

O conceito de religião em Paul Tillich e a ciência da religião

Eduardo Gross*

RESUMO

Paul Tillich apresenta um conceito substancial de religião, estreitamente afim ao seu conceito de fé. No debate atual na ciência da religião, a discussão a respeito deste tipo de conceito se mostra extremamente relevante, uma vez que a partir da caracterização do tema de estudo se configura o modo de ser do mesmo. A intenção deste artigo é apresentar a relevância da compreensão tillichiana de religião, assim como analisar alguns de seus limites. Para tal, ele examinará textos fundamentais de Tillich a respeito do tema, assim como considerações críticas a ele. A hipótese básica a ser demonstrada é que, se por um lado o conceito tillichiano é extremamente amplo e pode correr o perigo de abarcar fenômenos por demais alheios ao que o senso comum considera religioso, por outro ele possibilita a visibilidade do religioso em uma série de manifestações culturais aparentemente desencantadas, de modo que sua utilização pode continuar a render pesquisas relevantes no âmbito da ciência da religião.

Palavras-chave: Tillich, religião, substancialidade

ABSTRACT

Paul Tillich has a substantial concept of religion, akin to his concept of faith. In contemporary religious studies' debate, the discussion about this kind of concept is very relevant, because after having characterized the theme to be studied, its form of being is configured. The intention of this article is to present the relevance of Tillich's understanding of religion and to analyze some of its limits. In order to do that, it will deal with basic texts that Tillich wrote on this theme and with critical remarks on it. The basic hypothesis to be shown is that, if from one side Tillich's concept is very ample and risks to encompass phenomena too much apart from

* Doutor em teologia pela EST-RS, professor do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF.

what common sens considers to be religious, from another side enables the visibility of the religious in a variety of cultural manifestations that apparently are disenchanting, so that its use may continue to produce relevant researches in the realm of religious studies.

Keywords: Tillich, religion, substantiality

Introdução

A discussão sobre os rumos da ciência da religião no Brasil está em curso. Depois do momento inicial, de implantação desta área de estudos, começa um segundo momento, de discussão sobre a configuração teórica e prática destes estudos no contexto brasileiro em relação a outros contextos acadêmicos. Parte importante desta discussão diz respeito a tentativas de esclarecimento da relação entre a ciência da religião e a teologia, estabelecendo distinções e possíveis convergências. A presente exposição parte da premissa de que esta discussão está recém iniciando no contexto brasileiro, e que ela é uma necessidade para a consolidação desta área de conhecimento no Brasil. Para isso, é necessário problematizar principalmente as compreensões tácitas que caracterizaram o momento inicial da ciência da religião no Brasil.

Esta exposição pretende oferecer uma contribuição pontual dentro deste debate em aberto. Trata do conceito de religião a ser utilizado na ciência da religião. Este é um dos temas clássicos do debate teórico em torno do estudo da religião. Evidentemente, em função de sua amplitude, não seria possível abarcar o conjunto das discussões que o envolvem. Nesse sentido, a opção aqui é por apresentar uma proposta particular de tal conceito, no caso formulada por Paul Tillich, e discutir sua pertinência para o âmbito da ciência da religião. Para tal, parte-se de uma problematização levantada por Donald Wiebe, para depois examinar textos de Tillich e apresentar uma avaliação quanto a vantagens e desvantagens relativas à utilização de sua definição.

1. A crítica de Donald Wiebe ao conceito “tillichiano” de religião

Donald Wiebe, em seu livro *Religião e verdade*, aponta para a dificuldade de se conceituar religião a partir de sua característica dupla,

tanto exotérica quanto esotérica - ela é um fenômeno social e também interior, pessoal, sendo que nenhum dos aspectos deveria ser deixado de fora da definição. Contra quem se esquivava de definições, pretendendo saltar este momento teórico com argumentos vários, Wiebe afirma que as definições necessariamente permanecem pressupostas em quem se recusa a explicitá-las. Por isso, a busca de uma definição é inevitável:

[...] a menos que seja possível alguma definição preliminar da religião, alguma forma de compreensão intuitiva da natureza da religião suscetível de formulação verbal, nenhum estudo da religião pode chegar a ser iniciado. Sem tal delimitação de um campo de pesquisa, qualquer e todas as coisas estariam abertas à investigação; e se tudo está aberto à investigação, nós na verdade não temos absolutamente nenhum estudo específico da religião (1998, p. 16).

Tradicionalmente, a discussão sobre o conceito de religião, tanto na teologia quanto na ciência da religião, parte da distinção entre uma definição substantiva ou normativa e uma definição funcional ou operacional. Para Wiebe, entretanto, a distinção entre definição substantiva e operacional não é absoluta, mas apenas pragmática (1998, p. 18). O que ele busca é uma definição que seja operacional, portanto não essencialista no sentido de imobilizar a pesquisa empírica, sem ser arbitrária, o que pressupõe “alguma percepção intuitiva anterior acerca da natureza da religião” (Wiebe, 1998, p. 19).

