

A possibilidade do diálogo inter-religioso entre cristãos e budistas na fenomenologia crítica de Paul Tillich

The possibility of inter-religious dialogue between Christians and Buddhists in the critical phenomenology of Paul Tillich

Tommy Akira GOTO¹

Resumo

O objetivo deste trabalho é destacar como Paul Tillich (1886-1965) elaborou, metodologicamente, o diálogo inter-religioso em sua teologia e filosofia. Apesar do autor ter desenvolvido uma metodologia própria em sua teologia – tal como o método de correlação e o círculo teológico – encontra-se, também, no desenvolvimento desta a fenomenologia de Edmund Husserl e de Martin Heidegger e sua aplicabilidade na investigação da experiência religiosa. No entanto, segundo Tommy A. Goto, a fenomenologia presente no pensamento de Tillich não é nem a pura de Husserl, nem a hermenêutica desenvolvida posteriormente por Heidegger, mas sim uma “fenomenologia crítica”. Esta se resume na união de ambos os elementos fenomenológicos, ou seja, o intuitivo-descritivo da fenomenologia husserliana e o crítico-existencial da heideggeriana. É a partir dessa “fenomenologia crítica” que se dá a possibilidade do diálogo inter-religioso entre o cristianismo e as religiões não cristãs, tal como o budismo japonês. Para explicitar essa possibilidade, destacar-se-á como exemplo o diálogo que Paul Tillich desenvolveu com os budistas após a sua viagem ao Japão, e que apresentou sob a forma de “Conferências de Bampton” no outono de 1961. Nesse texto, Tillich analisa um possível diálogo entre o budismo e o cristianismo, deixando claro como se pode realizar um encontro inter-religioso baseado numa metodologia teológico-filosófica.

Palavras-chave: Fenomenologia da religião. Método fenomenológico. Teologia.

Abstract

The purpose of this paper is to discuss how Paul Tillich (1886-1965) methodologically developed the inter-religious dialogue in his theology and philosophy. Although Paul Tillich developed his own methodology in theology – such as the correlation method and the theological circle – one can also observe in his work the phenomenology of Edmund Husserl and Martin Heidegger, and its application in the research of religious experience. However, according to Tommy A. Goto, the phenomenology present in the thought of Tillich is neither pure phenomenology according to Husserl, nor hermeneutic phenomenology later developed by

¹ Universidade Federal de Uberlândia, Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Av. Maranhão, s/n., Bloco 2C, Sala 2C54, Umuarama, 38400-902, Uberlândia, MG, Brasil. E-mail: <prof-tommy@hotmail.com>.

Heidegger, but rather a “critical phenomenology,” as the theologian suggests. This critical phenomenology is summarized in the association of both phenomenological elements, that is, Husserl’s phenomenology of intuitive-descriptive and the critical-existential phenomenology of Heidegger. It is from this “critical phenomenology” that allows the inter-religious dialogue between Christianity and non-Christian religions, such as Japanese Buddhism. To explain the possible inter-religious dialogue between Christianity and the Japanese Buddhism, we will use as an example the dialogue between Paul Tillich and the Buddhists that was presented as the “Conferences of Bampton” in autumn 1961 after his trip to Japan. In this conference, Tillich discusses a possible dialogue between Buddhism and Christianity, stating that interfaith can be based on a theological and philosophical methodology.

Keywords: Phenomenology of religion. Phenomenological method. Theology.

Introdução

Este artigo tem como proposta evidenciar a possibilidade do diálogo entre o cristianismo e as religiões não cristãs, especificamente o budismo, a partir de uma atitude metodológica e não apenas de uma atitude ética. É com esse intuito que o teólogo protestante Paul Johannes Tillich (1886-1965) postulou sua ideia de promover um diálogo inter-religioso, principalmente após a sua viagem ao Japão que apresentou posteriormente sob a forma de “Conferências de Bampton” no outono de 1961. Para que um diálogo inter-religioso aconteça de maneira autêntica e concreta, como concebia Tillich, um encontro deve partir do respeito entre ambas as religiões, sem a pretensão de analisar a validade de fé de cada uma, tão pouco qualquer tipo de superioridade de uma sobre a outra no que se refere aos seus fundamentos.

Tillich foi um dos mais polêmicos teólogos dos tempos atuais. De família luterana, nasceu em uma pequena cidade da Alemanha (Starzeddel) e foi criado em um ambiente tradicional, marcado pela rigidez familiar típica de sua época. No ano de 1904, Tillich iniciou seus estudos de teologia na Universidade de Halle, considerado um famoso centro pietista alemão. Anos mais tarde, entrou na Universidade de Breslau e, em 1911, defendeu sua tese de doutorado sobre a filosofia da religião de F. Schelling. No ano seguinte, obteve a licenciatura em teologia pela Universidade de Halle. Observa-se que seus estudos se concentravam na teologia e na filosofia, algo que permanecerá em todas as suas obras. Seguindo o caminho religioso de seu pai, foi ordenado pastor luterano em 1914, liderando uma paróquia em Berlim (TILLICH, 1974).

