

Entre a Religião e seu Conceito: Questões Fundamentais da Filosofia da Religião em Paul Tillich nos Anos 20

Ênio R. Mueller*

Resumo

Nos anos imediatos do pós-primeira-guerra houve na Alemanha uma ressurgência do interesse no fenômeno religioso. A filosofia da religião de Paul Tillich, como desenvolvida por ele na década de 1920, representa um dos intentos mais bem articulados de análise do fenômeno. O presente texto analisa os problemas fundamentais esboçados nesta filosofia da religião. Primeiramente é esboçada a questão constitutiva da relação entre religião e revelação. A seguir, é examinada a proposta de Tillich de superação do conceito de religião pela religião, a religião em luta com o seu conceito. Estas duas primeiras partes representam uma espécie de prolegômeno à análise mais ampla que segue, dos elementos essenciais da religião.

Palavras-chave: *Paul Tillich; filosofia da religião na década de 1920; problemas fundamentais da filosofia da religião; elementos essenciais da religião*

Abstract

In the post-first-world-war years there was in Germany a resurgence of interest in the religious phenomenon. Paul Tillich's philosophy of religion, as developed by him in the decade of 1920, represents one of the best articulated intents of analysis of the phenomenon. The present text analyses the fundamental problems described in this philosophy of religion.

* Doutor pela Escola Superior de Teologia, São Leopoldo (RS) e professor na mesma instituição.

The first two parts represent a sort of prolegomena, analysing the constitutive question of the relation between religion and revelation, and Tillich's proposal of a *Überwindung* of the concept of religion by religion itself, that means, religion conquering its own concept. Following this first part there is an analysis of the essential elements of religion according to Tillich.

Keywords: *Paul Tillich; philosophy of religion in the decade of 1920; fundamental problems of philosophy of religion; essential elements of religion.*

O período do pós-primeira-guerra foi marcado na Alemanha, entre outras coisas, pela ressurgência do interesse pela religião como fenômeno. O livro emblemático é o de Rudolf Otto, *Das Heilige* (O Sagrado), publicado em 1917, e cujo subtítulo mostra bem onde se concentra o interesse: *über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*; buscar compreender o elemento "irracional" na idéia do divino, e a relação deste elemento assim definido com o "racional". São categorias da época, cujo sentido se tornara vivo novamente para a geração que viveu a guerra. Os últimos anos haviam sido marcados pela percepção do irracional no mesmo espaço em que até há poucos anos parecia que se poderia sonhar com uma realidade marcada e configurada pela racionalidade.

O irracional na realidade saltava aos olhos. O problema que se colocava era o de sua relação com o racional, e como esta relação poderia ser realizada e sustentada. E este problema não era o da realidade só, mas atingia seu limite último: a idéia do divino. A percepção renovada de um elemento irracional no divino era a única forma de continuar a se sustentar algum tipo de crença nele. Neste contexto intelectual, antigas percepções de Kierkegaard e de Schelling, por exemplo, ganhavam novo sentido.

Um dos que mais intensivamente se dedicou a esta temática, naquele contexto, foi Paul Tillich. Seu projeto de fundo era uma reconciliação entre a cultura e a religião, movido pela percepção de uma não saudável ruptura entre elas. Isto o levou a repensar a fundo tanto uma como a outra, no afã de reconhecer as causas do divórcio e de argumentar plausivelmente por uma reaproximação que, assim, marcaria a reconstrução da cultura alemã no pós-guerra.

1. O problema fundamental da filosofia da religião

A agudeza e amplitude do pensamento de Tillich logo fizeram dele um dos principais representantes da filosofia da religião naquele período. Em 1925 é publicado um manual introdutório de filosofia em dois volumes, o *Lehrbuch der Philosophie*, organizado por Max Dessoir. O segundo volume era uma introdução à filosofia em suas diversas disciplinas acadêmicas. O capítulo sobre a filosofia da religião foi escrito por Tillich, e representa uma bela síntese de suas pesquisas e reflexões nesta área até aquele momento. O que segue é uma análise desta filosofia da religião a partir de suas coordenadas principais.

Tillich começa indo direto ao cerne da questão. “Objeto da filosofia da religião é a religião. Mas já esta simples definição encerra um problema, na verdade o *problema fundamental da filosofia da religião*: na religião a filosofia se vê às voltas com um objeto que resiste a ser tornado objeto da filosofia”.¹

Segundo ele, quanto mais a religião é “forte, originária, pura”, tanto mais ela se pretende abstraída ao universo dos conceitos generalizantes. Por aí chegamos à formulação paradoxal de que “a religião se sente atacada em sua essência mais íntima quando é chamada de religião”!

Assim, em relação à religião “a filosofia da religião está na situação peculiar de, ou ter que dissolver o objeto que quer compreender, ou se deixar suspender (*aufheben*) por ele”. Se ela não levar em conta a reivindicação de revelação inerente à religião, falseia o seu objeto e acaba não falando da verdadeira religião. Levando-a em conta, ela se torna teologia.

Para Tillich, ambos os caminhos são impérvios para a filosofia da religião.

¹ Paul TILLICH, *Religionsphilosophie* (1925), p. 117. (Para referências completas, cf. abaixo **Bibliografia.**)

O primeiro a leva a passar ao largo de sua meta, o segundo leva não somente à dissolução da filosofia da religião, mas da própria filosofia. A existência de um único objeto completamente resiliente à filosofia coloca em cheque o direito dela sobre qualquer objeto. Pois ela estaria impedida de traçar a partir de si própria os limites entre este objeto resiliente, no caso a religião, e as demais esferas. Pois é possível que a revelação reivindicasse para si própria todas as esferas, e a filosofia não teria armas para resistir a tal reivindicação. Se ela se suspende em um único ponto, suspende-se inteiramente.²

E de fato a revelação faz tal reivindicação, diz Tillich.

Se ela é a irrupção do incondicional no mundo do condicionado, ela não pode tornar a si própria algo condicionado, uma esfera ao lado de outras, religião ao lado da cultura. Antes, ela deve ver a verdade por ela proclamada como fundamento de todo conhecimento da verdade. No lugar de uma filosofia da religião ela deve colocar uma teologia do conhecer, e para além dela uma teologia da arte, do direito, da comunidade, etc. Ela não pode admitir que ao lado de seu ponto de partida incondicional haja um ponto de partida condicionado com os mesmos direitos. Com isso ela suspenderia sua incondicionalidade.³

Esta contraposição entre filosofia da religião e doutrina da revelação, segundo Tillich, define o problema da filosofia da religião em toda a sua agudeza. A relação entre religião e filosofia pode se dar de várias maneiras. A solução, de qualquer modo, não passa por uma demarcação estrita dos limites de cada uma, diz Tillich. “Ser forçado para dentro de uma esfera limitada ao lado de outras, contradiz tanto a consciência filosófica da verdade quanto a incondicionalidade da revelação”. A primeira pergunta que seria colocada seria: quem define estes limites? Ambos os lados reivindicam este direito. Para Tillich,

² Ibid., p. 118.