É nesse contexto que ele faz referência a Robert O. Baird (apoiado na obra de BAIRD, R. *Category Formation and the History of Religion*. Mouton, 1971), autor que usa uma definição de religião que Wiebe chama de tillichiana: “aquilo que preocupa o ser humano de maneira última” (WIEBE, 1998, p. 22). Wiebe passa a expor, então, por que esta definição, que Baird considera puramente formal e sem implicação ontológica, não deveria ser aceita para uso na ciência da religião. É importante notar, desde já, que esta questão da relação entre definição e ontologia é um primeiro elemento que deverá ser investigado ao se tratar da definição proposta por Tillich. Até porque o próprio Wiebe já desconfia que há uma diferença entre a definição de Tillich e a de Baird, apesar de empregarem uma formulação verbal praticamente idêntica, à medida que o pressuposto relativo à dimensão ontológica da definição

é distinto (WIEBE, 1998, p. 177, n. 6 e 7). Ao mesmo tempo, cabe observar que o próprio Wiebe questiona a possibilidade de se formular definições puramente operacionais, divorciadas de uma intuição que vise expressar o que o objeto definido é em si mesmo. Para isto ele se refere a Frederik Ferré, que, referindo-se a religião, rejeita qualquer definição que “de fato não encontrou um ‘ponto natural no cosmo’” (FERRÉ, F. *Basic Modern Philosophy of Religion*. Scribners, 1967, apud WIEBE, 1998, p. 19).

A definição proposta por Baird passa a ser então questionada em relação aos seguintes pontos:

a) Funções de realidade última, quando desempenhadas por realidades não religiosas, só conseguem sê-lo por um breve tempo. Ele exemplifica isso com o comunismo, o nazismo, a bolsa de valores, o beisebol. (WIEBE, 1998, p. 22). Desde já, cabe observar que esta é uma crítica pouco consistente. Afinal, o que significa “breve”? E não há “religiões” que também são breves? E algumas que, mesmo sendo milenares, só são “preocupação última” para certas pessoas por um tempo muito breve? Muito mais interessante será examinar esta crítica no sentido de que ela se dirige à falta de embasamento ontológico da “preocupação” em questão. Nesse sentido, para aproveitar a crítica de Wiebe é necessário modificá-la num sentido que já não pode mais ser atribuído a Tillich.

b) Tal definição é metodologicamente fraca. Ela é subjetivista e não observável, o que acarreta uma dificuldade para o tipo de ciência da religião que Wiebe tem em mente, na qual a observação empírica desempenha um papel fundamental. Além disso, a definição proposta por Baird evita discutir teoricamente a sua implicação ontológica: se há uma realidade objetivamente última. A pretensão de uma definição puramente formal é justamente essa, e Wiebe não aceita tal procedimento. Por fim, ela é metodologicamente fraca porque não delimita claramente o campo investigativo, já que desta forma praticamente qualquer coisa poderia ser religião - o que de novo cria uma dificuldade para a pesquisa empírica (WIEBE, 1998, p. 22).

c) A definição de Baird reduz a compreensão de religião a um fenômeno humano, negando por princípio a verdade do mundo transcendente. De novo, cabe observar desde já, algo bem diferente da concepção do

próprio Tillich. Segundo Wiebe, Baird formulou sua definição tentando evitar a pressuposição de verdade de uma realidade transcendente ao se colocar a crença em tal realidade como um elemento da definição de religião, o que para Wiebe se mostra uma construção falaciosa (WIEBE, 1998, p. 23).

d) Outro problema que Wiebe enxerga nesse tipo de definição é que ela torna qualquer pessoa religiosa, mesmo sem que esta o queira. Aqui ele faz referência a proposta nesse sentido feita por John Milton Yinger (*The Scientific Study of Religion*, MacMillan, 1970), também baseado nesse tipo de definição “tillichiana” formal. Esse tornar a todos religiosos implica em tornar inútil a definição, pois religioso e humano acabariam sendo sinônimos (WIEBE, 1998, p. 25).

Wiebe reconhece que há uma passagem não nítida entre o que é religião e o que não é; mas, mesmo assim, isso não significa que qualquer coisa possa ser religião. “Por conseguinte, sugiro que uma definição tillichiana de religião se caracteriza por uma orientação demasiadamente individualista para fazer justiça à nossa presente compreensão (intuitiva) da natureza da religião e que é aberta demais para ter um valor heurístico significativo.” (1998, p. 25).