Em 1919, assumiu a cátedra de teologia na Universidade da mesma cidade. Com a atenção direcionada ao contexto político e social, Tillich (1974) começou a postular ideias sobre a teologia da cultura. Essa nova concepção deu-se não só por ele estar vinculado a grupos políticos, mas por também se interessar pelas artes em geral. No ano de 1925, Tillich foi nomeado professor de teologia da Universidade de Marburg, onde ficou por pouco tempo. Em 1929 saiu de Dresden e foi para a Universidade de Frankfurt, onde, por não haver curso de teologia, estabeleceu-se como professor das disciplinas de filosofia da religião e filosofia social. Foi nessa época que se iniciaram na Alemanha as crises que posteriormente desencadearam o nazismo. A partir de 1932, Tillich passou a se pronunciar em defesa dos judeus inicialmente perseguidos pela nova política, publicando posteriormente um livro que continha dez teses sobre a Igreja e o Terceiro Reich (CALVANI, 1995).

Depois desse pronunciamento Tillich começou a ser perseguido e controlado pelos jovens

nazistas. Assim, tentou voltar à Berlim, porém diante de tantas dificuldades e problemas com sua filha, acabou por imigrar para os Estados Unidos da América com a ajuda do teólogo norte-americano Reinhold Niebuhr. Tillich, sem muita opção, decidiu aceitar o desafio do “novo mundo” e, em 1933, partiu com a família para *New York*. Ao se estabelecer na cidade, Tillich atendeu o convite de lecionar no *Union Theological Seminary*. Essa nova fase de sua vida foi, de certa forma, a mais importante, pois foi no *Union Theological* onde se tornou um dos mais importantes e conhecidos teólogos, lecionando na instituição durante dezoito anos. Nos anos de 1936 e 1937, Tillich foi à Europa para ministrar cursos, retornando logo aos Estados Unidos (CALVANI, 1995).

As décadas de 1940 e 1950 foram importantes para a vida intelectual de do autor, sendo as mais produtivas em termos de obras, pois, além da teologia sistemática, também escreveu diversas obras menores, artigos para revistas especializadas e obras que enfocavam outros temas além da teologia. Tillich (2005) passou os anos 1940 trabalhando no primeiro volume de sua teologia sistemática, cuja publicação se deu em 1951. O segundo volume foi publicado em 1957, baseado nas conferências ministradas na Universidade de Aberdeen, na Escócia. A última parte de sua obra só foi publicada dois anos depois de sua morte, em 1961. Pode-se dizer que a obra *Teologia Sistemática* causou grandes discussões e desencadeou diversas críticas nos círculos teológicos americanos, pois estavam desabitados a compreender a teologia com tratamento filosófico. Comenta Calvani (1995) que o “biblicismo ainda era um vício muito forte na teologia protestante norte-americana e muitos teólogos não concebiam a possibilidade de se tratar certos temas sem citações bíblicas [...] Outra acusação era que Tillich revelara-se muito mais um ontologista que propriamente um teólogo” (p.21).

Em 1955, Tillich, conforme descreve Calvani (1995), resolveu transferir-se para a Universidade de *Harvard*, onde não seria apenas um professor da faculdade de teologia, mas teria a oportunidade de lecionar em diversas outras faculdades, como na de filosofia, psicologia, artes e arquitetura, passando a ocupar uma posição privilegiada. Ficou em Harvard durante alguns anos, estabelecendo-se posteriormente em Chicago onde lecionou por alguns meses, principalmente na companhia de Mircea Eliade.

Nesse mesmo período, fez uma viagem ao Oriente na companhia da esposa e teve contato com as religiões orientais. No Japão, Tillich (1974) estabeleceu um diálogo inter-religioso entre os cristãos e os budistas o qual apresentou posteriormente sob a forma de “Conferências de Bampton” no outono de 1961. Nesse texto, analisa um possível diálogo entre o budismo e o cristianismo e deixa claro como se pode realizar um encontro inter-religioso baseado numa metodologia filosófica e teológica. O contato com as culturas e religiões orientais o fascinou a ponto de declarar, mais tarde, que, caso tivesse tempo e condição, revisaria a teologia sistemática orientando-a não mais para o debate apologético com o secularismo, mas para o diálogo com a história das religiões. Em um dos encontros promovido no Hotel Hoshino de Karuizawa, Japão, Tillich (2002, p.160) “Foi uma magnífica oportunidade de diálogo”. Ao retornar do Oriente, propôs a organização de um simpósio conjunto sobre história das religiões e teologia sistemática e declarou que essa inter-relação era sua esperança quanto ao futuro da teologia.

Após o retorno de suas viagens ao Oriente, não pôde dar continuidade aos simpósios com Mircea Eliade, pois logo foi internado com problemas de saúde. Paul Tillich faleceu em 1965, mas suas pegadas deixaram marcas que ainda estão presentes, tanto na história da teologia quanto na do pensamento ocidental. Sua presença foi marcada por ideias e reflexões existenciais que foram recebidas com títulos honorários, medalhas, prêmios de paz e principalmente por sua própria passagem e estada no mundo.

Sobre o pensamento filosófico e teológico de Paul Tillich pode-se afirmar que é complexo, sendo constituído em um diálogo com muitas fontes filosóficas. No entanto, por possuir um pensamento original, gostava de se posicionar como um teólogo de fronteiras, ou seja, mesmo possuindo uma interlocução com diversas áreas filosóficas, não apreciava ser classificado em alguma tendência teórico-filosófica, nem afirmava pertencer a alguma corrente de pensamento. Escreveu em sua autobiografia que “quando me pediram que relatasse de que maneira tomaram corpo as minhas ideias a partir de minha própria vida, pensei que o conceito de fronteiras poderia constituir um símbolo adequado para toda a minha evolução pessoal e intelectual” (TILLICH, 1974, p.19, tradução minha)².