³ Ibid., p. 118.

só o caminho da síntese é verdadeiro caminho. Ele é exigido mesmo que sempre de novo não chegue lá. Mas isso não precisa necessariamente ser assim. Existe, tanto na doutrina da revelação como na filosofia, um ponto no qual ambos são um. Encontrar este ponto e, a partir dele, construir a solução por via da síntese, esta é a tarefa decisiva da filosofia da religião.⁴

2. A superação do conceito de religião na filosofia da religião

A primeira tarefa da filosofia da religião, portanto, é esclarecer seu objeto. Numa palestra diante da Sociedade Kantiana de Berlim, em 1922, Tillich havia formulado esta questão de uma forma provocativa e paradoxal. Primeira tarefa da filosofia da religião é superar (*überwinden*) o conceito de religião.⁵

O conceito de religião é um paradoxo, na medida em que “religião” é um conceito para algo que através de tal conceituação é destruído.⁶ “E mesmo assim ele é inevitável. A questão, portanto, é usá-lo de forma que ele fique subordinado a um conceito mais elevado, que lhe retire o poder destruidor”. Este conceito mais elevado é, para Tillich, o do incondicional. A questão do conceito de religião é discutida por Tillich num duplo movimento, o primeiro desconstrutivo e o segundo construtivo. Primeiro, então, o movimento de desconstrução.

2.1. Desconstruindo o conceito de religião

São quatro as reservas que a religião possui em relação ao conceito de religião.

- Ele torna a consciência de Deus relativa em relação à consciência de si;

⁴ Ibid., p. 118-119.

⁵ ID, *Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie (1922)*, p. 73-90.

⁶ Ibid., p. 74.

- Ele torna Deus relativo em relação ao mundo;
- Ele torna a religião relativa em relação à cultura;
- Ele torna a revelação relativa em relação à história da religião.

O primeiro problema, então, é que “onde o conceito de religião orienta o pensar, pretende-se que haja uma certeza mais fundamental do que a certeza do incondicional: a certeza do eu. A auto-certeza do sujeito vem antes que a certeza de Deus”. A questão é que a certeza de si não é fundamento de certeza incondicional.

Só onde se concebe o eu como lugar da auto-percepção do incondicional é que ele toma parte na certeza incondicional, seja da vida absoluta, como em Agostinho, seja na forma absoluta, como em Descartes. Sempre, porém, o fundamento é o incondicional, o eu é mediação, é o que é fundamentado. Onde isso é diferente, onde o eu rompe esta relação, ali surge religião, sim, mas o eu perde não só a Deus como, em última análise, também a si próprio.⁷

O segundo problema é que a perda da *certeza* do incondicional acarreta também a perda da *realidade* do incondicional. O resultado é que “a religião fica sendo função do condicionado no mundo do condicionado. Deste seu mundo ela tenta chegar ao incondicional”. Deus se torna um correlato do mundo, como no deísmo, ou se confunde com o próprio mundo, como no panteísmo, mas de qualquer modo sem realidade própria.⁸

O terceiro problema é que o conceito de religião destrói não só a certeza e a realidade de Deus, mas a própria religião. “Religião” se torna uma função do espírito humano, ao lado das outras. O incondicional tem seu espaço ao lado do condicionado. A questão, diz Tillich, é que “a religião não admite que se seja *também* religioso, na verdade nem permite que se seja ‘religioso’”.⁹

⁷ Ibid., p. 74-75.

⁸ Ibid., p. 75.

⁹ Ibid., p. 75.

O quarto problema é que “tal como o conceito de religião dissolve a incondicionalidade da fé na relatividade das funções do espírito, ele também dissolve a incondicionalidade da revelação nas idas e vindas da história da religião e da cultura”. Como conceito universal, a religião “é indiferente à reivindicação revelatória de cada religião”.

Do ponto de vista da fé, o que pode ser chamado de “religião” é justamente aquilo que não traz salvação, portanto a falsa religião. Trata-se de uma palavra depreciativa, que designa aquilo que é de menos valor na religião: que ela permanece presa no sujeito, que ela é só intenção em direção a Deus, que ela não tem Deus, porque Deus não se deu a si próprio nela. E esta palavra depreciativa se torna agora o fundamento sobre o qual a revelação deve se basear, sem que possa fazê-lo. Porque, ou a revelação se torna o compartilhamento de um saber que o espírito autônomo também poderia encontrar em outro lugar (...), ou ela se torna história do espírito e se dissolve nas condicionalidades do processo cultural.¹⁰

2.2. Superando o conceito de religião

Em segundo lugar, então, o movimento de construção, que segue os mesmos quatro pontos. Para Tillich, “uma filosofia da religião que quiser fazer jus à essência do incondicional deve apreender o incondicional em todo o condicionado, como aquilo que fundamenta tanto a si próprio como o que é condicionado. O condicionado é o meio no qual e através do qual o incondicional é apreendido”.¹¹ Em consequência, o sentido de enunciados sobre o incondicional deve ser, por princípio, diferenciado do sentido de enunciados sobre o condicionado. O problema é que enunciados sobre o incondicional só podem ser feitos nas formas condicionadas do condicionado. Assim, os enunciados da filosofia da religião se dão em formas condicionadas,

¹⁰ Ibid., p. 75-76.

¹¹ Ibid., p. 81

mas sempre de modo a deixar clara a inadequação das mesmas para expressar o seu objeto. Ou seja, os enunciados sobre o incondicional terão sempre um caráter paradoxal.¹² Sua forma paradoxal se fundamenta, em sentido último, no “paradoxo originário” (*Urparadoxie*) sobre o qual se sustenta toda a religião: que o incondicional se torna objeto de nossa apreensão e de nosso discurso.¹³

2.2.1. Superando o primeiro problema

O primeiro problema no conceito de religião, como vimos, é que “sob a sua regência, a certeza-de-si do eu fundamenta a certeza de Deus”. Na certeza-de-si, contudo, Tillich percebe dois elementos positivos: “o incondicional de uma apreensão da realidade que a situa para além de sujeito e objeto; e a participação do eu subjetivo neste incondicionalmente real, sobre o qual ele repousa”.¹⁴

O eu tem a possibilidade de vivenciar sua certeza-de-si de modo que a relação incondicional com a realidade, nela contida, esteja em primeiro plano. É o modo da auto-apreensão que a priori é religioso. Mas existe também a possibilidade de o eu vivenciar sua certeza-de-si de modo que fique em primeiro plano a relação com o ser do eu. É o modo da auto-apreensão que a priori é não-religioso. No primeiro caso, o eu abre caminho através da forma de sua auto-percepção (*Bewusstsein*), em direção ao fundamento da realidade sobre o qual ele repousa. No segundo caso, este fundamento subterrâneo permanece ativo – sem ele não haveria qualquer certeza-de-si – mas intocado. O eu permanece em sua situação de ruptura com ele, no que diz respeito à forma da auto-percepção. (...) Em toda apreensão do eu está contida a relação com o incondicional como fundamento da realidade. Mas nem sempre ela é referida. É isto que distingue as duas condições da auto-percepção.¹⁵

¹² Ibid., p. 81.

¹³ Ibid., p. 73.

¹⁴ Ibid., p. 81.

¹⁵ Ibid., p. 82.