2. A definição de religião proposta por Paul Tillich diante das definições pretensamente “tillichianas”

A definição de religião de Paul Tillich deve ser compreendida em estreita relação com a sua compreensão de fé, a qual por sua vez está ligada à tradição conceitual que remonta a Agostinho, Anselmo e Schleiermacher. Mas não no sentido de ser uma definição puramente subjetivista, como Schleiermacher foi muitas vezes interpretado (GROSS, 2013, p. 10, 12-13; cf. TILLICH, 1963c, p. 279, TILLICH, 1980, p. 5, 7, TILLICH, 1973, p. 76). É assim que, com respeito à religião, Tillich afirma que: “Religião não é um sentimento; ela é uma atitude do espírito em que elementos práticos, teóricos e emocionais estão unidos para formar um todo complexo” (TILLICH, 1973, p. 160). Na mesma direção, ele não aceita a elaboração que se desenvolveu no decorrer do século 19 segundo a qual a religião seria uma função do espírito humano; para ele, ela é uma dimensão da cultura (TILLICH,

1959, p. V e 5-6). Entretanto, de fato ele define sinteticamente a religião como “preocupação última” (cf. p. ex., TILLICH, 1959, p. 8). Mas o fundamental para compreender esta definição de Tillich, é que tal expressão não é formulada no marco de uma perspectiva subjetivista. Assim como também ocorre com sua definição de fé, a religião é apresentada como um estado ou como uma dimensão, não como algo que possa ser reduzido simplesmente a uma produção, uma projeção ou uma configuração humana. Assim, as citações de Tillich que sintetizam sua definição com a expressão “preocupação última” devem necessariamente, para uma correta compreensão, ser apresentadas junto com a formulação passiva desta expressão, como na obra *Christianity and the Encounter of the World Religions*: “Religião é o estado de estar tomado por uma preocupação última” (TILLICH, 1963, p. 4), e em *A coragem de ser* “Porque religião é o estado do ser apoderado pela potência do ser-em-si.” (TILLICH, 1976, p. 122). Nesse sentido, mesmo que subjetivamente qualquer coisa possa se tornar uma preocupação última, nem tudo para Tillich deve ser uma preocupação última. Para ele “[...] religião é estar preocupado de forma última por aquilo que é e deveria ser nossa preocupação última. Isso significa que fé é o estado de estar tomado por uma preocupação última, e Deus é o nome para o conteúdo desta preocupação.” (TILLICH, 1959, p. 40).

A consequência principal desta concepção que Tillich apresenta de religião é o estabelecimento de uma relação dialética entre religião e sociedade não no sentido de encarar a religião em primeiro lugar como uma instituição. Ao conceber a religião como uma dimensão, Tillich quer ressaltar seu caráter ontológico, não sua visibilidade social. Isso ele deixa claro em diversos pontos ao longo da sua obra. Assim, por exemplo, em *A era protestante* ele afirma que a religião não é entendida por ele como um sistema de símbolos, ritos e emoções, mas como a dimensão de profundidade da cultura (TILLICH, 1992, p. 87). Também na sua *Filosofia da religião* ele apontava para isso:

Religião é direcionamento para o Incondicional, e cultura é direcionamento para as formas condicionadas e sua unidade. Aí estão as definições mais gerais e formais a que se chegou na filosofia da religião e na filosofia da cultura. Mas estas definições são inadequadas. Forma e conteúdo pertencem um ao outro; não faz sentido colocar um sem o

outro. Todo ato cultural contém o sentido incondicional; ele está baseado no fundamento do sentido; à medida que ele é um ato de sentido, ele é substancialmente religioso.

Ou seja, a definição de religião é um procedimento de abstração reflexiva. Na realidade, a cultura apresenta uma dimensão que sempre é religiosa, quer se expresse socialmente como um sistema explicitamente religioso, quer não.

É a partir dessa concepção que se origina, então, o ideal tillichiano de teonomia. Este representaria a realização histórica desta polaridade dialética de uma forma ótima (TILLICH, 1992, p. 85).

Na realidade se encontram uma série de sínteses criadoras de forma e conteúdo nas quais a ideia eterna, a síntese absoluta, se revela. Uma tal síntese concreta nós chamamos de teonomia. Ela é o conteúdo da contemplação profética, ela é a criação que é vivenciada no kairós simultaneamente como dada e como exigida (como aproximada). Teonomia é um estado em que as formas espirituais e sociais estão preenchidas com o conteúdo do incondicional enquanto o fundamento sustentador, o sentido e a realidade de todas as formas. Teonomia é a unidade de forma sagrada e conteúdo sagrado em uma situação histórica concreta [...]. Ela preenche as formas autônomas com conteúdo sacramental. (TILLICH, 1923/1964, p. 94).

Dito de outra forma, teonomia pode ser considerada a permeabilidade ótima da religião na vida histórica de uma comunidade, sem representar uma imposição e mesmo sem uma contraposição entre uma esfera religiosa específica e o conjunto da vida social. Pelo contrário, quando se desenvolve uma força destrutiva dessa relação ótima entre o histórico e sua dimensão de incondicionalidade, está em curso a manifestação do demoníaco.

