

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
BACHARELADO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS HUMANAS

David de Andrade Rosendo

O DIÁLOGO DE PAUL TILLICH COM O BUDSIMO

Artigo apresentado ao Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel (Trabalho de Conclusão de Curso).
Orientador: Prof. Dr. Eduardo Gross.

Juiz de Fora
2023

DECLARAÇÃO DE AUTORIA PRÓPRIA E AUTORIZAÇÃO DE PUBLICAÇÃO

Eu, **DAVID DE ANDRADE ROSENDO**, acadêmico do Curso de Graduação Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas, da Universidade Federal de Juiz de Fora, regularmente matriculado sob o número 201873078A, declaro que sou autor do Trabalho de Conclusão de Curso intitulado **O DIÁLOGO DE PAUL TILLICH COM O BUDISMO**, desenvolvido durante o período de 01/2023 a 06/2023 sob a orientação de EDUARDO GROSS, ora entregue à UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA (UFJF) como requisito parcial a obtenção do grau de Bacharel, e que o mesmo foi por mim elaborado e integralmente redigido, não tendo sido copiado ou extraído, seja parcial ou integralmente, de forma ilícita de nenhuma fonte além daquelas públicas consultadas e corretamente referenciadas ao longo do trabalho ou daquelas cujos dados resultaram de investigações empíricas por mim realizadas para fins de produção deste trabalho.

Assim, firmo a presente declaração, demonstrando minha plena consciência dos seus efeitos civis, penais e administrativos, e assumindo total responsabilidade caso se configure o crime de plágio ou violação aos direitos autorais.

Desta forma, na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Juiz de Fora a publicar, durante tempo indeterminado, o texto integral da obra acima citada, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação do curso de Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas e ou da produção científica brasileira, a partir desta data.

Por ser verdade, firmo a presente.

Juiz de Fora, 28 de junho de 2023.

David de Andrade Rosendo

Marcar abaixo, caso se aplique:

Solicito aguardar o período de () 1 ano, ou () 6 meses, a partir da data da entrega deste TCC, antes de publicar este TCC.

OBSERVAÇÃO: esta declaração deve ser preenchida, impressa e **assinada** pelo aluno autor do TCC e inserido após a capa da versão final impressa do TCC a ser entregue na Coordenação do Bacharelado Interdisciplinar de Ciências Humanas.

O DIÁLOGO DE PAUL TILlich COM O BUDISMO

David de Andrade Rosendo¹

RESUMO

O presente trabalho trata da visão de Paul Tillich sobre o budismo Mahāyāna japonês, a partir de seus diálogos com líderes budistas das vertentes Zen e Terra Pura (ou Amidismo). Através da descrição dialética de tensões polares internas a cada tipo de religião, Tillich examina as principais diferenças entre o cristianismo e o budismo no que diz respeito aos seus elementos predominantes do sagrado, símbolos teleológicos e princípios ontológicos. Com base numa breve exposição da tipologia da religião de Hegel e de alguns dos problemas da sua interpretação do budismo, o trabalho busca apontar, por um lado, as vantagens e o potencial da tipologia e da hermenêutica tillichiana para o diálogo inter-religioso; por outro, que a dificuldade em estabelecer um diálogo mais proveitoso com seus interlocutores no Japão, bem como a própria natureza de sua abordagem e observação do budismo, levam o autor a reforçar alguns preconceitos que se lhe associaram no ocidente.

PALAVRAS-CHAVE: Budismo. Cristianismo. Diálogo Inter-religioso. Religião Comparada. Paul Tillich.