Tillich sempre quis ter liberdade de pensamento e, por isso, se estabeleceu como um pensador de fronteiras, nunca se posicionando permanentemente dentro de uma metodologia rígida. Contudo, todo seu pensamento foi marcado por influências filosóficas e teológicas que foram acontecendo na sua adolescência, juventude, maturidade e velhice, e nunca cessaram. O autor sempre esteve em diálogo com seus interlocutores, o que provocou nele certo ecletismo, constituído às vezes de posturas ou concepções que se opunham.

O diálogo inter-religioso entre cristãos e budistas

Em uma proposta de diálogo entre as religiões cristãs e não cristãs, Tillich (1974) escreveu, em 1963, um texto denominado *Diálogo entre cristãos e budistas*, publicado na obra *Cristianismo e o encontro com as religiões do mundo (Christianity and the encounter of the world religions)*. Seu intuito era o de expor questões a serem analisadas para que de fato existisse uma aproximação ou um diálogo concreto entre essas duas tradições religiosas. Para o autor (1974) o principal ponto é a análise dos elementos do diálogo, que não deve apenas ser descritiva e histórica, mas também sistemática.

Isso significa que o diálogo que se busca não deve ser estabelecido apenas pela descrição e comparação entre as tradições religiosas, mas deve partir de uma correlação entre seus princípios básicos, ou seja, dos princípios oriundos e formulados na experiência religiosa. Ainda segundo Tillich (1974), é fundamental que se tenha claro e determinado inicialmente o “lugar sistemático que ocupam tanto o cristianismo quanto o budismo dentro da totalidade da existência religiosa do homem” (p.191, tradução minha)³, para que se possa, assim, promover um diálogo coerente e autêntico.

Caminhando nesse sentido, Tillich (1974) estabelece, então, alguns pontos que devem ser tratados para a construção metodológica do diálogo, sendo eles: a caracterização das religiões e das chamadas “quase-religiões”; a elaboração do elemento universal no cristianismo e no budismo; a identificação de uma tipologia dinâmica nas religiões; o caráter dialógico das mesmas; e o juízo a que se autosubmete o cristianismo como religião, com sua abertura subsequente à crítica por parte das religiões propriamente ditas e das “quase-religiões”.

² “Cuando se me pidió que relatara de qué manera tomaron cuerpo mis ideas a partir de mi propia vida, pensé que el concepto de límite podría constituir el símbolo adecuado para toda mi evolución personal e intelectual”.

³ “[...] el lugar sistemático que ocupan tanto el cristianismo como el budismo dentro de la totalidad de la existencia religiosa del hombre”.

A caracterização das religiões e das chamadas “quase-religiões”

No entendimento de Tillich (1974), para que se comece um diálogo inter-religioso, em primeiro lugar, deve-se partir de um conceito universal de religião, ou seja, um conceito que abranja todas as religiões e que supere as divergências e acidentes existentes nas particularidades de cada uma. Esse conceito deve, ainda, esclarecer e se distinguir das denominadas “quase-religiões”.

Para se alcançar um conceito de religião universal (essência das religiões) a análise não pode, por exemplo, ser baseada nas divindades ou objetos sagrados, porque como seriam definidas então aquelas religiões as quais não possuem deuses, tal como o zen-budismo? Dessa maneira, Tillich propõe um conceito de religião que ampliará de maneira notável o significado do termo. Assim, para Tillich (1974) a “religião é o estado de quem está possuído por uma preocupação de caráter último (*ultimate concern*), uma preocupação que confere a todas as preocupações restantes um caráter preliminar e que confere a si mesma resposta à pergunta pelo sentido de nossa vida” (p.165, tradução minha)⁴. Essa preocupação é incondicional e revela assim uma disposição em sacrificar qualquer interesse finito, condicional, que entre em conflito com ela, em nome do sagrado.

Dessa maneira, o conceito de religião coloca a preocupação de caráter último no âmbito universal, porque seu conteúdo pode ser Deus ou vários deuses, as religiões não-teístas, as qualidades divinas que se atribuem a um objeto sagrado, poder onipresente ou um princípio supremo. Com esse conceito, Tillich amplia o entendimento do termo, evidenciando um ponto essencial entre as religiões, sejam elas teístas ou não, delineando assim o ponto no qual se pode pensar um encontro entre o cristianismo e as religiões universais. Essa definição, ao mesmo tempo em que estabelece um solo comum para o diálogo inter-religioso, estabelece também a diferença entre a religião e as “quase-religiões”, porque, como descreve o teólogo, estas serão caracterizadas por preocupações de caráter finito e relativo, dirigindo-se a objetos seculares, tais como: nação, ciência, sociedade, política *etc.*, que passam a ser considerados, muitas vezes, com caráter divino (TILLICH, 1974).

Apesar de não explicitar a base de seu método de análise na conquista desse conceito universal de religião, pode-se atribuir aí a influência do método fenomenológico e da filosofia existencial. Na obra *O fenômeno religioso: a fenomenologia em Paul Tillich*, Goto (2004) afirma que é evidente a presença da fenomenologia no pensamento filosófico e teológico do teólogo. No entanto, adverte o autor que a fenomenologia em Tillich deve ser compreendida de modo particular, não podendo ser generalizada como seu principal método teológico ou filosófico. Entretanto, a analítica fenomenológica está presente em suas pesquisas e as percorre de modo ora implícito ora explícito em suas obras. No texto *Filosofia da Religião*, por exemplo, Tillich (1973) afirma que:

Segundo o método fenomenológico, a filosofia da religião, portanto, será capaz de intuir eideticamente a essência e as qualidades peculiares da religião em qualquer manifestação religiosa. Tal intuição será independente da realidade empírica do objeto e possuirá, contudo, um apriori de rico conteúdo não meramente formal (p.29, tradução minha)⁵.