Nós chamamos de demoníaco o conceito destas formas opositoras da forma incondicional, e portanto destrutivas e auto-destrutivas, em oposição à unidade das formas submissas ao incondicional, o divino. Em cada cultura se misturam formas divinas e demoníacas. Consequentemente nunca pode ser afirmada uma simples identificação entre religião e cultura. (TILLICH, 1923/1964, p. 96).

Para o propósito da presente exposição, o mais importante é que o conjunto destas manifestações nos textos de Tillich permite que se conclua a impossibilidade de se conceber sua definição de religião como se esta fosse resultado imediato de uma atitude do sujeito, seja consciente ou não. Tendo isso como premissa fundamental é que se pode ler outras manifestações sobre religião presentes na obra de Tillich, as quais não devem ser o ponto de partida para a compreensão do seu conceito, mas precisam ser entendidas como complementações pontuais e aproximações de um uso mais corriqueiro do termo. Exemplos disso temos quando ele afirma que religião é o resultado da recepção de uma revelação (TILLICH, 1955, p. 3) e quando diz que religião é uma tentativa de auto-salvação do ser humano (TILLICH, 1957, p. 80).

3. Manifestações de Tillich relativas ao estudo da religião

Paul Tillich é um teólogo cristão, isso é evidente. É possível lê-lo como filósofo da religião, à medida que suas obras ressaltam a importância da reflexão filosófica. Além disso, pode-se argumentar que mesmo de seus textos teológicos é possível derivar uma filosofia da religião que não se restringe à exposição de uma perspectiva teológica cristã. Mas o que não é possível é apresentá-lo como um cientista da religião, ao menos como um tal pesquisador é geralmente entendido. Mesmo assim, há várias manifestações de Tillich a respeito da disciplina da ciência da religião, além do que suas reflexões sobre a filosofia da religião são também pertinentes para se refletir sobre possíveis contribuições para tal disciplina.

Particularmente sua reflexão sobre o conceito de religião se mostra interessante para isso. Tillich aponta um problema para a filosofia da religião no fato de esta precisar definir o que a religião é. Evidentemente, se isto é um problema para a filosofia, também o é para a ciência da religião. Tillich afirma o seguinte:

Há quatro objeções que a religião levanta contra o conceito de religião. Primeiro, ele torna a certeza de Deus relativa à certeza de si (Ichgewisheit). Segundo, ele torna Deus relativo ao mundo. Terceiro, ele torna a religião relativa à cultura. Quarto, ele torna a revelação relativa à história da religião. Em suma, através do conceito de religião o Incondicional é fundamentado no condicionado e se torna ele mesmo condicionado, e com isso é destruído (TILLICH, 1973, p. 124).

Estas quatro objeções, como se percebe, giram em torno do problema da relativização. Por aqui se vê bem que Tillich, nesse particular que é essencial para ele, não se afina com a moda atual, que anatemiza “essência” e exalta “relativização” como um termo quase sagrado. O final da citação aponta com clareza a consequência que Tillich percebe no processo relativizador - a destruição do conceito como ele o entende. A primeira objeção citada é contra uma noção subjetivista de religião, o que o ponto anterior desta exposição já delineou. A segunda objeção é contra a metafísica tradicional, caminho que a teologia cristã também trilhou (cf. TILLICH, 1973, p. 137). A terceira e a quarta objeção dizem respeito ao período de surgimento dos estudos histórico-culturais. Pode-se perceber também aqui raízes que remontam ao Renascimento e ao Iluminismo, mas de certo o período de desenvolvimento das chamadas ciências humanas merece um destaque especial. Que a religião proteste contra sua relativização cultural é uma prova incontestada de que Tillich de fato não está na moda. A questão é se há uma alternativa possível à destruição da incondicionalidade do Incondicional - que, como vimos, é o que caracteriza para Tillich o religioso da religião - quando se envereda pela relativização. A proposta tillichiana é a de um processo dialético e sujeito a ambiguidades, em que o Incondicional irrompe em meio a uma história cultural e religiosa que de fato é sempre relativa. Nesse sentido, Tillich não é contra a relativização da realidade histórica da religião. Mas ele é totalmente contra a identificação desta realidade relativa com a incondicionalidade que é o mais próprio da religião em seu sentido verdadeiro.

Mas um ato religioso não é um ato especial; ele só pode se tornar atual em outros atos do espírito. Isto quer dizer que ele tem de aportar a estes outros atos uma forma na qual a sua qualidade religiosa seja visível, e esta forma é paradoxal, isto é, é simultaneamente afirmação e negação da forma autônoma (TILLICH, 1973, p. 144).

A religião, enquanto auto-transcendência da vida, necessita das religiões e necessita negá-las (TILLICH, 1963c, p. 98).

Em consequência, ele é igualmente contra a segmentação entre a religião e as demais esferas de ação do espírito humano, reduzindo-a ao âmbito do que corriqueiramente se chama de religião.

[...] o princípio religioso existe somente em conexão com funções culturais externas à esfera da religião. A função religiosa não forma um princípio ao lado de outros na vida do espírito [...]. Mas o princípio religioso é atualizado em todas as esferas da vida espiritual ou cultural (TILLICH, 1973, p. 161).

