no Quarto Evangelho, o autor alega que o *logos* joanino agrega qualidades religiosas, simbólicas e cosmológicas. Esta interpretação parece indicar a fonte da qual extrai seu ponto de vista do *logos* como um “símbolo conceitual”⁶³, que confere à sua compreensão um caráter particular. Sendo assim, antes de prosseguir na análise da compreensão de Tillich sobre o *logos*, será necessário abordar outro ponto que subjaz a todo o seu pensamento teológico, que é a função simbólica da linguagem religiosa.

O teólogo alemão compara os conceitos de símbolos e sinais. Ambos apontam para algo que está além deles mesmos, mas somente o símbolo participa, em certa medida, da realidade que ele indica, tal como a relação entre uma bandeira e o país que ela representa. Ele também estipula que o símbolo abre acesso a certos níveis da realidade que, sem eles, permaneceriam inacessíveis. A arte, por exemplo, pode valer-se de símbolos que dão acesso a certos aspectos da realidade que não podem ser devidamente captados por vias científicas. Individualmente, um símbolo pode franquear acesso a uma dimensão ou estrutura humana que corresponde às dimensões ou estruturas da realidade. Uma música, uma peça, podem trazer ao indivíduo uma nova intuição da existência, revelando ainda algo oculto nas profundezas do seu ser⁶⁴. Em termos gerais, para Tillich, o símbolo não é uma maneira indireta de falar sobre algo, mas sim o único modo de falar de algo sobre o qual não é possível dizer nada diretamente.

O emprego da função simbólica da linguagem na teologia é feito por Tillich devido a seu entendimento de que “o realmente incondicional deixa infinitamente atrás de si todo o âmbito do condicionado. Por isso, ele não pode ser expresso direta e adequadamente por nenhuma realidade finita”⁶⁵. Descrever o divino torna-se, portanto, uma tarefa simbólica, onde a própria palavra Deus é um símbolo para expressar o incondicionado. Tillich então conclui que toda noção de Deus está impregnada de

⁶³ TILLICH, 2005, p. 401-402.

⁶⁴ TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. 3. ed. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1985, p. 31-32.

⁶⁵ TILLICH, 1985, p. 32.

um elemento incondicional manifesto na experiência religiosa imediata, e outro condicional retirado do âmbito da existência para simbolizar o incondicionado⁶⁶.

Nesse contexto, quando Tillich afirma que o *logos* é um símbolo ele está declarando que este conceito/símbolo expressa aspectos do incondicional. Ele também está atento para relações desse termo com o pensamento greco-romano. Contudo, ressalta que o cristianismo conceitua este símbolo de maneira própria, expressando a concepção religiosa cristã⁶⁷. Na perspectiva do autor, o uso do *logos*, a despeito de seus desafios no risco da relação com a perspectiva greco-romana,⁶⁸ foi o melhor que os pais da igreja puderam fazer na construção de sua doutrina cristológica naquele contexto.

É importante salientar que Tillich constrói sua visão acerca de Deus partindo do pressuposto de que praticamente quase nada a respeito dele pode ser afirmado diretamente. O teólogo alemão declara que uma única proposição ontológica que pode ser dita diretamente acerca do divino é que Ele é o ser-em-si. “Depois desta afirmação, nada mais pode se dizer sobre Deus como Deus que não seja simbólico”⁶⁹. Deus, como o único detentor de seu próprio ser, encontra um local de destaque dentro da ontologia teológica de Tillich. Ele é concebido como “o fundamento criativo e abismal do ser”⁷⁰. Deus como o fundamento comporta a ideia central de que o divino é, na estrutura ontológica, a base sobre a qual todos os demais seres existem. Em tudo ele atua como o poder inerente de ser e, em consequência deste fato, como o poder de superação ao não-ser⁷¹.

Ademais, Deus como fundamento é também o criador. Todo o âmbito da criação deriva dele o seu ser, a sua existência e, conseqüentemente, o seu continuar a existir⁷². Este pensamento aproxima a visão de Tillich acerca de Deus dos conceitos metafísicos básicos elaborados por Heráclito. Esta proximidade fica mais evidente quando Tillich expõe sua

⁶⁶ TILICH, 1985, p. 34.

⁶⁷ TILLICH, 2005, p. 401-402.

⁶⁸ TILLICH, 2005, p. 426-427.

⁶⁹ TILLICH, 2005, p. 245.

⁷⁰ TILLICH, 2005, p. 245.