⁴ “[...] *La religión es el estado de quien ha sido poseído por una preocupación de carácter último (ultimate concern), preocupación que confiere a todas las restantes un carácter preliminar y que contiene en sí misma la respuesta a la pregunta por el sentido de nuestra vida*”.

⁵ “*Según el método fenomenológico, la filosofía de la religión, por lo tanto, sería capaz de intuir eidéticamente la esencia y las cualidades peculiares de la religión en cualquier manifestación religiosa. Tal intuición será independiente de la realidad empírica del objeto, y sin embargo poseerá un a priori de rico contenido, no meramente formal*”.

A aproximação do autor com o pensamento existencial e a própria fenomenologia de E. Husserl e M. Heidegger, como analisa Goto (2004), procedeu a partir de duas influências filosóficas: a de S. Kierkegaard e a de F. Schelling. Sobre essa questão comenta Tillich que foram:

três fatores que prepararam o terreno para minha aceitação da filosofia existencial. O primeiro foi a minha íntima familiaridade com o período final de Schelling, em que esboçou sua filosofia existencial como resposta à filosofia da essência de Hegel. O segundo foi meu conhecimento, bem que limitado, de Kierkegaard, o autêntico fundador da filosofia existencial. E por último, meu entusiasmo pela “filosofia da vida” de Nietzsche. Estes três elementos estão presentes também em Heidegger (TILLICH, 1974, p.248, tradução minha)⁶.

As reflexões de Kierkegaard e de Schelling na teologia e na filosofia foram fundamentais para Tillich, levando-o a reconhecer em alguns dos grandes teólogos do século XIX traços de suas influências. Na concepção de Tillich, F. Schelling não se restringiu a uma filosofia essencialista, mas acrescentou o aspecto existencial entendendo que uma não podia existir sem a outra. É por esse aspecto filosófico de Schelling que Tillich vai ser profundamente influenciado, levando-o a desenvolver a correlação entre a existência e a essência, presente em seu conceito de religião. Sobre isso comenta Tillich:

Não haveria árvores se não existisse a estrutura da “arvoridade” eternamente, mesmo antes da existência das árvores, e também depois que as árvores entram na existência. O mesmo se pode dizer a respeito do homem. A essência do homem é eternamente dada antes de seu aparecimento na terra. É dada potencialmente ou essencialmente, e não existencialmente ou de fato. Estamos num ponto decisivo do pensamento filosófico (TILLICH, 1999, p.165).

No entanto, cabe ressaltar que o conceito de religião por ele estabelecido não é essencialista no sentido tradicional, mas mantém uma correlação com a experiência religiosa viva. Assim, pode-se concluir que Tillich não assumiu definitivamente nem a postura essencialista nem a existencial, porém considerou as duas como correlatas e complementares entre si. “O existencialismo, não se apoia sobre as próprias pernas. Na verdade, nem tem pernas. Baseia-se sempre na visão da estrutura essencial da realidade. Nesse sentido, baseia-se no essencialismo e não pode viver sem ele” (TILLICH, 1999, p.157).

É possível entender que foi a partir da compreensão fenomenológica da relação essência-existência que Tillich fundamentou sua filosofia e teologia, chegando a uma ideia de correlação sem radicalizar ou privilegiar um dos polos. “A compreensão essencialista da natureza humana fica por detrás da descrição existencialista” (TILLICH, 1999, p.158). Seguindo essa ideia, o teólogo continua: “ideias filosóficas aparecem necessariamente com pares de conceitos contrastantes, tais como: sujeito e objeto, irreal e real, racional e irracional. Do mesmo modo, o existencialismo remete a seu oposto, o essencialismo, e seria absolutamente impossível dizer nada ao primeiro sem se referir-se ao segundo” (TILLICH, 1965, p.25, tradução minha)⁷.

A consequência da correlação entre a essência e a existência foi a elaboração conceitual do princípio ou método da correlação, um método que Tillich privilegiou na maioria de suas obras por representar o caminho mais coerente para suas análises. Por fim, pode-

⁶ “Tres factores prepararon el terreno para mi aceptación de la filosofía de la existencia. El primero fue mi íntima familiaridad con el período final de Schelling, en qué esbozó su filosofía de la existencia como respuesta a la filosofía de la esencia de Hegel. El segundo fue mi conocimiento, bien que limitado, de Kierkegaard, el auténtico fundador de la filosofía existencial. Y por último, mi entusiasmo por “la filosofía de la vida” de Nietzsche. Estos tres elementos están presentes también en Heidegger”.

⁷ “Las ideas filosóficas aparecen necesariamente como pares de conceptos contrastantes, como sujeto y objeto, irreal y real, racional e irracional. Del mismo modo, el existencialismo remite a su opuesto, el esencialismo, y me sería absolutamente imposible decir nada acerca del primero sin referirme al segundo”.

se dizer ainda que foi essencial na descrição da experiência religiosa e na construção de uma sistemática e, como recomendou o próprio autor, constitui-se em um método que todo teólogo deve apreender, por ser um princípio de racionalidade na abrangência das necessidades do conteúdo espiritual.