É assim que ver a religião simplesmente como um objeto entre outros significa a profanação da religião (TILLICH, 1963c, p. 98). O uso do termo profanação é uma alternativa a termos como desencantamento (cf. Max Weber) ou secularização. Entretanto, a opção terminológica de Tillich quer enfatizar que neste procedimento metodológico se está separando a religião de sua fonte - também ela é colocada “para fora do templo”, e analisada enquanto objeto. Esta é de fato a consequência do método científico moderno, aplicado às ciências humanas e, daí, também a esta esfera do humano que é o âmbito religioso. Mesmo sem querer voltar a uma perspectiva pré-moderna, Tillich não considera que desta maneira se faça justiça ao estudo da religião. “Há objetos para os quais o assim chamado método “objetivo” acaba sendo o menos objetivo de todos, porque se baseia na falta de compreensão da natureza de seu objeto. Esta observação aplica-se especialmente à religião.” (TILLICH, 1992, p. 13). No mesmo sentido ele se pronuncia quando critica a incapacidade do marxismo em perceber uma dimensão transcendente (TILLICH, 1992, p. 270) e quando afirma os limites das ciências sociais e da psicologia em reconhecer incondicionalidade no âmbito moral (TILLICH, 1963b, p. 27, 30). Todas estas manifestações questionam a submissão da reflexão sobre a religião exclusivamente ao seu aspecto histórico.

Também quando afirma que a função de incondicionalidade da religião não apresenta um desenvolvimento histórico (TILLICH, 1963c, p. 336, 337), Tillich está apontando para a mesma concepção. Quanto à realidade histórica da religião, entretanto, esta é também por ele reconhecida como sempre transitória. Nesse sentido, de novo, uma atenção superficial aos textos poderia dar a entender que ele opera com conceitos distintos de religião. Na verdade, há ocasiões em que ele se refere ao fenômeno religioso no seu sentido corriqueiro, mas esta faceta da religião não recebe um tratamento conceitual. Assim, ele pode dizer que religião é o lugar em que se experimenta o que a transcende, o

que por sua vez significa que esta experiência a relativiza (TILLICH, 1963c, p. 110). Esta evocação que lembra o misticismo aparece com força na reflexão sobre o encontro das religiões.

Na profundidade de cada religião viva há um ponto em que a própria religião perde sua importância, e aquilo para que ela aponta irrompe através de sua particularidade, elevando-a à liberdade espiritual e com isso à visão da presença espiritual em outras expressões do sentido último da existência humana (TILLICH, 1963a, p. 97).

Na verdade, trata-se sempre da mesma dialética entre o incondicional e suas manifestações condicionadas. Enquanto que o conceito de religião tillichiano se apoia na dimensão da incondicionalidade, estas formas que são denominadas de religião só o são de modo derivado. É por isso que ele pode dizer, por um lado: “Mas nenhuma religião é revelada; religião é criação e distorção de revelação.” (TILLICH, 1963c, p. 99). E, por outro, pode também afirmar:

Enquanto religião, cada religião é relativa, pois cada religião objetifica o Incondicional. Enquanto revelação, entretanto, cada religião pode ser absoluta, pois revelação é a irrupção do Incondicional na sua incondicionalidade (TILLICH, 1973, p. 146).

A função que Tillich concede à ciência da religião é a de ser um instrumento auxiliar na mediação entre a filosofia da religião e a teologia. Enquanto a teologia reflete sobre o sentido dos símbolos tradicionais do cristianismo, a filosofia pensa os conceitos fundamentais que permitem compreender a dimensão universal da religião. Neste esquema, a teologia tem uma tarefa num âmbito particular, e a filosofia aspira uma reflexão universal. A ciência da religião aparece então como mediadora, à medida que permite à teologia reconhecer a natureza particular do simbolismo sobre o qual opera. Simultaneamente, a ciência da religião oferece à filosofia da religião a exemplificação concreta para os conceitos fundamentais na história cultural da religião (TILLICH, 1973, p. 31).

Desta função mediadora instrumental Tillich aproveita alguns termos para suas próprias elaborações, particularmente no que se refere à possibilidade de propor tipologias com as quais caracterizar as diferentes