⁷¹ TILLICH, 2005, p. 242.

⁷² TILLICH, 2005, p. 244.

compreensão da relação de Deus com a estrutura ontológica universal: “Já que Deus é o fundamento do ser, ele é o fundamento da estrutura do ser. Ele não está sujeito a essa estrutura; a estrutura se fundamenta nele. Ele é essa estrutura, e ao mesmo tempo é impossível falar dele senão em termos desta estrutura”⁷³.

Nesta declaração, Tillich estabelece uma proximidade e até uma identificação entre o ser de Deus e a estrutura ontológica da realidade. Mas a questão que intentamos esclarecer é qual é o relacionamento entre Deus e o *logos*? Tillich não tece afirmações diretas a este respeito, entretanto, a partir da análise de algumas de suas articulações teológicas, como quando expõe o sentido da onisciência divina, a relação entre ambos se clarifica.

Tillich expressa que o símbolo da onisciência divina se relaciona “com a estrutura sujeito-objeto da realidade e indica a participação e transcendência divinas quanto a esta estrutura”. Deus está além da estrutura, mas sabe de tudo aquilo que ocorre nas relações finitas do âmbito do sujeito-objeto pelo fato desta estrutura encontrar seu fundamento ontológico em Seu próprio ser. “Nada está fora da unidade centrada de sua vida; nada lhe é estranho, escuro, oculto, isolado, inacessível. Nada cai fora da estrutura de *logos* do ser. O elemento dinâmico não pode romper a unidade da forma; a qualidade abismal não pode absorver a qualidade racional da vida divina”⁷⁴. Nesta declaração, nota-se que a estrutura do ser possui caráter de *logos*. Se Deus é esta estrutura, obviamente pode-se concluir que o *logos* torna-se portanto um termo/símbolo intercambiável que Tillich utiliza para se referir a Deus.

Além de ser o fundamento, a estrutura e o *logos* da realidade, Deus, em seu caráter de *logos*, confere à realidade coesão. Ele age como lei racional que organiza o cosmos. “Sem a razão, sem o *logos* do ser, o ser seria o caos, isto é, não seria o ser, mas unicamente a possibilidade do ser (*me on*)”⁷⁵. Este aspecto da divindade se torna mais claro quando Tillich explicita o significado que dá para o símbolo de Deus como o Senhor.

⁷³ TILLICH, 2005, p. 245.

⁷⁴ TILLICH, 2005, p. 283.

⁷⁵ TILLICH, 2005, p. 181.

Senhor é, em segundo lugar, um símbolo que representa o *Logos* do ser, a estrutura da realidade, que na alienação existencial aparece como lei divina e como expressão da vontade divina. Em terceiro lugar, 'Senhor' é um símbolo para o governo de Deus sobre a totalidade da realidade de acordo com o *telos* interior da criação, a realização última da criatura⁷⁶.

Podem ainda ser encontradas outras citações em sua teologia sistemática que demonstrem esta conexão entre o ser de Deus e o *logos*. Todavia, também é necessário examinar a forma como Tillich pensa o *logos* em termos cristológicos. No âmbito de sua discussão de Deus como vivente, na seção em que aborda a noção de Deus como espírito e os princípios trinitários envolvidos nesta declaração, Tillich trata de dois aspectos que afirma serem geralmente percebidos em toda a intuição humana do divino, sendo eles: o abismo divino e a plenitude de seu conteúdo. Estas são duas declarações que expressam polaridade do Deus oculto transcendente que também se revela. O abismo divino para Tillich é o elemento do poder de Deus, sua natureza inacessível que o torna aquilo que ele É. Deus somente é Deus na medida em que preserva sua dimensão abismal, que o separa da existência como ser-em-si⁷⁷. Já o elemento de conteúdo representa o aspecto de sentido em Deus, o *logos* divino.

O *logos* abre o fundamento divino, sua infinitude e sua escuridão, e torna sua plenitude discernível, definida, finita. O *logos* foi chamado de espelho da profundidade divina, o princípio da auto-objetivação de Deus. No *logos*, Deus pronuncia sua 'palavra' tanto em si mesmo quanto para além de si⁷⁸.

Na visão de Tillich, a possibilidade da revelação divina está atrelada ao fato de Deus também ser *logos*. O *logos* é o elemento que torna Deus discernível. Sem ter o caráter de *logos*, em sua profundidade, Deus seria inacessível ao ser humano. O “‘*Logos*’ é o princípio da automanifestação divina em Deus bem como no universo, na natureza bem como na

⁷⁶ TILLICH, 2005, p. 291.