1. INTRODUÇÃO

Num mundo cada vez mais secularizado em que a legitimidade ou a razão de ser da religião é constantemente questionada, o diálogo inter-religioso oferece sempre uma oportunidade de aprendizagem e crescimento para as religiões e para quem as estuda. Ao longo da história, porém, o diálogo também se mostrou muitas vezes um desafio. Como encontrar pontos de convergência ou verdades compatíveis sem perder de vista os aspectos concretos que fazem de cada religião um fenômeno único? Como definir (ou não) esse fenômeno tendo em conta a sua pluralidade? Ou como pensar e falar sobre religião de forma holística, para além de categorias e paradigmas limitantes? O presente trabalho trata de uma das melhores tentativas pela perspectiva cristã de se formular e responder a essas perguntas, a partir do encontro e do diálogo entre o cristianismo e o budismo, empreendida por Paul Tillich em sua obra “O Cristianismo e o Encontro das Religiões do Mundo”.

Publicado a partir de suas palestras na Bampton Lectures na Universidade de Columbia, o livro é fruto da visita de Tillich ao Japão em 1960, quando ele participa de encontros de caráter acadêmico e religioso com líderes budistas na Universidade de Otani. Além de discorrer sobre a alegação universalista do cristianismo, a necessidade de uma tipologia dinâmica das religiões, o caráter dialético do diálogo inter-religioso e o auto-julgamento do cristianismo perante as outras religiões e quase-religiões, Tillich examina as principais diferenças entre o cristianismo e o budismo²: a predominância do elemento (do sagrado) ético no primeiro versus o místico³ no segundo; os símbolos ou *telos*⁴ do Reino de Deus versus o do Nirvana e seus respectivos princípios ontológicos (de participação versus identificação) e caracteres (revolucionário versus conformista); a ágape cristã como um motor de transformação social versus a compaixão budista como um amor ao próximo que carece da vontade de transformá-lo; e, por fim, a crença por parte do cristianismo na existência de uma substância humana versus a crença budista na insubstancialidade do ser. Ocupando, assim, polos opostos na visão do teólogo, as tensões entre o cristianismo e o budismo não se dão apenas no âmbito de suas ontologias, mas, sobretudo, na dimensão concreta das disposições e atitudes que cada qual inspira em seus praticantes, para com o mundo e para consigo mesmos.

¹ Graduando em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF. E-mail: davidroseand@gmail.com. Artigo apresentado ao Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel. Orientador: Prof. Dr. Eduardo Gross.

² “É importante que se note a diferença entre o budismo japonês e as demais linhas do budismo para que não se cometa um grave erro hermenêutico no processo de leitura do diálogo entre Paul Tillich e os monges japoneses. O Budismo que encontramos no Japão é bem diferente do que nasceu na Índia e que cresceu na China.” [TADA, 2018, p. 218].

³ “uma experiência da presença imediata do divino” [TILlich, 1963, p.41].

⁴ “(...) o objetivo intrínseco da existência [e da prática religiosa] (...) como quando Platão chamou de *telos* do homem ‘se tornar semelhante a deus tanto quanto possível’”. Para Tillich, esse deve ser o ponto de partida de todo diálogo inter-religioso, “e não com uma comparação dos conceitos contrastantes de Deus, ou do homem, ou da história, ou da salvação.” [Ibid., p.30].

Como um “participante observador”⁵, Tillich não ignorava os “provincianismos europeus conscientes ou inconscientes”, dos quais ele afirma, no início do livro, ter tido a sua mente purgada pelo espírito das universidades de Columbia e Harvard, onde ele já lecionava por muitos anos⁶. Ciente das limitações de se trabalhar com tipos ideais de religião que não existem de forma estática na realidade, ele sugere que os tipos sejam estabelecidos dialeticamente em função de suas tensões polares internas. Essa tipologia dinâmica, segundo ele, tem “uma vantagem decisiva sobre uma dialética unidirecional como aquela da escola hegeliana”: superar a visão positivista que “considera o budismo como um estágio anterior do desenvolvimento religioso”⁷. Tillich também já havia tentado reinterpretar o conceito de fé e “excluir suas conotações distorcidas e enganadoras, as quais se lhe associaram através dos séculos”⁸. Fé como “estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente” e nos promete “realização suprema”, se refere a um sentimento ou condição natural do ser humano de se dedicar inteiramente à ideia e à busca de “realização da própria essência”⁹. Já no caso da noção do sagrado, Tillich tentou recuperar o seu “sentido original primeiro”, como um movimento de princípios antagônicos e complementares, ao mesmo tempo criativo e destrutivo (divino-demoníaco), que aponta para algo que está além da experiência e compreensão ordinárias, a realidade última que transcende a própria distinção entre sujeito e objeto: o “ser-em-si”, o “chão da existência”, Deus¹⁰.