Assim, há uma importante conexão entre a certeza do eu e a certeza de Deus, ou do incondicional. “O eu é a mediação da apreensão incondicional da realidade. Como mediação, ele participa na certeza daquilo que mediatiza”. Tillich vai ainda mais longe. Sua tese é paradoxal: que na certeza do eu é apreendida a certeza do incondicional. “Certeza de Deus é a certeza do incondicional que está contida na auto-certeza do eu e que a fundamenta”. Portanto, a certeza do eu media a certeza de Deus de forma ativa. É numa que se apreende a outra. Mais: “em verdade não há certeza alguma na qual a certeza de Deus não estivesse implicitamente contida. O que faz a decisiva diferença, em termos religiosos, é se ela também está contida explicitamente”.

2.2.2. Superando o segundo problema

O segundo problema no conceito de religião é que nele a realidade do mundo fundamenta a realidade de Deus. De novo a questão, para Tillich, não é separar a realidade de Deus da realidade do mundo, mas perceber as conexões entre elas, e que aquela só se deixa apreender através desta.

Todo o real se encontra nas formas do ser-objeto (*Gegenständlichkeit*), às quais pertence também a existência. Ao mesmo tempo, porém, através de todo o real é apreensível um real incondicional, que não se encontra nas formas dos objetos, e portanto também não tem existência como tal. Onde o espírito se direciona para o mundo e seu conteúdo de tal maneira que o momento da incondicionalidade, contido em tudo, é elevado à consciência, ali ele está direcionado para Deus. Este momento da realidade incondicional em todo real condicionado é o elemento sustentador em cada coisa. É sua raiz no ser, sua seriedade, sua impenetrabilidade, sua santidade. É sua substância de realidade, em contraste com sua forma casual.¹⁶

Quando falamos do incondicional não falamos de um ser-objeto, mas daquilo que é primordial, anterior a toda forma,

¹⁶ Ibid., p. 82-83.

anterior mesmo à existência. A linguagem de referência a ele, não podendo prescindir de alguma forma de objetivação, só poderá ser paradoxal. Por exemplo, quando dizemos que “Deus é” isso significa, formalmente, atribuir existência a Deus, colocá-lo lado a lado com tudo que existe. Formalmente, não há como escapar a isto. Devemos é estar conscientes de que, segundo a substância profunda (*Gehalt*) isto não é assim. O paradoxo, então, é o para-além-da-existência irrompendo na existência, e a linguagem formalmente objetivante expressando o para-além-de-toda-objetivação.

Esta forma de compreensão, segundo Tillich, supera tanto o deísmo como o panteísmo, e mesmo um semi-deísmo comum nas igrejas. Ela denota um teísmo que insiste apenas em que o incondicional é incondicional.¹⁷

2.2.3. Superando o terceiro problema

O terceiro problema no conceito de religião é que nele a religião é fundamentada a partir da cultura, o que, segundo Tillich, é análogo à compreensão deísta e à compreensão panteísta de Deus. Também aqui a questão não é separar religião e cultura, mas perceber sua conexão, perceber como a religião se expressa através da cultura.

A religião não é uma função do espírito ao lado de outras, como vimos. Ela é, sim, “a irrupção através de cada uma delas e a realidade, o sentido incondicional de cada uma. A cultura é a mediação do incondicional na vida do espírito, como as coisas são a mediação do incondicional no mundo”.¹⁸ A religião também não representa um valor dentro do sistema de valores. “Não há valores sagrados. O sagrado é aquilo que dá valor aos valores”.

Aqui, segundo Tillich, transparece com toda clareza a dialética do conceito de religião.

Tão logo a consciência se direciona para o incondicional, surge a duplicidade de ato e objeto. O ato religioso não é um ato especial.

¹⁷ Ibid., p. 83.

¹⁸ Ibid., p. 84.

Ele só se realiza nos outros atos. Ele deve, portanto, conferir a estes uma conformação na qual a qualidade religiosa se torna visível. Esta conformação é o paradoxo, ou seja, é ao mesmo tempo a afirmação e a negação da forma autônoma. O pensamento religioso, a contemplação religiosa é, portanto, um pensamento, uma contemplação que usa e ao mesmo tempo rompe as formas autônomas do pensamento e da contemplação. E o mesmo vale das formas morais e sociais.¹⁹

2.2.4. Superando o quarto problema

O quarto problema com o conceito de religião é que nele a revelação é fundada sobre a vida autônoma do espírito. “Com isso, o feito absoluto de Deus é tornado um desenvolvimento relativo do espírito religioso”. Aqui estamos diretamente no âmbito da relação entre a religião e as religiões. Tillich emprega a palavra “religião” em duplo sentido, procurando com isso captar a dialética própria do fenômeno religioso. A religião, segundo ele, “não quer religião, também não religião absoluta, e sim redenção, revelação, salvação, renascimento, vida, plenitude; ela quer o que é incondicionalmente real, ela quer Deus. E ela chama de religião verdadeira aquela na qual Deus se dá, e religião falsa aquela na qual ele é buscado em vão”. O problema com o conceito de religião, porém, é que ele “não consegue reconhecer diferenças deste tipo, nem mesmo quando escondidas na forma de religião experienciável e religião não-experienciável. O conceito de religião nivela, traz o divino e o humano para o mesmo plano”.²⁰

Mesmo o fato de determinada religião ser apresentada como incondicional, como equivalente à revelação divina, é ainda coisa do conceito de religião. Há um absoluto e um relativo na religião, determinado justamente pela essência da religião como critério de toda religião. “Toda religião, enquanto religião, é relativa, pois toda religião é objetificação do incondicional. Mas toda religião pode, como revelação,

¹⁹ Ibid., p. 84.

²⁰ Ibid., p. 85.

ser absoluta”, e o é “na medida em que é revelação”. Revelação, portanto, é a essência da religião e o critério de toda religião.

Qualidade de uma “religião viva”, para Tillich, é trazer dentro de si sua própria oposição, a oposição ao religioso. “O protesto contra a objetificação é o pulso vital da religião. Onde ele falta, já não há mais nada absoluto nela, ela se tornou totalmente religião”.²¹ Segundo ele, há três formas nas quais se expressa o protesto de uma religião viva contra a sua objetificação: a forma da mística, a da predestinação e a da graça concreta.

Cada uma das três formas nas quais “na religião a religião é superada”, está sujeita à mesma dialética que a própria religião, ou seja, “elas podem se colocar em lugar de Deus”. Elas não são formas absolutas de religião, mas “formas de expressão do elemento absoluto de toda religião viva”, que se tornam relativas “assim que se tornam formas de religião”. A religião absoluta “atravessa todas as religiões. A verdadeira religião está em toda parte, ali onde o incondicional é afirmado como incondicional, e a religião destruída diante dele”. Para Tillich, “a prova da condição absoluta é obra do próprio Deus, à medida em que destrói a reivindicação absoluta de uma religião, não pelo ceticismo ou pela história das religiões, mas pela revelação de sua incondicionalidade, diante da qual toda religião nada é”. Portanto, o elemento sustentador, que carrega a religião, é o próprio incondicional para o qual ela aponta e o qual tantas vezes falseia. “O agir de Deus é a substância da religião”.²²

A percepção dos quatro problemas em relação ao conceito de religião, então, segundo Tillich não precisa levar a uma dissolução da filosofia da religião em nome da própria religião. O caminho é outro. É tentar “uma filosofia da religião fundada sobre as exigências contidas nestes problemas. Ou seja, uma filosofia da religião que tenha como ponto de partida não o condicionado mas o incondicional, que não parta da religião mas de Deus”.²³

²¹ Ibid., p. 86.