⁷⁷ TILLICH, 2005, p. 255-256.

⁷⁸ TILLICH, 2005, p. 257.

história”⁷⁹. Jesus como o Cristo é visto a partir desta perspectiva, ele é a manifestação histórica do *logos*.

A palavra é um dos nomes para designar Jesus como o Cristo. O *Logos*, o princípio de toda manifestação divina, torna-se um ser histórico sob as condições da existência, revelando sob esta forma a relação básica e determinante do fundamento do ser conosco ou, simbolicamente falando, o “coração da vida divina”⁸⁰.

Portanto, a cristologia de Tillich se conecta ao *logos* na medida em que Cristo é a revelação especial de Deus sob as condições da existência. O *Logos* em Cristo aponta para sua preexistência e, conseqüentemente, para o fato de que ele era mais do que apenas um humano. O *Logos* é o aspecto divino presente na natureza de Jesus, o Cristo. Ele é a manifestação histórica do princípio universal. “Se Jesus como o Cristo é chamado de o *Logos*, *Logos* designa uma realidade reveladora”⁸¹.

Desse modo, o conceito de *logos* está profundamente enraizado na maneira como Tillich articula sua doutrina de Deus. Em algumas de suas afirmações, ele emprega o conceito relacionando-o com prerrogativas que em outras partes de sua teologia sistemática pertencem ao ser-em-si, a realidade última.

Tendo isso em mente, é preciso observar como o conceito do *logos* está relacionado com a antropologia encontrada na teologia sistemática de Tillich. Em primeiro lugar, sua visão antropológica pressupõe que o ser humano participa no ser-em-si, e por isso é uma criatura. A declaração “Deus criou” expressa a ideia básica de que Deus é o originador de tudo aquilo que existe. Em seu fundamento criativo, traz o universo do abismo do não-ser para o do ser. “A criatividade implica não-ser, mas é mais do que não-ser. Ela comporta o poder de ser. Este poder de ser é sua participação no ser-em-si, no fundamento criativo do ser”⁸². Tudo que possui ser participa da estrutura do ser. O ser humano, portanto, possui uma ligação ontológica em caráter de dependência com Deus. Esta

⁷⁹ TILLICH, 2005, p. 386.

⁸⁰ TILLICH, 2005, p. 168.

⁸¹ TILLICH, 2005, p. 167.

⁸² TILLICH, 2005, p. 259.

relação não se limita à questão da procedência, mas também tem continuidade no âmbito da providência. Deus é aquele que confere ao ser a capacidade de continuar existindo. Todo ser é derivado e depende da estrutura ontológica da realidade para existir. Por isso, Tillich afirma: “A fé na atividade mantenedora de Deus é a fé na continuidade da estrutura da realidade como base para o ser e a ação”⁸³.

Seguindo por esta lógica, o *Logos* também se encontra no ser humano, enquanto estrutura de sua realidade⁸⁴. De fato, a presença do *logos* no ser humano é a via por meio da qual Tillich articula a sua concepção do ser humano como imagem de Deus. “O ser humano é a imagem de Deus naquilo que o diferencia de todas as outras criaturas, a saber, em sua estrutura racional”⁸⁵. Ao empregar o termo estrutura relacionado à razão, Tillich remete seu conceito de razão ao conceito empregado pela filosofia clássica, onde a razão é concebida como “a estrutura da mente que a capacita a apreender e transformar a realidade”⁸⁶. Esta é para Tillich a razão ontológica. Ela está fundamentada na estrutura do ser. “Assim como tudo mais, a razão tem ser, participa no ser e está logicamente subordinada ao ser”⁸⁷.

A razão ontológica se manifesta de maneira subjetiva no indivíduo, possibilitando o seu relacionamento com a estrutura objetiva presente na realidade. Esta relação se torna possível devido à presença do *logos* em ambos (no indivíduo e na realidade) como lei racional universal.

A razão no filósofo apreende a razão na natureza. A razão no artista apreende o sentido das coisas. A razão no legislador configura a sociedade de acordo com as estruturas do equilíbrio social. A razão nos líderes de uma comunidade configura a vida comunitária de acordo com a estrutura da interdependência orgânica. A razão subjetiva é racional se, no duplo processo de recepção e reação, expressa a estrutura racional da realidade⁸⁸.

⁸³ TILLICH, 2005, p. 267.

⁸⁴ TILLICH, 2005, p. 268.