Dentre os seus pressupostos sistemáticos para se compreender a história das religiões, segundo Souza (2010, p. 149), estão:

(1) a experiência da revelação é universalmente humana, i.e., comum à todas as religiões—este ideal Tillich herda de Schleiermacher e Rudolf Otto, mas com Eliade ele dá o passo seguinte; (2) a revelação é recebida sob a condição humana finita e reflete condições humanas das profundas questões existenciais, dialéticas e simbólicas (...) (3) o teólogo sistemático, ao compreender a função da história das religiões, adota uma crítica sustentada no que é místico, profético e secular (...) Assim, (4) é possível haver um evento central na história das religiões que une os resultados positivos das críticas desenvolvidas. E, portanto, (5) a história da religião não existe ao lado da história da cultura ..., mas sim nas profundezas do secular. O sagrado é o chão criativo e, ao mesmo tempo, o julgamento crítico do secular.

Já com relação aos pressupostos básicos que permeiam um diálogo entre representantes de diferentes religiões, de acordo com o que ele acredita ter se concretizado em seus próprios diálogos no Japão, Tillich os elenca da seguinte forma:

Primeiro, pressupõe-se que ambas as partes reconhecem o valor da convicção religiosa da outra (baseada, em última análise, em uma experiência reveladora), de maneira que elas considerem válido o diálogo. Em segundo lugar, pressupõe-se que cada uma delas seja capaz de representar sua própria base religiosa com convicção, de maneira que o diálogo seja um confronto sério. Em terceiro lugar, pressupõe-se que haja denominadores em comum que possibilitem tanto o diálogo como conflitos e, quarto, [pressupõe-se] a abertura de ambos lados às críticas dirigidas contra sua própria base religiosa.¹¹

Todas essas particularidades do pensamento do autor prometem de antemão uma grande abertura no encontro com as religiões e quase-religiões¹² do mundo, e até mesmo grande afinidade com a linguagem e algumas noções centrais no budismo. O próprio Tillich descreve a sua vida e teologia como um estar sempre na “fronteira”, “entre possibilidades alternativas de existência, não estar completamente confortável em nenhuma delas e nem se posicionar de maneira definitiva contra uma ou outra”¹³. Por outro lado, por mais que a abordagem de Tillich sobre o encontro do cristianismo com outras religiões se dê sob a perspectiva do pluralismo religioso,

⁵ “o observador de fora é sempre um participante interno com uma parte do seu ser, pois ele também tem respostas confessas ou veladas para as questões que subjazem a toda forma de religião.” [TILLICH, 1963, p. 2-3].

⁶ *Ibid.*, p.1.

⁷ *Ibid.*, p.26.

⁸ TILLICH, 1985, p.5.

⁹ Mesmo que ideais como o nacionalismo, a ascensão social ou vencer na vida possam reivindicar para si o caráter de preocupação incondicional, um princípio crítico agindo na consciência religiosa sabe separar o que é “provisório, passageiro e finito” daquilo que realmente tem validade última. [*Ibid.*, p.11].

¹⁰ *Ibid.*, p.14-15. Cf. TILLICH, 1967, p. 235, 244 e 263.

¹¹ TILLICH, 1963, p. 29.

¹² Termo utilizado pelo autor.