A identificação de uma tipologia dinâmica nas religiões

Definido, assim, um solo comum a partir de uma perspectiva universal, Tillich passou a examinar, então, o encontro concreto entre o cristianismo e umas das maiores e mais competitivas religiões orientais: o Budismo. Mas, logo de início, se pergunta: como proceder a um diálogo de duas religiões tão distantes?

Para realizar tal encontro é necessário fazê-lo não só de forma descritiva e comparativa, mas sim, apresentá-lo de forma sistemática, baseando-se nos princípios básicos de ambas as religiões. Estabelecer uma sistemática no diálogo significa, para o autor, determinar o local que ocupa a totalidade da existência religiosa do homem, seja no budismo, seja no cristianismo, isto é, o significado da experiência religiosa do homem no mundo e para si. Para isso, é necessário desenvolver um estudo comparado das religiões pautado em seus “tipos”, suas características gerais e suas posições relativas.

O problema encontrado, como comenta Tillich (1974), é que os tipos normalmente acabam sendo estabelecidos como “ideias lógicas e formais” que existem fora do tempo e do espaço, ou seja, de caráter estático e, excluindo por princípio, o movimento das coisas, situações históricas e as individualidades. Isso acontece quando se utiliza uma compreensão somente descritiva, essencial ou até mesmo fenomenológica, excluindo o conteúdo existencial.

Para que os tipos sejam mantidos como vivos, há de se sair pela dialética, pois o pensamento dialético pode trazer uma contribuição enorme, principalmente por devolver ao fenômeno religioso o movimento causado pelas tensões das estruturas que de início aparecem como estáticas. Tillich (1974) afirma então que só pela dialética se alcançará uma maneira mais adequada nas análises tipológicas, porque assim se descreverá os polos contrastantes dentro de uma estrutura única. Comenta (TILLICH, 1974) que uma “relação polar é uma relação de elementos interdependentes, cada um das quais é necessário para o outro e para a totalidade, onde está em tensão com o elemento oposto” (p.192, tradução minha)⁸.

No entanto, Tillich (1974) adverte que a dialética a que se refere não é a que F. Hegel propôs, porque, em seu entendimento, na filosofia hegeliana ela se encontra de maneira unilateral. Assim, por exemplo, na relação entre budismo e cristianismo, tem-se a ideia hegeliana que o primeiro é uma estrutura religiosa primitiva e abandonada pelos elementos do sistema histórico moderno. Dessa forma, para evitar essas unilateralidades, Tillich (1974, p.192, tradução minha)⁹ sugere uma tipologia dinâmica, ou seja, uma “espécie mais adequada de dialética para as indagações tipológicas” que permite a descrição dos polos contrastantes dentro de uma única estrutura, sem criar hierarquias ou unilateralidades.

⁸ “Una relación polar es una relación de elementos interdependientes, cada uno de los cuales es necesario para el otro y para la totalidad, aunque está en tensión con el elemento opuesto”.

⁹ “[...] la especie más adecuada de dialéctica para las indagaciones tipológicas [...]”.

Ainda de acordo com o mesmo autor (1974), seria impossível chamar o cristianismo de religião absoluta, tal como faz Hegel, pois caso se aceite esse enunciado o diálogo já seria impraticável, justamente por estar relacionando polos entre religiões “mortas” e “vivas”, “superiores” e “inferiores” e de pontos que são historicamente determinados. No entendimento de Tillich:

Em um diálogo entre duas religiões o ponto decisivo não é a encarnação contingente, historicamente determinada, dos elementos tipológicos, senão estes elementos em si mesmos. No método da tipologia dinâmica, todo diálogo entre as religiões vão acompanhados por um silencioso diálogo interno dos representantes de cada uma das religiões que participam (TILLICH, 1974, p.193, tradução minha)¹⁰.

Na proposta tipológico-dialética do teólogo é possível novamente perceber a presença do método fenomenológico-existencial motivado na busca de descrever e correlacionar os pontos essenciais e existenciais da religião de forma vital. Em sua *Teologia Sistemática*, Tillich explica que:

A finalidade do método fenomenológico é descrever ‘significados’, deixando de lado, por um tempo, a questão da realidade [existência fática] à qual se referem. [...] A teologia deve aplicar a abordagem fenomenológica a todos os conceitos básicos, forçando assim seus críticos a ver, sobretudo, o que significam os conceitos criticados e obrigando a si próprio a fazer descrições cuidadosas de seus conceitos e a usá-los com consistência lógica, evitando assim o perigo de tentar preencher as lacunas lógicas com material devocional (TILLICH, 2005, p.120).

Mas, ao criticar a forma estática dos tipos e ao apresentar a dialética como alternativa, Tillich afasta-se da fenomenologia husserliana¹¹, por esta não abranger o movimento individual-histórico visando somente as essências ou o universal. Tillich provavelmente tinha aqui implícito sua ideia de “fenomenologia crítica” proposta pelo teólogo no texto *Filosofia da Religião*, em 1923. Esse texto expõe pelo menos quatro métodos possíveis para a filosofia da religião: o crítico-dialético, o fenomenológico, o pragmático e o metalógico.