²² Ibid., p. 86.

²³ Ibid., p. 87.

3. A essência da religião

Filosofia, para Tillich, é “teoria da construção da realidade do sentido” (*Lehre vom Aufbau der Sinnwirklichkeit*), “doutrina dos princípios do sentido”. Sua primeira tarefa é uma análise do próprio sentido. O que, em si, é um paradoxo, querer captar o sentido do sentido. Não faz sentido propor um conceito ainda anterior ao do sentido, que neste caso daria sentido ao sentido. No reconhecimento de sua base paradoxal, a filosofia “pode apenas tentar desenvolver metalogicamente os elementos que estão contidos no sentido ou colocados sob sua esfera, os elementos sempre presentes em cada realização de sentido”. Filosofia da religião é “ciência da função de sentido religioso e de suas categorias”.²⁴

Característica da filosofia da religião proposta por Tillich é, como vimos, que ela parte do incondicional e não do condicionado. O *incondicional* é para ele uma proposição filosófica, não ainda teológica. A ele se chega por uma análise do sentido, a tarefa própria da filosofia.

Em primeiro lugar, há a proposição de que “todo ato do espírito (*geistige Akt*) é um ato de sentido”.²⁵ Todas as Ciências do Espírito (*Geisteswissenschaften*) são ciências do sentido. A realidade do espírito é realidade de sentido. E isso, diz Tillich, independente do modo como a relação sujeito-objeto é concebida no ato do espírito. Uma teoria do conhecimento realista vai falar de “ato percebedor de sentido” (*sinnempfangenden Akt*), o ato de perceber o sentido já presente no objeto. Uma teoria idealista vai falar de “ato doador de sentido” (*sinngebenden Akt*), o ato de atribuir sentido ao objeto desde o sujeito. Uma teoria metalógica, como a de Tillich, fala de “ato plenificador de sentido” (*sinnerfüllenden Akt*), o ato de percepção/atribuição de um sentido profundo no/ao objeto.

Daí Tillich passa para a análise da *consciência* do sentido. Em cada consciência de sentido estão presentes três coisas.

²⁴ ID., *Religionsphilosophie*, p. 125.

²⁵ *Ibid.*, p. 133.

Primeiro, a consciência do universo de sentido, ou do contexto maior (*Sinnzusammenhang*) em que cada sentido particular se encontra e sem o qual ele não teria sentido. Ou seja, sentidos particulares só têm sentido por estarem inseridos num universo de sentido maior que eles próprios.

Segundo, a consciência de que este universo de sentido *faz sentido*, e por isso também seus elementos particulares. Isto representa, segundo Tillich, a consciência de um *sentido incondicional* presente em cada sentido particular, e que em si já não é mais “sentido” mas “fundamento do sentido” (*Sinngrund*). Enquanto os sentidos particulares, e ainda o universo de sentido, são “formas de sentido” (*Sinnformen*) o sentido incondicional é “substância do sentido” (*Sinngehalt*), a capacidade de sentido que confere a cada sentido particular realidade, significado e substancialidade.

Terceiro, a consciência de uma exigência (*Forderung*) sob a qual cada sentido particular se encontra: de revelar ou realizar plenamente este sentido incondicional. A substância do sentido tem, em relação à forma de sentido, uma dupla função: de fundamento da capacidade de sentido, e de exigência de uma realização incondicional do sentido. É a exigência, inerente a todo ato cultural por sua própria essência, da busca da forma incondicional, nunca alcançada pelo fato de o incondicional não somente se dar no sentido, como seu fundamento, mas também transcendê-lo como seu abismo.

3.1. A determinação essencial da religião

A análise dos elementos do sentido provê “o fundamento da filosofia da religião e da filosofia da cultura”.²⁶ A distinção entre estas duas é a seguinte. “Cultura é o nome para todos os atos do espírito direcionados para a realização das formas particulares de sentido. Religião é o nome para todos os atos do espírito direcionados à apreensão da substância incondicional do sentido através da realização da unidade de sentido”.²⁷

²⁶ Ibid., p. 134.

²⁷ Ibid., p. 135.

Quando a consciência se direciona para as formas particulares de sentido e sua unidade, temos a ver com *cultura*. Quando ela se direciona para o sentido incondicional, a substância do sentido, então temos *religião*. As determinações mais gerais e mais formais da filosofia da cultura e da filosofia da religião são: *religião é direcionamento para o incondicional, cultura é direcionamento para as formas condicionadas e sua unidade*.²⁸

Tillich reconhece, porém, que estas determinações são insuficientes. “Forma e substância se pertencem. Não tem sentido querer estabelecer uma ou a outra. Todo ato cultural contém o sentido incondicional. Ele repousa sobre o fundamento de sentido. Enquanto ato de sentido, é substancialmente religioso. Isso se expressa no fato de ele ser direcionado à unidade da forma, de ter que se colocar sob a exigência incondicional de unidade de sentido”. Este “religioso”, porém, não está no plano intencional, não é consciente.

Por outro lado, também o ato religioso “não pode direcionar-se para o sentido incondicional a não ser através da unidade das formas de sentido. Pois a substância não pode ser objeto de um ato de sentido sem a forma. Todo ato religioso, portanto, é, segundo a forma, um ato cultural”.²⁹ Mas também não no plano intencional. “Característico da religião, portanto, é que as formas de sentido são para ela uma via de passagem, no duplo sentido de ter que passar por ela e de ter que deixá-la para trás, enquanto que a cultura se detém nas unidades particulares de sentido e por fim na própria unidade de sentido como tal”.³⁰

Segundo Tillich, “o lugar em que cultura e religião se encontram é o comum direcionamento para a *unidade de sentido*. Este é o ponto crítico da filosofia da religião, o ponto em que se decide se a filosofia da religião atravessa decididamente a passagem em direção à religião, ou se ela se contenta em considerar a religião um acabamento, em forma de síntese, da consciência cultural”. Este perigo, segundo Tillich,

²⁸ Ibid., p. 134.

²⁹ Ibid., p. 134-135.

³⁰ Ibid., p. 135.

ronda as metodologias mais empregadas no âmbito da filosofia da religião. Vale a pena reproduzir aqui a sua discussão com elas, e sua afirmação do método metalógico como o único que consegue superar este problema no seu núcleo.

Neste perigo se encontra o método crítico-dialético. Quanto mais fortemente ele enfatiza o momento dialético, tanto mais ele se coloca sob a exigência incondicional, e impulsiona o processo dialético para além de toda forma concreta. Mas ele não percebe que este processo como um todo, bem como cada forma particular de sentido, se encontra sob o Não do sentido incondicional, e que é só através deste Não que ele pode conter simultaneamente um Sim em relação à possibilidade de sentido. Pois só o que é abismo do sentido pode, ao mesmo tempo, ser fundamento do mesmo. Tudo o mais se encontra diante do abismo da falta de sentido. Aqui reside o erro comum das várias formas especulativas, críticas e idealistas da filosofia da religião. Mesmo *Hegel* não conseguiu contorná-lo. O que se alcança por esta via não é mais que um acabamento da filosofia da cultura, uma “síntese do mundo do espírito”, mas não aquilo do que também a síntese acabada deve permanecer um símbolo, o próprio fundamento absoluto do sentido.