⁸⁵ TILLICH, 2005, p. 264.

⁸⁶ TILLICH, 2005, p. 86.

⁸⁷ TILLICH, 2005, p. 173.

⁸⁸ TILLICH, 2005, p. 91.

Além de estar antropologicamente ligado à função racional do ser humano, na perspectiva tillichiana, o *logos*, como presença ontológica imediata no indivíduo, desempenha uma função mística no que diz respeito à religiosidade humana, assim como para os estoicos a participação no *logos* tornava a religiosidade um *Consensus omnium*. Tillich fala da existência de certas “tendências imanentes”⁸⁹ presentes em todas as religiões. E caracteriza a religião como uma “função todo-abrangente da vida espiritual do ser humano”⁹⁰. Essa noção parece indicar que o *logos* também está ligado à manifestação religiosa no ser do indivíduo, que possibilita a realização de uma teologia da cultura.

O relacionamento do conceito de *logos* com a racionalidade e a religiosidade humana trazem implicações para o relacionamento da teologia cristã com outras religiões e a filosofia na perspectiva tillichiana.

Implicações do conceito de *logos* na teologia de Tillich no contato com outras religiões e a filosofia

O material sobre o relacionamento da teologia cristã com outras visões teológicas é bem reduzido na teologia sistemática de Tillich. Entretanto, as ideias que apresenta acerca do assunto tornam possível, de um modo geral, entender aspectos de seu pensamento nessa questão.

Embora Tillich adote uma visão religiosa plural, ele prefere conferir primazia à teologia cristã. Para ele, a teologia cristã possui um fundamento mais sólido para o seu empreendimento. “A base desta reivindicação é a doutrina cristã de que o *Logos* se tornou carne, de que o princípio da auto-revelação divina se tornou manifesto no evento “Jesus como o Cristo”⁹¹. Tillich não nega as teologias não-cristãs, mas procura demonstrar que elas encontram no cristianismo a plenitude daquilo que buscam. “A busca universal pelo Novo Ser é uma consequência da revelação universal. Se reivindica universalidade, o cristianismo sustenta implicitamente que as diferentes formas nas

⁸⁹ TILLICH, 2005, p. 32.

⁹⁰ TILLICH, 2005, p. 32-33.

⁹¹ TILLICH, 2005, p. 33.

quais se realizou a busca pelo Novo Ser desembocam em Jesus como o Cristo”⁹².

Tillich explica que Cristo é o tipo do Novo Ser, o alvo geral da humanidade. Nele o divino e o humano se encontram unidos. Assim, a “doutrina do *Logos* [...] não é uma doutrina teológica entre outras. É o único fundamento possível de uma teologia cristã que reivindica ser *a* teologia”⁹³.

No que diz respeito à relação da teologia com a filosofia, Tillich rejeita qualquer definição filosófica que se esqueça da ontologia. A tarefa do filósofo é levantar questionamentos acerca da realidade, visando analisar criticamente os materiais oferecidos por ela em busca penetrar nas estruturas do ser. Tanto a teologia como a filosofia se voltam para a ontologia: “a estrutura do ser e as categorias e conceitos que descrevem essa estrutura constituem uma preocupação implícita ou explícita de todo filósofo e de todo teólogo”⁹⁴. Contudo, apesar de estarem focadas no *logos*, a teologia e a filosofia diferem quanto ao seu relacionamento com a estrutura do ser. “A filosofia lida com a estrutura do ser em si mesmo; a teologia lida com o sentido do ser para nós”⁹⁵. A partir disso, Tillich pontua diferenças relacionadas à atitude cognitiva, às fontes e ao conteúdo buscado pelo teólogo e pelo filósofo.

O filósofo tem o *logos* da realidade como seu objeto. Se volta para ela com uma postura distanciada. Por meio de sua função cognitiva almeja encontrar uma verdade mais objetiva “aberta à abordagem geral”. O conteúdo de suas afirmações é cosmológico, “trata das categorias do ser em relação com o material estruturado por elas”. Por sua vez, o teólogo mira a manifestação especial do “*Logos* ‘que se tornou carne’”. Recebe este conteúdo através da igreja. Relaciona-se cognitivamente com seu objeto através de uma atitude existencial de fé, ambicionando encontrar nele um conteúdo que ofereça uma resposta soteriológica para situação humana⁹⁶.

Tendo em vista estas distinções, Tillich afirma a impossibilidade tanto de um conflito como de uma síntese entre a filosofia e a teologia,

⁹² TILLICH, 2005, p. 380-381.