Segundo Tillich (1973) a “fenomenologia crítica” é justamente a que une o elemento intuitivo-descritivo com o existencial-crítico, ou seja, um método que mantém o elemento intuitivo-descritivo da “fenomenologia pura” aliado à técnica de descrever o sentido daquilo que se manifesta, porém acrescentando-se à análise o elemento existencial-crítico, ou seja, o caráter concreto, histórico e único daquilo que se manifesta. Explica Tillich:

A primeira forma, porém, leva ao método de abstração, que priva os exemplos de sua concretude e reduz seu significado a uma generalidade vazia (p.ex., uma revelação que não é nem judaica nem cristã, nem profética nem mística). É precisamente isso que a fenomenologia deseja superar. A segunda forma está baseada na convicção de que uma revelação especial (p.ex., a aceitação de Jesus como o Cristo por Pedro) é a revelação final e, em consequência, é universalmente válida. [...] A fenomenologia crítica é o método mais adequado para fornecer uma descrição normativa dos significados espirituais (e também Espirituais) (TILLICH, 2005, p.120).

¹⁰ “[...], en un dialogo entre dos religiones, el punto decisivo no es la encarnación contingente, históricamente determinada, de los elementos tipológicos, sino estos elementos en sí mismos. En el método de la tipologia dinámica, todo diálogo entre las religiones va acompañado por un silencioso diálogo interno de los representantes de cada una de las religiones que participan”.

¹¹ É importante destacar que o contato que Tillich teve com a fenomenologia de Edmund Husserl foi especificamente através da obra *Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica*, publicada em 1913, onde o filósofo apresenta a sua Fenomenologia Transcendental. Não teve contato com os escritos dos anos 1930 sobre a questão do mundo-da-vida (*Lebenswelt*), em que Husserl apresenta as suas análises referentes ao método fenomenológico histórico.

Mesmo preferindo a fenomenologia nesse contexto, Tillich não desprezou outros métodos teológico-filosóficos. Assim, afirmou que a adequação de um método vem sempre com a sua aplicação, ou seja, que sua adequação é coerente no processo cognitivo do fazer analítico. É assim que, por exemplo,

a teologia sistemática usa o método de correlação. Ela sempre o tem feito, as vezes mais conscientemente, outras vezes menos. E deve fazê-lo consciente e explicitamente, especialmente se deve prevalecer o ponto de vista apologético. O método de correlação explica os conteúdos da fé cristã através de perguntas existenciais e de respostas teológicas, em interdependência mútua (TILLICH, 2005, p.58).

O método de correlação, nesse sentido, está ligado diretamente à teologia como hermenêutica, pois compreende os conteúdos da fé cristã em uma interdependência mútua entre as questões existenciais e as respostas teológicas. Para iniciar uma sistemática teológica no diálogo é fundamental, então, partir da situação de onde surgem as questões existenciais e que buscam a mensagem, seja cristã ou budista, isto é, as respostas teológicas. Dessa maneira, como observa Higué (1995),

na prática, a teologia sistemática começa com uma análise da situação humana de onde surgem as questões existenciais e demonstra que os símbolos usados na mensagem cristã são autênticas repostas a essas perguntas. A análise da situação humana é existencial porque parte do fato que o ser humano, na própria existência, possui acesso possível à existência em si mesma (p.40).

É perceptível também a presença de uma ontologia fenomenológica na correlação, sendo possível destacar, conforme Goto (2004), três características da ontologia tillichiana expressas como fenomenológicas: (a) a primazia do retorno ao originário (sentido originário do ser-essências); (b) a estruturação de categorias ontológicas (categorias existenciárias e não metafísicas); e (c) o fato de a análise ontológica só ser possível como descritiva, ou seja, a partir da experiência. Contudo, como ainda afirma Goto (2004), a análise ontológica tillichiana busca também as significações originárias presentes na correlação, que podem ser estruturadas em quatro níveis: (1) a estrutura ontológica básica; (2) os elementos que constituem a estrutura básica; (3) as características do ser (condições da existência) e, por fim, (4) as categorias do ser e conhecer.

Nesse sentido, a teologia tillichiana define-se, fundamentalmente, pelo método de correlação e não pela fenomenologia clássica. Ademais, a fenomenologia auxiliou a elaboração do método no sentido de validar os conceitos polares que são correlacionados. A análise fenomenológica precedeu o seu método na análise ontológica, ou seja, ela está presente na análise existencial da experiência religiosa, permitindo que os conceitos pudessem ser ontologicamente descritos.

O caráter dialógico das religiões

Outro ponto importante para o diálogo está na recuperação das conferências dos primeiros tempos. É evidente histórica e culturalmente que o budismo e o cristianismo tiveram encontros, diretos e indiretos, no decorrer dos tempos, tanto na filosofia e na literatura quanto na teologia. No primeiro caso, por exemplo, encontra-se o impacto do budismo

no pensamento ocidental por meio da filosofia de A. Schopenhauer, que identificou o seu conceito de vontade com concepções orientais, mais propriamente com o budismo.

Na teologia, pode-se citar o teólogo Rudolf Otto (1869-1937), autor dos clássicos *O Sagrado (Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen)* e *Mística do Oriente e Mística do Ocidente: comparação e distinção na ideia de natureza (West-östliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung)*, que iniciou o primeiro diálogo teológico entre o cristianismo e as religiões da Índia. Por último, destaca-se a influência do zen-budismo nas classes ocidentais de cultura cristã e humanista, por apresentar um caráter mais existencial. Pode-se citar o monge católico Thomas Merton (1915-1968), que em várias obras, tais como, *Místicos e Mestre Zen (Mystics and Zen Masters)* e *Zen e as aves de rapina (Zen and the Birds of Appetite)*, manteve um diálogo vivo entre o misticismo cristão e o zen-budismo. É interessante citar o comentário que Merton (1972) faz sobre a influência do Budismo no Ocidente, onde o monge diz: “Atualmente, os budistas que aparentemente tem mais a oferecer no Ocidente são os existencialistas zen e os fenomenólogos” (p.298).