Por outro lado, a fenomenologia e o método a ela aparentado por afinidade eletiva, o método supranatural, deixa de perceber e passa por cima do fato de a religião e a cultura se encontrarem no direcionamento à síntese das formas. Por isso eles são incapazes de esclarecer a relação entre religião e cultura. Eles oscilam entre uma relação de superposição, de contraposição e mesmo de renúncia a estabelecer qualquer relação. A *superposição* da religião sobre a cultura coloca a religião dentro de uma seqüência de sentido, e deixa de perceber que religião se refere ao fundamento e abismo de todo sentido. A *contraposição* abre mão da unidade de sentido e, com isso, condena ou a cultura ou a religião ao sem-sentido. A *renúncia* a qualquer relação é impossível, uma vez que a unidade de sentido é um elemento de todo ato de sentido, e que a renúncia à unidade de sentido deve necessariamente levar a uma contraposição e, com isso, ao sem-sentido. Mesmo uma determinação essencial [da religião] tão original e significativa como a de *Rudolf Otto* sofre sob a renúncia a uma determinação sistemática da relação entre religião e cultura – não por acaso, mas por causa do caráter fenomenológico do seu método.

Já o método metalógico, com sua distinção entre fundamento de sentido e abismo de sentido, é capaz de apontar para a relação ao mesmo tempo positiva e negativa entre religião e cultura, e com isso de trazer à luz a função religiosa em sua pureza.³¹

3.2. Essência e verdade da religião, a questão metodológica

É costume dividir a filosofia da religião em uma dupla pergunta, pela essência e pela verdade da religião. Esta distinção, segundo Tillich, repousa sobre uma combinação de métodos empíricos e especulativos.

Primeiro se estabelece, empiricamente, a essência, e depois, especulativamente, a verdade. Mas isso significa, de um lado, e sem considerar a impossibilidade do método empírico, a compreensão da religião como um ato, possível tanto se seu objeto existisse como se ele não existisse. De outro lado, e sem considerar a inviabilidade do argumento especulativo, busca-se um objeto religioso separado do ato religioso. Esta ruptura entre ato e objeto é o erro fundamental de muitas filosofias da religião.³²

O método metalógico, segundo Tillich, não reconhece esse dualismo. Para ele, “a pergunta pela essência e a pergunta pela verdade são idênticas”.

A vantagem do método metalógico é que ele apreende, com a essência, a verdade, e assim não precisa argumentar de forma não-religiosa pela verdade, seja de forma especulativa ou moral, ou por avaliação ética das testemunhas religiosas, ou de forma pragmática. A pergunta pela verdade da religião é respondida pela apreensão metalógica da essência da religião como direcionamento para o sentido incondicional. Não faz sentido perguntar se o incondicional “é”, ou seja, se o ato religioso se direciona para algo real, e se por isso é verdadeiro ou não. Pois a pergunta pela existência do incondicional já pressupõe o sentido incondicional da esfera do conhecimento, já pressupõe o que é incondicionalmente. A certeza do incondicional é a certeza fundante,

³¹ Ibid., p. 135-136.

³² Ibid., p. 140.

na qual toda dúvida pode ter seu ponto de partida, mas que como tal não pode ser objeto de dúvida. Por isso o objeto da religião não só é real, mas é inclusive o pressuposto de toda *colocação do real*.³³

3.2.1. A crítica ao(s) método(s)

As ponderações metodológicas de Tillich podem ser analisados sobre este pano de fundo. Os métodos principais da filosofia da religião são, segundo ele, o método crítico-dialético, o fenomenológico e o pragmático. São até certo ponto complementares. O método *crítico-dialético* “capta somente um dos elementos intrínsecos de toda percepção do sentido, que é a forma do sentido”, passando ao largo de sua substância, que é a realidade fundamental pressuposta em todas as formas do sentido. A filosofia crítica da religião leva a uma compreensão da religião como direcionamento para a unidade das formas do sentido. É um método que não consegue apreender conceitos disruptivos da forma, como graça, revelação e demonia, e que portanto, como um todo é insuficiente e inadequado para lidar com a religião. Mas ele aporta certamente um elemento importante.³⁴

A crítica mais contundente ao método crítico foi feita, segundo Tillich, pela *fenomenologia*. Esta é “uma tentativa, apoiada numa renovação do realismo lógico, de construir um sistema de essências que possa ser trazido à consciência através de uma contemplação imediata das essências”. O material vem da empiria, mas a essência como tal não é empírica. A essência “é a plenitude na qual as coisas existentes participam em maior ou menor medida; é a verdade eterna do que é existente”.³⁵ A contemplação da essência pode se dar em qualquer coisa, real ou fictícia. Ela é verdadeira quando realiza com êxito o movimento em direção à essência.

³³ Ibid., p. 140.

³⁴ Ibid., p. 126.

³⁵ Ibid., p. 127.

“Uma filosofia da religião pelo método fenomenológico, portanto, contemplaria em um exemplar escolhido a essência e os atributos da religião”. Para Tillich, “se a alternativa metodológica para a filosofia da religião fosse entre o método crítico e o fenomenológico, sem dúvida a primazia seria dada à fenomenologia. Ela chega mais perto, e de forma mais viva, do seu objeto do que seria possível para a crítica e a dialética. Ela vive na própria coisa, e não no lado racional e abstrato dela”.

As reservas de Tillich ao método fenomenológico dizem respeito à relação entre essência e existência. “Para o realismo fenomenológico, a existência repousa sobre uma confluência casual, e em última análise indiferente, de diversas essências em um indivíduo”. Com isso, “a infinitude intrínseca e o significado eterno do individual são apagados”, com conseqüências perigosas, por exemplo, no âmbito da história. No âmbito da religião, a fenomenologia chegaria à proposição de uma “essência” transcendente em relação a cada uma das religiões empíricas, e que, ou traz características de uma determinada religião ou proporia uma nova religião ideal.³⁶

Uma crítica ao método fenomenológico, com base no caráter individual e criativo das manifestações históricas, encontramos no *pragmatismo*. Para ele, “compreender uma realidade como a religião significa demonstrar o sentido fomentador de vida que possui a ficção religiosa, mostrar o lugar no processo vital no qual tal ficção se faz necessária”³⁷. A grande reserva de Tillich ao método pragmático é que ele colide com seu próprio critério de verdade, pois na prática ele se torna inibidor e não fomentador de vida, ao inibir uma participação vital das pessoas em tais “ficções” e fomentar de parte delas uma atitude meramente teórica em relação às mesmas.

A crítica de Tillich aos métodos da filosofia da religião vai aos fundamentos dos mesmos na realidade. “Os métodos crítico, fenomenológico e pragmático são, por um lado,

³⁶ Ibid., p. 127.