formas religiosas. Assim, termos como culto, mito, símbolo e revelação são apropriados por ele. Entretanto, tais termos são aproveitados à medida que se inserem na perspectiva conceitual tillichiana. Revelação e mito são então assim definidos: “Revelação é a forma em que o objeto religioso é dado teoricamente à fé religiosa. Mito é a forma de expressão para o conteúdo da revelação.” (TILLICH, 1973, p. 102). Desta forma, tanto revelação quanto mito estão incluídos no âmbito relativo da religião em sentido corriqueiro, mas sua fonte última está no incondicional que expressam simbolicamente. “Nós falamos de revelação onde quer que o aporte incondicional de sentido irrompe pela forma do sentido. A fé sempre está baseada em revelação, porque ela é uma apreensão do aporte incondicional através das formas condicionadas.” (TILLICH, 1973, p. 105). E assim também o culto tem sua definição conjugada com a compreensão conceitual geral de religião: “O culto é a soma total daquelas atividades através das quais o Incondicional deve ser atualizado na esfera prática. [...---] Toda atividade de fé é, pois, cúltica” (TILLICH, 1973, p. 110). Esta apropriação terminológica faz com que, enfim, estes elementos também acabem se tornando caracteres marcantes, praticamente universais, dos fenômenos religiosos, como Tillich diz sobre o culto e o mito em um de seus últimos textos: “Na verdade, eles nunca estão faltando. Eles estão presentes em cada religião e semi-religião, mesmo em suas formas mais secularizadas. Um protesto existencial contra o mito e o culto só é possível no poder do mito e do culto.” (TILLICH, 1963a, p. 93).

Nesse contexto, a rica reflexão de Tillich sobre o simbolismo merece ser citada. Evidentemente tal reflexão precisaria ser objeto de um estudo próprio, dada a centralidade e a extensão das reflexões de Tillich a respeito. Aqui só se faz uma rápida menção ao tema em virtude da sua importância para a compreensão da concepção de conhecimento religioso e de expressão religiosa para ele. Uma vez que o incondicional sempre está além da capacidade de ser abarcado pelo ser humano, inclusive no âmbito cognitivo, ele só pode ser expresso simbolicamente. Também a linguagem teológica, presente, por exemplo, nas dogmáticas, é expressão simbólica daquilo que foi uma revelação do incondicional que a teologia procura colocar ao alcance da compreensibilidade (TILLICH, 1992, p. 233-234). O grande problema é que muitas vezes

não se reconhece a própria limitação humana, e se confunde a expressão simbólica com a própria realidade simbolizada. Nesse caso ocorrem usurpações da incondicionalidade por parte das formas condicionadas. Assim, para Tillich, a linguagem religiosa sempre é linguagem simbólica e deve estar consciente disso. O que também não é nenhum demérito. Tal como as manifestações históricas da religião são sempre expressões imperfeitas, mas simultaneamente são a atualização concreta da incondicionalidade, as expressões simbólicas são a possibilidade de transcender a limitação de expressão do incondicional mantendo a consciência da própria limitação (TILLICH, 1973, p. 71; cf. TILLICH, 1959, p. 58-59).

Uma outra tipologização que perpassa a obra de Tillich é a que se expressa na dinâmica entre o elemento ético e o elemento místico da religião. O primeiro passa por caracterizações como princípio profético, princípio teocrático, princípio protestante e crítica formal. O segundo está presente nas reflexões sobre substância religiosa, participação, irrupção, simbolismo, sacramentalismo. Dentro da concepção dialética tillichiana, estes dois elementos perpassam toda a realidade humana, e também é assim na religião. O equilíbrio ideal entre ambos é o que ele persegue, ao mesmo tempo que reconhece que na realização histórica diferentes configurações de relação entre os dois ocorrem. Tal proposta ele denomina “tipologia dinâmica”, querendo com isso ressaltar que os tipos religiosos que ele vislumbra são manifestações concretas de uma dinâmica que não se reduz a uma relação externa entre religiões positivas. Trata-se, para ele, de dimensões da realidade que se manifestam em expressões culturais e religiosas peculiares. Por isso, também estas expressões devem ser compreendidas como interdependentes. Nesse sentido, conflitos entre estas manifestações são inevitáveis, mas o objetivo é que se possa perceber na dinâmica completa um ponto além dos conflitos momentâneos (TILLICH, 1963a, p. 55; cf. TILLICH, 1973, p. 98). “[...] os elementos determinantes do tipo pertencem à natureza do sagrado, e com ele à natureza do ser humano, e com ele à natureza do universo e à auto-manifestação revelatória do divino.” (TILLICH, 1963a, p. 57).

É também a partir do conceito fundamental de religião que Tillich pode falar, num sentido próximo ao de um cientista da religião, de

semi-religiões. Já nos seus textos iniciais, em que elabora sua crítica simpática ao marxismo, por exemplo, ele aponta para a determinação que este fornece para a ação pessoal e para a crença num destino inexorável da história como elementos tipicamente religiosos nele presentes (TILLICH, 1930, p. 205). Sua obra *Die religiöse Lage der Gegenwart*, cujo título indica que se trata de uma análise da situação religiosa, apresenta um diagnóstico da vida espiritual que permeia a cultura alemã da época, e a análise da vida religiosa no seu sentido corriqueiro aparece quase que como um anexo. Ao introduzir esta última análise ele inicia dizendo:

Se nossos dois pressupostos estão corretos, que a relação entre eternidade e tempo é efetiva em todos os âmbitos da vida espiritual, e que sob o domínio do espírito burguês a liderança passou de forma geral à esfera cultural, então a parte mais importante da nossa tarefa já está cumprida, a resposta à questão pela situação religiosa de nossa época está fundamentalmente dada. Que isto é possível sem tocar na esfera propriamente religiosa é extremamente característico da nossa época. Seus mais importantes movimentos religiosos se realizam fora da religião (TILLICH, 1926, p. 103).