Desses encontros históricos e culturais, Tillich (1974) pergunta se o cristianismo também causou impacto no Budismo. Para responder a essa pergunta, o teólogo pensa em três vias de influência cristã: a via missionária (direta), a cultural (indireta) e a dialógica pessoal. Na primeira, pode-se dizer que as missões cristãs afetaram somente as classes cultas das nações asiáticas, porém, no caso do Japão, o êxito foi muito restrito. Já na segunda, expressa pela influência civilizadora, o cristianismo foi mais decisivo nas civilizações asiáticas. E, por fim, na terceira, que aconteceu do contato de pessoa à pessoa, pelo testemunho pessoal, caracterizando assim por uma atuação qualitativa. Diferentemente de outras vias, na dialógica não é possível de analisar objetivamente, ou seja, fazer algum tipo de medida ou previsão da quantidade da influência, mas mesmo assim essa via não pode ser desprezada como uma realidade constante. Diante dessas disso, Tillich conclui que a influência do cristianismo no budismo, em seu conjunto, foi bem mais limitada em comparação com o impacto do cristianismo em outras nações (germânicas, mediterrâneas e arcaicas).

O juízo a que se autosubmete o cristianismo como religião com sua abertura subsequente à crítica por parte das religiões propriamente ditas

Demarcada a análise do processo histórico e cultural, Tillich (1974) pensa ainda ser necessário que os representantes das diferentes tradições religiosas estabeleçam alguns pressupostos importantes, tais como: o reconhecimento de ambos do valor da convicção religiosa do outro, julgando válido o intercâmbio das opiniões; que cada representante seja capaz de preservar seus próprios fundamentos religiosos, para que o diálogo se constitua em uma confrontação séria; que ambos desloquem-se para um terreno comum, para que seja possível tanto o diálogo quanto o conflito; e, finalmente, que ambos estejam abertos a críticas dirigidas a sua fundamentação religiosa. Tillich diz que, se esses pressupostos se concretizarem, o diálogo entre as religiões será frutífero. E foi a partir deles que o teólogo manteve contato com os sacerdotes e estudiosos do Budismo no Japão.

No entanto, estabelece uma última observação metodológica em sua exposição, referindo-

se ao sentido intrínseco da existência, o *telos*, de todo existente. “Qualquer diálogo inter-religioso deveria partir deste ponto (*telos*), em lugar de começar pela comparação dos diferentes conceitos de Deus, de homem, da história e da salvação” (TILLICH, 1974, p.196, tradução minha)¹². Por *telos*, Tillich compreende aquilo que os gregos resumiam como visão de homem e de mundo. Assim, no cristianismo temos o *telos* dos homens e todas as coisas unidas ao Reino de Deus, enquanto no budismo o das coisas e de todos os homens consumados pelo Nirvana.

Na acepção do mesmo autor, ambas as denominações são simbólicas, apesar de diferentes na teoria e na prática e, também, no enfoque que se dá à realidade. O Reino de Deus é um símbolo social, político e personalista e o seu simbolismo está na imagem de um governante que estabelece um reino de paz e justiça. O Nirvana é ontológico que tem origem da experiência da finitude, da separação, do sofrimento, e, para isso tem como reposta a unidade de todas as coisas – fundamento último do Ser. Apesar dessa diferença, pode-se dizer que ambos os símbolos baseiam-se em uma avaliação negativa da existência. Assim sendo, o Nirvana ergue-se frente a um mundo de ilusões (*Maya*), de uma realidade aparente, enquanto o Reino de Deus ergue-se frente aos reinos deste mundo onde estão presentes as estruturas demoníacas de poder que atuam na história e na vida pessoal. Elas surgem dentro de uma mesma base ontológica e será a partir dela que vão se definir as diferenças simbólicas.

O cristianismo compreende o mundo como criação e essencialmente bom (*esse qua esse bonum est*), sendo a existência o lugar da caída. O homem é responsável por sua queda, ou seja, um pecador. O budismo compreende o mundo como resultado da “caída ontológica na finitude” e o homem finito está atrelado a uma “roda da vida” que é caracterizada pela ignorância e sofrimento.

Outra diferença está na preocupação última, pois, no cristianismo, tem-se a mesma simbolizada por categorias pessoais, enquanto no Budismo ela está presente nas transpessoais. No entanto, além da correlação entre os polos, existe também no diálogo a presença das suas incompatibilidades, porque mesmo partindo de uma mesma base ou estrutura, da correlação entre as tipologias e do entendimento histórico e cultural de cada uma delas, os seus símbolos caminham por um desenvolvimento religioso diverso e, muitas vezes, antagônico. Nesse ponto, pode-se resumir o que Tillich correlaciona das duas tradições no Quadro 1.

Quadro 1. Correlação da tradição cristã e budista.

Cristianismo (Reino de Deus)	Budismo (Nirvana)
O predomínio do “dever-ser”	O predomínio do “ser”
Participação (ser individual) - Controle da natureza - pela participação a natureza fica como ferramenta dos propósitos humanos. - Ágape: elevará o amado acima de si-mesmo, a partir da transformação (a aceitação do inaceitável).	Identidade (tudo é idêntico ao que se é) - Identificação com a natureza, impossibilita o controle. - Relação com o próximo e a sociedade, sofre mediante a identificação com o outro.