³⁷ Ibid., p. 128.

determinados por considerações lógicas, mas por outro lado eles são, como toda postura metodológica fundamental, expressão de um contexto intelectual (*Geisteslage*) geral”.³⁸

O *método fenomenológico* é expressão de uma postura distanciada do mundo das manifestações concretas e direcionada à essência interior das coisas. A inversão da forma natural de ver o mundo, a contemplação interior das essências contém em si um elemento místico-ascético, e é expressão de uma metafísica estática, de uma vontade de chegar, através do ato do conhecimento, a uma união com o que está em eterno repouso. A equiparação do conceito de essência e do de norma pressupõe um contexto intelectual onde impera uma visão de mundo fechada e impermeável à crítica e em que, por isso mesmo, as formas de vida espiritual dadas podem ser tomadas, sem mediações, como exemplares das essências eternas. (...)

Em completa oposição à fenomenologia, o *método pragmático* não conhece nada de estático, essencial, nas coisas. Ele entende o conceito como um ato de controle das coisas, que pode ser modificado a qualquer momento e que representa um momento passageiro na dinâmica das relações de poder, que são a única coisa que se pode dizer acerca da “essência” do mundo. É o espírito de uma compreensão voltada ao vir-a-ser, ativa, de configuração técnica do mundo, que está por trás de tal método. Ele pressupõe a dissolução de todas as unidades abrangentes e espirituais. Conhece somente o conceito de norma e não o conceito de essência. (...)

Entre um contexto intelectual fenomenológico e um pragmático se encontra o *crítico-dialético*. Ele perdeu a unidade de um mundo imediato de convicções, mas não está disposto a se entregar sem reservas à corrente da subjetividade dinâmica. Ele acredita num espírito encompassante, numa validade de sentido, mas não consegue captá-lo e enxergá-lo em forma de conteúdo, construindo-o criticamente a partir da forma. Mas a forma é vazia. Onde ela impera, ela esvazia os conteúdos vivos e formula esquemas racionais, cuja realização deve ser obra de uma empiria em constante progresso. Este método é expressão de uma separação crítica em relação a um mundo de convicções não-mediadamente unificado e fechado. É a postura do protesto,

³⁸ Ibid., p. 128.

não em nome da arbitrariedade mas da pura forma. É uma postura heróica, que antes opta por permanecer no vazio das puras formas do que na plenitude mística das essências estáticas, que perderam todo poder de convencimento, ou na plenitude biológica das convenções dinâmicas, que não estão presas a nenhuma forma. Aqui temos consagração à existência, à empiria e à história; mas não de forma não-mediada, e sim através da forma racional.³⁹

Para Tillich, o destino das ciências do espírito depende de um desenvolvimento do método crítico no sentido das exigências fenomenológicas e pragmáticas. Disso também dependerá a possibilidade de solução do problema fundamental da filosofia da religião.⁴⁰

3.2.2. O método metalógico

O *método metalógico*, já mencionado acima, é para Tillich o método adequado para a filosofia da religião. Trata-se de “um desenvolvimento intuicionista e dinâmico do método crítico”⁴¹, que representa o seu ponto de partida. É *lógico*, “porque mantém a consagração às puras formas racionais que é característica do método crítico”. É *metalógico* “porque transcende o puramente formal em dois sentidos: no sentido da apreensão da substância viva nas formas, e no sentido de uma normatização individual e criativa”. Sua trajetória vai da análise filosófica da dinâmica interna das formas do sentido, das funções e das categorias, através da história do espírito, à formulação normativa”.⁴²

“A contemplação metalógica das essências não é volta da para as coisas e qualidades individuais. Ela não se detém na forma individual, mas vê as tensões e polaridades que lhe aparecem como aquilo que é propriamente essencial nas essências. A contemplação da *dinâmica* interna na construção da realidade de sentido, é o objetivo da metalógica”.

³⁹ Ibid., p. 128-129.

⁴⁰ Ibid., p. 129-130.

⁴¹ Ibid., p. 130.

⁴² Ibid., p. 131.

Ela tem uma certa relação com a mística, o que corresponde ao seu elemento *intuitivo*. Segundo Tillich, “o enunciado básico de toda mística, que os princípios do macrocosmo estão dados no microcosmo, encontra sua expressão ao nível epistemológico na teoria da realização do sentido do ser pelo espírito”.⁴³ Uma implicação disso é que os elementos do sentido, *forma* e *substância*, são também por definição os elementos do ser.

3.3. Os elementos essenciais da religião, e suas relações

3.3.1. Religião e cultura

Para Tillich, partir das funções de sentido é tão somente um caminho provisório na filosofia da religião. Ele leva à constatação de que as funções de sentido, tanto desde o ser como desde o sentido, fundamentam-se no religioso. Esta é uma questão metodológica fundamental. “A análise filosófica é levada até o ponto em que ela apreende a si própria, junto com toda a cultura, como expressão do religioso”.⁴⁴ O resultado desta análise, portanto, é que “a cultura é forma de expressão da religião, e a religião o conteúdo (Inhalt) da cultura”.

A relação essencial entre religião e cultura, portanto, “é a de sua unidade como unidade da substância incondicional do sentido e de sua forma condicionada”. A esta unidade Tillich chama *teonomia*, “a repleção de todas as formas da cultura com a substância do incondicional”.

Desde este ponto de chegada da análise filosófica deve-se, segundo Tillich, fazer a pergunta inversa: como foi que se chegou a ver cultura e religião como separadas e existindo ao lado uma da outra, e que conseqüências isso teve para ambas. A separação entre as duas repousa, para ele, numa “absolutização do condicionado”, que se pode chamar de *autonomia*.

⁴³ Ibid., p. 131.

⁴⁴ Ibid., p. 142.

Esta é sempre, ao mesmo tempo obediência e oposição ao incondicional.

Contra esta autonomia, a religião se refugia em certos símbolos que protege da crítica autônoma, e aos quais confere incondicionalidade e intocabilidade. O sentido incondicional deve ser apreendido através de determinadas formas, deve se revelar numa esfera especificamente religiosa. As formas restantes ficam entregues à cultura autônoma, embora sob o pressuposto de que ela reconheça os símbolos religiosos como incondicionalmente autoritativos.⁴⁵

Esta atitude é chamada de *heteronomia*. Ela não percebe o momento de verdade na autonomia, e é assim vítima da soberba religiosa, como a autonomia é vítima da soberba cultural. Segundo Tillich, “tanto a autonomia como a heteronomia vivem da teonomia, e quebram no momento em que a síntese teônoma desaparece completamente”. Autonomia e heteronomia “são tensões dentro da teonomia”. Toda filosofia da religião que parte de um ou outro destes pólos, sem chegar à síntese, deve ser rejeitada. Seu erro está no ponto de partida unilateral.

3.3.2. Fé e incredulidade

O direcionamento para o incondicional é a *fé*. A fé está presente em todas as funções do espírito. Não é idêntica a nenhuma delas, mas se expressa através delas.⁴⁶ Fé é direcionamento para o incondicional em atos teóricos e práticos. O incondicional como tal, porém, não pode ser objeto da fé. Só símbolos podem sê-lo, símbolos nos quais o incondicional é contemplado e desejado. “Fé é direcionamento para o incondicional através do condicionado, através de símbolos”.⁴⁷ Todo ato de fé, portanto, contém um duplo elemento: direciona-se de forma imediata para um objeto santo,

⁴⁵ Ibid., p. 143.