O mesmo pressuposto continua em ação ao longo da reflexão de Tillich, culminando na formulação da definição de semi-religião, com a qual ele descreve os movimentos totalitários do comunismo e do nazismo, por exemplo. Tanto no período inicial de sua trajetória intelectual quanto em seus últimos escritos percebe-se a intenção de apontar para os desvios demoníacos que caracterizariam estas semi-religiões. Entretanto, o tom das interpretações tillichianas dá a entender que em sua juventude ele era um pouco mais otimista com relação à possibilidade de que o reconhecimento da dimensão de profundidade e, assim, a correção do caráter demoníaco viessem a ganhar um espaço mais pronunciado na sociedade. Na sua obra *Christianity and the Encounter of the World Religions* as semi-religiões se mostram como uma real ameaça às religiões: “O caráter dramático do presente encontro entre as religiões mundiais é produzido pelo ataque das semi-religiões às religiões propriamente ditas, tanto teístas quanto não-teístas.” (TILLICH, 1963a, p. 12).

Conclusão

Após esta análise de textos de Tillich que tratam do conceito de religião e temas imediatamente correlatos, cabe voltar então aos questionamentos levantados por Wiebe em relação ao conceito de religião utilizado por ele e verificar em que medida se pode considerar convenientes ou não as implicações do conceito tillichiano.

Quanto à primeira crítica de Wiebe, de que aquilo que não é de fato uma religião só pode ser uma preocupação última por um breve período, já foi apontada um problema no modo de formulação desta questão. Mas se observamos agora o seu alcance em referência ao conceito de Tillich, chega-se à conclusão de que ela não se aplica porque este difere do de Baird à medida que a dimensão ontológica do conceito é inequívoca. Assim, aquilo que Tillich considera de fato religião é justamente o que nunca pode deixar de sê-lo: o incondicional. Por outro lado, aquilo que se manifesta como religião num sentido corriqueiro, as formas religiosas históricas, sempre é passageiro. Pode até durar por alguns séculos, mas ainda assim continuará sendo breve. Ainda que a crítica de Wiebe seja outra, aqui se pode também discutir a respeito das vantagens e desvantagens de um conceito substantivo como este que Tillich formula. Seguindo a linha geral da concepção de Wiebe, esta definição ontológica poderia ser rígida demais, obstruindo pesquisas empíricas praticadas pela ciência da religião. É verdade que o fato de Wiebe não simplesmente contrapor definições substantivas a operacionais mostra que para ele mesmo o que for útil empiricamente ainda precisa mostrar alguma afinidade substantiva, o que ele reconhece exigir uma habilidade intuitiva. Além disso, é bastante claro que Wiebe e Tillich discutem a partir de tradições filosóficas distintas, o que dificulta a possibilidade de se encontrar convergências imediatas. Mesmo assim, é possível perguntar se o exercício intuitivo que Wiebe pressupõe poderia se dar à parte da tradição reflexiva que se desenvolveu sobre religião no ocidente, da qual Tillich faz parte e de que tenta atualizar uma das perspectivas importantes. Dito de outro modo, será que a intuição sobre o que se assemelha a uma religião não se exerce já sempre a partir da história dos conceitos, inclusive bastante substantivos, que marcam os nossos antecedentes? Mas, voltando à questão da rigidez de

um conceito substantivo como o de Tillich, é inegável que ele apresenta dificuldades para uma pesquisa de cunho primordialmente empírico. Isso porque não é nesse horizonte de trabalho em que Tillich se coloca. Um pesquisador empírico precisa então propor uma adaptação de tal tipo de conceito - como faz Baird, sob o risco de modificar o conceito que, então, não deve mais ser considerado “tillichiano”.