Fonte: Elaborado pelo autor (2015).

¹² “Cualquier discusión interreligiosa debería partir de este punto, en lugar de comenzar por la comparación de los distintos conceptos de Dios o del hombre, de la historia o de la salvación”.

Essas características são baseadas em diferentes princípios ontológicos, porém, mesmo assim, é possível encontrar no cristianismo alguns elementos do budismo, como por exemplo, a questão da identificação da natureza com o homem através de Francisco de Assis, ou até mesmo o pensamento sacramental de Lutero o qual produziu uma espécie de misticismo da natureza. Por isso, nesse ponto, Tillich (1974) pergunta: “são mutuamente excludentes os símbolos dominantes do Reino de Deus e do Nirvana?” (p.199, tradução minha)¹³. Para o teólogo, seguindo a sua proposta metodológica de partir dos elementos presentes da experiência do sagrado, isso fica inconcebível, pois os símbolos, mesmo sendo diferentes, acabam tendo algumas tendências de convergência, como visto acima.

Ainda de acordo com a análise de Tillich (1974), o que diferencia o cristianismo do budismo, e que causa certa tensão polar entre ambos, é a questão da história, pois o primeiro possui em seu fundamento uma linha histórica e horizontal, propriedade esta que o segundo não apresenta. Ademais, isso não impossibilita o intercâmbio entre as duas religiões, uma vez que existem, como já foi dito anteriormente, pontos de convergência em seus fundamentos básicos. Exemplifica Tillich:

O sacerdote budista pergunta ao filósofo cristão: Você crê que toda a pessoa possui uma substância própria que outorga a verdadeira individualidade? Seu interlocutor responde: Sem dúvida. O budista pergunta novamente: Você crê ser possível uma comunidade entre indivíduos? O cristão concorda outra vez. Então o primeiro diz: As duas respostas que você me deu são incompatíveis; se toda a pessoa possui uma substância, é impossível a comunidade. E assim, replica o cristão: Unicamente se cada pessoa possui uma substância própria é possível sim uma comunidade, porque a comunidade pressupõe a separação. Vocês, amigos budistas, tem identidade, mas não uma comunidade (TILLICH, 1974, p.202, tradução minha)¹⁴.

Conclusão

Para que exista um diálogo inter-religioso, Tillich estabelece, então, alguns pontos que devem ser tratados para a construção metodológica desse diálogo, sendo eles: a caracterização das religiões e das chamadas “quase-religiões”; a elaboração do elemento universal no cristianismo e budismo; a identificação de uma tipologia dinâmica nas religiões; o caráter dialógico das religiões; e o juízo a que se autosubmete o cristianismo como religião, com sua abertura subsequente à crítica por parte das religiões propriamente ditas e as quase religiões.

Por fim, ao término de sua análise, Tillich (1974) afirma que o diálogo entre o cristianismo e o budismo não se limita às suas considerações, porque há presente um movimento dinâmico, vivo, o qual é significativo na relação entre ambos. Mas, mesmo assim, insiste o teólogo que o diálogo deve partir de um método e não só de uma atitude ética, mesmo que existam entre os estudiosos e sacerdotes dificuldades em mantê-lo, justamente porque, talvez, esse diálogo nunca termine. No atual momento histórico existe, sem dúvida nenhuma, uma solicitação para a abertura com relação às culturas e às religiões diferentes e, para isso, é preciso ir para depois das comparações rumo ao estreitamento dos laços e da união da humanidade para além das diferenças.

¹³ “¿Son mutuamente excluyentes los símbolos dominantes del Reino de Dios y del Nirvana?”.

¹⁴ “El sacerdote budista pregunta al filósofo cristiano, ¿Cree usted que toda persona posee una substancia propia, que otorga la verdadera individualidad? Su interlocutor responde, “Sin duda”. El budista vuelve a preguntar: “¿Cree usted posible la comunidad entre los individuos?” El cristiano asiente otra vez. Entonces el primero le dice: “Las dos respuestas que usted me ha dado son incompatibles; si toda a persona posee una substancia propia es imposible la comunidad”.

Referências

- CALVANI, C.E.B. Paul Tillich: aspectos biográficos, referenciais teóricos e desafios teológicos. *Estudos de Religião*, n.10, (Esp.), p.11-35, 1995.
- GOTO, T.A. *O Fenômeno religioso: a fenomenologia em Paul Tillich*. São Paulo: Paulus, 2004.
- HIGUET, E.A. O método da teologia sistemática de Paul Tillich: a relação da razão e da revelação. *Estudos de Religião*, n.10, (Esp.), p.11-35, 1995.
- MERTON, T. *Místicos e mestres Zen*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.
- TILLICH, P. Existencialismo y psicoterapia. In: RUITENBEEK, H.M. (Org.). *Psicoanálisis y filosofía existencial*. Buenos Aires: Paidós, 1965. p.25-36.
- TILLICH, P. *Filosofia de la religion*. Buenos Aires: Megápolis, 1973.
- TILLICH, P. *Teología de la cultura y otros ensayos*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1974.
- TILLICH, P. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: ASTE, 1999.
- TILLICH, P. Do nome sagrado - (Myôgô ni tsuite). *Revista Correlatio*, v.1, n.10, p.133-160, 2002.
- TILLICH, P. *Teologia sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.