⁴⁶ Ibid., p. 143.

⁴⁷ Ibid., p. 144.

mas tem em vista não o objeto mas o incondicional, que no objeto se expressa simbolicamente.

O contrário da fé é a *incredulidade*. “Sua essência é permanecer nos objetos em sua imediaticidade, em sua forma condicionada, não atravessando-a em direção à substância fundante”. A incredulidade, portanto, é a postura típica da cultura autônoma, mesmo quando dirigida a símbolos religiosos. A religião, procurando proteger da crítica autônoma determinadas formas que adquiriram caráter simbólico, acaba elevando-as a objeto de fé. “Fé, neste caso, não é mais direcionamento para o incondicional através do condicionado, mas às formas condicionadas como incondicionais”.⁴⁸

3.3.3. Deus e mundo

“À dualidade de religião e cultura, de fé e incredulidade, corresponde, na esfera objetiva, a dualidade de Deus e mundo”.⁴⁹ De Deus só se pode falar em relação ao ato religioso. “O ato que apreende o incondicional é um ato de fé. Fora dele o incondicional não é apreensível”. Para Tillich, surpreendentemente “não é o descrente, mas o crente que é propriamente ateu”. “Deus não é somente seu próprio fundamento, mas também seu próprio abismo”.

Símbolo maior do incondicional é a síntese absoluta. Mas ela não é necessariamente símbolo do incondicional. Visto de forma imediata, ela é unidade do condicionado. Como unidade do condicionado, porém, ela é *mundo*.⁵⁰ “A mesma idéia, pois, pode ter um significado imediato e um significado simbólico, religioso e cultural. Ela pode ser Deus e o mundo”.

O que acontece, então, é que “a autonomia descrente” pára na síntese das formas do mundo, às vezes até fazendo-as idênticas a Deus. A “heteronomia crente”, ao contrário,

⁴⁸Ibid., p. 144.

⁴⁹Ibid., p. 145.

⁵⁰Ibid., p. 146.

torna o fundamento e abismo da realidade uma realidade própria por sobre o mundo. “Deus se torna *mundo ao lado do mundo*”. Já a teonomia “percebe o caráter dialético interno do conceito de Deus, e transpassa a síntese das formas do mundo em direção ao fundamento e abismo do mundo, que *não é intramundano e nem sobremundano*”.⁵¹

3.3.4. O sagrado e o profano

“*Sagrado* é um ato de realização de sentido, ou um objeto de sentido, enquanto portadores do sentido incondicional. *Profano*, à medida em que não expressa o sentido incondicional”. A realidade “está repleta de tensões entre sagrado e profano, bem como das rupturas de tensão ou das harmonizações criativas que sinalizam para uma teonomia consumada”.⁵² O sagrado implica tanto em afirmação como negação do existente, a partir do incondicional. Ele “nunca é sagrado em si, mas somente por negação de si próprio; e nesta negação de si próprio está incluída a negação de todo o existente”. Por outro lado, ele é afirmação do existente à medida em que se manifesta nele e através dele. O ser do sagrado é *extático*, transcendendo-se a si próprio e suas condições formais e culturais.⁵³

A extática interna do sagrado pode ser apreendida de três maneiras. “Desde a perspectiva da heteronomia, o sagrado é supranatural. Desde a autonomia, ele é ideal. Desde a teonomia, o paradoxo”. Daí surgem três modelos tanto de filosofia da religião como de teologia.

O *supranaturalismo* entende o sagrado como tão unido com o objeto ou evento sagrado que este é elevado a uma esfera superior e contraposto a tudo o mais, que neste caso é profano. Perde-se, com isso, a percepção de que o caráter sagrado do sagrado é dado pela negação de seu estar-aí imediato, e que nisso ele está na mesma condição de tudo o que é profano.

⁵¹ Ibid., p. 146.

⁵² Ibid., p. 146.

⁵³ Ibid., p. 147.

Já o *idealismo* quer transcender a condição do dado imediato pela exigência ideal. Ele faz do êxtase entusiasmo pelo ideal. Não percebe que também o existente imediato tem no incondicional seu fundamento, e não vê que também o ser ideal é negado pelo incondicional. Na coisa como ela é, ele esquece o “fundamento”. Na coisa como ela deveria ser, ele esquece o “abismo”. A *teonomia*, que segundo a idéia percebe o sagrado em todas as formas, deve rejeitar o supranaturalismo, porque este torna sagrada uma determinada forma em si e para si, e com isso exclui tudo o mais. E deve rejeitar o idealismo, porque este não coloca mais as formas ideais, tanto as teóricas como as práticas, sob o Não do incondicional, e com isso falsamente dessacraliza as formas reais e sacraliza as formas ideais. A teonomia percebe o caráter *paradoxal* do sagrado e do êxtase, seu caráter de transcendimento interior, de irrupção e de simbólico. Nisso ela, em contraposição ao supranaturalismo e ao idealismo, chega à percepção de que o sagrado é *graça*, não um nível sobrenatural e nem também uma exigência natural-ideal. Graça é sempre paradoxo, ela irrompe através das formas imediatas mas não tem forma própria.⁵⁴

3.3.5. O divino e o demônico

Dentro da própria esfera do sagrado há, segundo Tillich, uma contraposição entre o divino e o demônico.

Demônico é o sagrado com sinal negativo, o sagrado anti-divino. A possibilidade do demônico advém da singular relação entre forma e substância. A inesgotabilidade da substância do sentido significa, por um lado, a capacidade de sentido de cada forma de sentido. Por outro lado, significa a infinita resistência da matéria contra a forma. Portanto, aquilo que fundamenta o sentido é, ao mesmo tempo, adverso ao sentido, através de sua infinitude interior.⁵⁵

O demônico “é a vontade adversa-ao-sentido da matéria que assume a qualidade de sagrado”.⁵⁶ Ele pode assumi-la por ter também ele qualidade extática, como expressão

⁵⁴Ibid., p. 147.

⁵⁵Ibid., p. 148.

do abismo do sentido. O demônico “é uma irrupção na direção do destrutivo”, que “provém do mesmo abismo que a irrupção na direção da graça”. A diferença é que

(...) a graça é irrupção que rompe a forma reconhecendo-a, por afirmação da forma incondicional, enquanto que o demônico não se dobra diante da forma incondicional. O demônico tem todas as formas de expressão do sagrado, mas sob o sinal da oposição à forma incondicional, com intenção destrutiva. A negatividade sagrada do abismo torna-se negatividade demoníaca pela perda da forma incondicional.⁵⁷

O demônico, como tampouco o divino, não está no ser-em-si das coisas. “A possessão, tal como o agradecimento, é um paradoxo”, e como esta “perceptível em manifestações simbólicas especialmente poderosas”. Para Tillich, reconhecemos uma situação religiosa não só pela maneira como esta concebe o divino, mas também pela maneira como concebe o demônico.