A segunda crítica é de que a definição de Baird é metodologicamente fraca. Esta crítica se divide em diversos aspectos. a) Em primeiro lugar, ela seria subjetivista e não observável. Quanto a Tillich, é evidente que tal crítica não pode se aplicar a sua conceituação. Ele mesmo procurou, com sua elaboração ontológica, superar a limitação que enxergava no subjetivismo moderno. É verdade que no caso de Tillich também não se trata de uma definição que privilegie a objetividade, como parece querer Wiebe. Do ponto de vista tillichiano, um privilégio a um conceito objetivista se sujeitaria à mesma crítica de divórcio entre sujeito e objeto que caracteriza a modernidade. Lendo-se esta observação num sentido mais superficial, entretanto, seria possível ressaltar o fato de que a definição proposta não permitiria a observação - no caso, empírica. Se a crítica for entendida neste sentido, de fato se constata que o conceito tillichiano não favorece a observação empírica. De novo, haveria para tal a necessidade de uma reformulação. Por outro lado, cabe perguntar se a ciência da religião pode ser reduzida ao âmbito do empírico. Nesse sentido, a pertinência do conceito tillichiano é notória, uma vez que evita o reducionismo empiricista na compreensão da tarefa da ciência da religião. b) Em segundo lugar, Wiebe considera metodologicamente fraca a definição de Baird porque não discute a implicação ontológica da definição. Evidentemente, no caso de Tillich tal crítica não se aplica de modo algum, já que a discussão ontológica está no cerne da sua elaboração. Uma outra coisa seria perguntar o que Tillich e Wiebe tem em vista, ao se referir a ontologia. De novo, é claro que as concepções de ambos sobre ontologia são distintas, mas um tratamento pormenorizado desta questão transcenderia em muito os limites desta conclusão e deve ser deixado para um outro momento. c) Em terceiro lugar, a definição de Baird seria metodologicamente fraca porque não delimitaria suficientemente o objeto de estudo, particularmente para estudos empíricos. Neste sentido, a crítica de Wiebe

atinge também o conceito de Tillich. Na verdade, o objetivo de Tillich é justamente não circunscrever religião a um âmbito particular. Trata-se de uma opção fundamental, novamente dependente da elaboração ontológica, e novamente dependente do privilégio que se dê ao viés empírico da investigação sobre a religião. Independentemente da opção que se tome, é de se destacar que este caráter amplo do conceito é o que permite a Tillich a apresentação de analogias bastante interessantes entre religiões e o que ele chama de semi-religiões, além de possibilitar um olhar crítico em relação a fenômenos culturais em geral que se pretendem alheios à religião. Especialmente nas sociedades modernas, este olhar desconfiado diante de pretensa profanação, secularização ou desencantamento não deixa de ser interessante.

A terceira crítica de Wiebe a Baird - redução da religião à esfera humana - não se aplica a Tillich e já foi descartada na apresentação do primeiro ponto desta exposição. A última crítica, então, é a de que tal definição torna toda pessoa religiosa, mesmo contra sua vontade expressa, o que redundaria em inutilidade do conceito. Também esta é uma crítica que se aplica a Tillich. De certo Tillich iria até além, à medida que para ele mesmo outras esferas além da humana compartilham da presença do incondicional ou do fundamento e abismo do ser. Mais uma vez, é necessário optar por uma certa perspectiva. O conceito tillichiano possibilita a descoberta de uma dimensão religiosa para além do seu reconhecimento imediato. Sua formulação substantiva também fornece um componente eurístico - é possível perguntar pelo que é último ou incondicional para uma pessoa, uma comunidade ou uma sociedade. Nesse sentido, é um conceito de religião que supera o senso comum. Se uma pesquisa de ciência da religião pretender se restringir às concepções do senso comum, entretanto, ela de fato não se contentará com a proposta de Tillich.

Referências

GROSS, Eduardo. **O conceito de Fé em Paul Tillich**. Correlatio. V. 12, n. 23, jun. 2013, p. 7-26.

TILLICH, Paul. **Biblical Religion and The Search for Ultimate Reality**. Chicago: The University of Chicago Press, 1955

- TILLICH, Paul. **Christianity and the Encounter of the World Religions**. New York, London: Columbia University Press, ©1963a.
- TILLICH, Paul. **A Coragem de Ser**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- TILLICH, Paul. **Dinâmica da Fé**. 2. ed. São Leopoldo : Sinodal, 1980.
- TILLICH, Paul. **A Era Protestante**. São Paulo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1992.
- TILLICH, Paul. Grundlinien des Religiösen Sozialismus (1923). In: TILLICH, Paul {ALBRECHT, Renate, ed.}. **Gesammelte Werke. Bd II** (Christentum und Soziale Gestaltung). Stuttgart: Evangelischen Verlagswerk, 1962, p. 91-119.
- TILLICH, Paul. **Morality and Beyond**. Louisville [Kentucky], Westminster John Know Press, ©1963b.
- TILLICH, Paul. **Die religiöse Lage der Gegenwart**. Berlin: Ullstein, 1926.
- TILLICH, Paul. **Religiöse Verwirklichung**, 2. Aufl. Berlin, Furche Verlag, ©1930.
- TILLICH, Paul. **Systematic Theology**, v. II: Existence and The Christ. Chicago : The University of Chicago Press, 1957.
- TILLICH, Paul. **Systematic Theology**, vol. III. Chicago : The University of Chicago Press, ©1963c.
- TILLICH, Paul. **Theology of Culture**. London, Oxford, New York : Oxford University Press, s. d. [ã de 1959]
- TILLICH, **What is Religion**. New York, Evanston, San Francisco, London : Harper and Row, 1973.
- WIEBE, Donald. **Religião e verdade**. São Leopoldo : Sinodal, 1998.