⁹³ TILLICH, 2005, p. 34.

⁹⁴ TILLICH, 2005, p. 35-38.

⁹⁵ TILLICH, 2005, p. 39.

⁹⁶ TILLICH, 2005, p. 39-41.

em virtude da ausência de uma base sobre a qual disputar ou se unir. No entanto, tanto o filósofo como o teólogo são portadores de uma preocupação religiosa: “todo filósofo criativo é um teólogo latente”⁹⁷. Ele também tem uma preocupação de ordem metafísica, questiona-se sobre o que é último. Isto, segundo Tillich, confere consistência para o desenvolvimento de uma filosofia de valor, visto que “em todo filósofo de importância, a paixão existencial (preocupação última) e o poder racional (obediência ao *logos* universal) estão unidos”⁹⁸.

Nesse contexto, Tillich assevera a compatibilidade entre teologia e filosofia, visto que “nenhuma filosofia que é fiel ao *logos* universal poderia contradizer o *logos* concreto, o *Logos* ‘que se tornou carne’”⁹⁹. Em outros termos, o divino não reside no campo da irracionalidade, uma vez que “a razão é a manifestação finita do *Logos* divino”¹⁰⁰.

Considerações finais

A partir dos conceitos trabalhados acima, a cosmovisão teológica de Tillich está consideravelmente enraizada no conceito de *logos*. Esta ligação orienta todo o seu trabalho sistemático, sendo perceptível na escolha de seu método teológico, em sua concepção de religião e, consequentemente, na maneira como elabora sua teologia em diálogo com a cultura. Sendo assim, estudar Tillich sem ter em mente sua concepção de *logos* constitui uma abordagem parcial, que carecerá de profundidade com relação aos pressupostos do pensamento do referido autor. Futuros estudos poderiam explorar como o conceito tillichiano se aproxima e/ou se distancia da noção helenista de *logos*, bem como as diferentes implicações da dependência e/ou originalidade do conceito tillichiano para o seu pensamento teológico sistemático.

⁹⁷ TILLICH, 2005, p. 41.

⁹⁸ TILLICH, 2005, p. 43.

⁹⁹ TILLICH, 2005, p. 44.

¹⁰⁰ TILLICH, 2005, p. 722.

Referências

- BRAATEN, Carl E. Paul Tillich e a Tradição Cristã Clássica. In: TILLICH, Paul. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. 4. ed. São Paulo: Aste, 2010.
- GIBELLINI, Rosino. *La teologia del siglo XX*. Cantábria: Sal Terrae, 1998.
- GONZÁLEZ, Justo L.; PÉREZ, Zaida Maldonado. *Introdução a teologia cristã*. Santo André, SP: Academia Cristã, 2006.
- MARQUES, José da Cruz Lopes. Logos seminal e Logos total na *Apoloogia* de Justino Martir. *Revista Caminhando*, São Paulo – SP, v. 21, n. 2, p. 209-223, 2016.
- MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. A Phýsis como fundamento do sistema filosófico estoico. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 51, n. 121, p. 173-193, 2010.
- QUIROZ, Sebastián Aguilera. Dios, Lógos y Fuego em Heráclito. *Byzantion Nea Hellás*, Santiago, s/v, n. 33, p. 11-27, 2014.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: antiguidade e idade média*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1990a.
- ROCHA, Zeferino. Heráclito de Éfeso, filósofo do Lógos. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, São Paulo, v. 7, n. 4, p. 7-31, 2004.
- TAKATSU, Sumio. Paul Tillich: o teólogo da correlação. *Estudos Teológicos*, v. 3, n. 2, p. 58-67, 1963.
- TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. 3. ed. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1985.
- _____. *Filosofia de la Religión*. Buenos Aires: Ediciones Megápolis, 1973.
- _____. *História do pensamento Cristão*. 2. ed. São Paulo: Aste, 2015.
- _____. *Teologia de la cultura y otros ensayos*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1974.
- _____. *Teologia Sistemática*. 7. ed. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2005.
- TRINDADE, Manuel de Almeida. S. Justino – a sua doutrina sobre o Logos. *Medievalia, Textos e Estudos*, Porto – Portugal, v. 7-8, s/n, p. 79-97, 1995.
- ULLMANN, Reinhold Aloysio. Filosofia da natureza nos estoicos. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo – RS, v. 9, n. 1, p. 5-11, 2008.