“A consciência do demônico pressupõe uma *divisão na consciência do divino*, cujo fundamento é a ação oculta da forma autônoma”. “Pela oposição entre divino e demônico na esfera do sagrado, o próprio conceito do sagrado se torna dialético”.⁵⁸ Originalmente, o sagrado designa tanto o divino como o demônico. À medida em que a consciência desta divisão no sagrado reconhece o demônico como demoníaco, diz Tillich, o conceito de sagrado vai se tornando sinônimo do conceito de divino, dando lugar às compulsões por pureza religiosa. “O sagrado no sentido de tabu, do intocável, perigoso, torna-se o impuro, em contraposição ao qual o profano é puro. O conceito de impuro fica associado ao demônico, o conceito de puro ao divino”. Assim, o puro acaba abrangendo tanto o profano como o lado divino do sagrado. “Ambos afirmam a forma, enquanto que o demônico a rompe”.⁵⁹

⁵⁷ Ibid., p. 149.

⁵⁸ Ibid., p. 149.

⁵⁹ Ibid., p. 150.

3.4. As tendências religiosas fundamentais

“Da oposição entre divino e demônico resultam as tendências religiosas fundamentais”⁶⁰, a partir das quais é possível escrever uma história das religiões. Toda forma religiosa é expressão da unidade de forma e substância. A diferença entre elas é se esta unidade é ponto de partida ou ponto de chegada. “A unidade de forma e substância como ponto de partida é indiferente à divisão do sagrado em divino e demônico”, ao passo que onde ela é ponto de chegada o demônico é expulso ou incorporado ao divino. Naturalmente, trata-se de tipos ideais. A realidade se encontra entre os extremos, mas de tal forma que, por sua dialética interna, ela é sempre impulsionada de um ponto a outro.

A ação antidemônica da forma leva à dissolução da indiferenciação originária em uma polaridade de duas posturas fundamentais, que Tillich chama de sacramental e de teocrática. A postura sacramental “percebe determinadas realidades e formas como portadoras de substância sagrada”, ou seja, como possuindo qualidade sacramental. A ela se opõe polarmente a postura teocrática, que “se opõe à sacralização de determinadas realidades sacramentais”⁶¹, imbuída que está da luta contra as demonias sagradas.

No âmbito da postura sacramental, a dissolução do sacramental pode conduzir à mística, “a extática radical, que busca apreender a substância para além de toda forma”. A mística, para Tillich, “permanece conscientemente no terreno da postura sacramental. Ela não busca outra coisa que apreender de forma pura a substância referida no sacramental”.⁶² Não é uma tendência própria, mas “a forma criticamente consciente e radical da postura sacramental. Ambas são direcionadas ao incondicional que se faz presente, o sacramentalismo nas formas dadas, concretas, a mística para além de toda forma”.⁶³

⁶⁰Ibid., p. 150.

⁶¹Ibid., p. 150-151.

⁶²Ibid., p. 151.

⁶³Ibid., p. 151-152.

Já a teocracia é direcionada ao incondicional como exigência, à pura forma. Ela é “o movimento reformatório” na história da religião. “Enquanto a tendência sacramental cria os fundamentos e a base permanente da vida religiosa, a tendência teocrática se expressa em grandes movimentos de reforma”.⁶⁴ Suas características são a luta anti-demoníaca e o fomento de uma ordem social justa, de uma personalidade moral, de um verdadeiro conhecimento de Deus. “A união imediata com o incondicional pela participação nas coisas e práticas sacramentais é rejeitada. A comunhão com a substância sagrada acontece através da forma válida. A pureza no sentido moral é pré-condição da participação no sagrado. O divino é a exigência infinita.

O princípio teocrático-reformatório é, portanto, o elemento propriamente dinâmico na história da religião. Dele provém a dissolução do sacramentalismo, dele o movimento em direção à síntese da religião da graça, enquanto que a condição sacramental, também em sua dissolução mística, representa a base firme da qual partem todos os movimentos, a qual nunca pode ser deixada por completo, e à qual retornam, em uma síntese paradoxal, todos os movimentos.⁶⁵

O movimento teocrático, por outro lado, não é apenas o portador do desenvolvimento intra-religioso. “Nele reside também a possibilidade da cultura autônoma. Pois teocracia e autonomia estão unidas no fato de se direcionarem para a forma. Distinguem-se tão somente pelo fato de que a teocracia busca a forma como portadora da substância incondicional, enquanto que a autonomia busca a forma pela própria forma”.⁶⁶

Com base nestas distinções, Tillich descreve a evolução da história da religião.

A condição em que a situação sacramental é ponto de partida de todo o movimento, e que é indiferente à distinção entre o divino e o demônico, é chamada de *religião da natureza*. Não se trata de uma divinização da natureza.

⁶⁴ Ibid., p. 152.

⁶⁵ Ibid., p. 152.

⁶⁶ Ibid., p. 152.

Esta provê apenas os símbolos. Melhor seria, segundo Tillich, chamá-la de *religião da indiferença*.

Contra esta indiferença se move a crítica teocrática, que pode levar ao ponto da exclusão autônoma de toda substância sacramental.⁶⁷ Como religião da exigência infinita, ela pode ser chamada de *religião da lei*.

A meta da evolução religiosa é “a conjunção da exigência teocrática e da negatividade mística com a sacralização sacramental de *um* elemento concreto. Uma vez que esta unidade entre o sagrado presente e o sagrado exigido não pode ser alcançada, podendo apenas ser experienciada como irrupção [do próprio sagrado], falamos aqui da *religião da graça* ou da *religião do paradoxo*”.⁶⁸ Para Tillich, “a síntese da graça ou do paradoxo é, de alguma forma, realizada em cada religião. Mas ela é tanto mais pura e significativa quanto mais radical é o elemento teocrático”.

4. Conclusão

A síntese oferecida por Tillich neste texto toca nas principais questões da filosofia da religião, como discutida no contexto da República de Weimar. Certamente ela não poderá ser simplesmente transplantada para o nosso contexto latino-americano do século 21. Mas ela faz pensar. Instiga. Pela percepção das questões e de suas ramificações, pela capacidade de enxergar e descrever as questões centrais que, como tais, continuam relevantes para nós dentro das coordenadas em que nos toca viver e pensar.

O próprio pensamento de Tillich continuou a evoluir depois disso. Novas e instigantes sínteses se encontram, por exemplo, nos vários verbetes escritos por ele para a segunda edição da enciclopédia *Religion in Geschichte und Gegenwart*, publicada em 1930. O tema atravessa todo o seu período americano,

⁶⁷ Ibid., p. 153.

⁶⁸ Ibid., p. 153.

tendo um novo momento de cristalização nos últimos anos de sua vida, nos anos 60. Ali, movido por contatos com filósofos orientais e estimulado pelos seus seminários conjuntos com Mircea Eliade, em Chicago, ele mais uma vez se propôs a repensar a fundo toda a questão da filosofia da religião. Textos programáticos deste período dão uma idéia de quão longe ele iria. A tarefa continua em aberto.

Bibliografia

- TILLICH, Paul. Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie. In: TILLICH, Paul (CLAYTON, John P., ed.) *Main Works*. V. 4: Writings in the Philosophy of Religion. Berlin, New York : Walter De Gruyter, 1987, p. 73-90
- _____. Religionsphilosophie. In: TILLICH, Paul (CLAYTON, John P., ed.) *Main Works*. V. 4: Writings in the Philosophy of Religion. Berlin, New York : Walter De Gruyter, 1987.