¹³ TILLICH, 1967a, p. 13.

visando uma “união dialética de aceitação e rejeição”¹⁴, não podemos nos esquecer que o objetivo da sua teologia apologética é “mostrar que tendências que são imanentes a todas as religiões e culturas se movem em direção à resposta cristã”, o que se refere “tanto às doutrinas quanto à interpretação teológica da teologia”¹⁵. Em todo o caso, apesar da apologética parecer “um modo disfarçado de manter uma posição arrogante ou intolerante, e no limite uma dominação institucional”, Gross (2014, p. 26, 27) nota que:

Tillich não visa (...) manter uma simples posição de domínio institucional do cristianismo diante de outras expressões religiosas, mas tenta recuperar a visão antiga de apologética enquanto sustentação argumentativa da fé cristã diante dos desafios variados que a racionalidade lhe coloca—agora dentro dos novos parâmetros estabelecidos pela modernidade.

Também não podemos ignorar a questão sobre o quanto Tillich poderia ter conhecido e compreendido de fato, apesar de todos os provincianismos europeus que superasse, uma religião praticada do outro lado do mundo apenas de “ouvir falar” a seu respeito—fosse através dos próprios europeus ou em diálogo com budistas no Japão¹⁶. Isto é, na ocasião, segundo Abe Masao, que fez parte do grupo de recepção de Tillich, o teólogo fez diversas visitas a templos budistas, participou de cerimônias de chá, visitou um jardim de pedras, e se mostrou “bastante atraído pela natureza da verdade budista que ele encontrou expressada nas belas artes [dos templos]” e “no poder real do budismo no Japão contemporâneo”. Entretanto, por “uma insuficiência da comunicação por tradução e em parte pelo fato de que os participantes budistas muitas vezes representavam diferentes pontos de vista [ou escolas] dentro do budismo”, Tillich parecia sentir que suas dúvidas não estavam sendo sanadas, sobretudo com relação à possibilidade de subjetividade no budismo e da oração sem uma relação eu-tu¹⁷. Embora ele entenda, por exemplo, que o “Nome do Buda Amida contém um conteúdo semântico suficientemente forte para despertar em alguém a sensação de ter sido salvo e para se constituir num poder salvífico”, para Tada (*op. cit.*, 227), “fica dúvida se Tillich ao chegar a tal conclusão sobre o budismo amidista aceita ou não que existe uma não-dualidade nesse sistema”.

É um exagero supor que o compromisso religioso, ou mesmo a crença, seja indispensável para se compreender verdadeiramente uma fé, ou que ela “cegue uma pessoa para as virtudes de outras crenças além da sua própria”¹⁸. Porém, será que um observador que não participa ou o faz, como ele mesmo nota, “com uma parte do seu ser” que já tem suas respostas—e cujas dúvidas também acabam não sendo sanadas—é capaz de avaliar com precisão o elemento empírico (ou místico) que ele identifica como sendo predominante em uma religião? Para todos os efeitos, consideraremos o entendimento e as categorias de análise de Tillich como ótimos pontos de partida para o diálogo entre o cristianismo e o budismo. Com base nessas reflexões preliminares, os objetivos do presente trabalho são: em primeiro lugar, selecionar e interpretar as ideias do autor de modo a responder as questões levantadas inicialmente; e, em segundo, apresentar, de acordo com o meu entendimento¹⁹ e o de outros autores, uma união dialética de aceitação e rejeição de suas perspectivas quanto ao budismo.

¹⁴ TILLICH, 1963, p. 20.

¹⁵ TILLICH, 1967b, v. I, p. 15.

¹⁶ “No diálogo de Paul Tillich com Nobukuni e Yasuda são tratados os seguintes temas: a possibilidade do amor; liberdade e destino; a responsabilidade do eu; o amor de Amida e a dor dos seres sensíveis; do eu em direção ao verdadeiro eu; O nome que é o Tathagata; as fórmulas mágicas e o Nome; e o conteúdo semântico do Nome.” [TADA, 2018, p. 220].

¹⁷ “No encontro que ele teve com acadêmicos budistas na Universidade de Otani, por exemplo, ele levanta as seguintes três questões: ‘Se um historiador considerar provável que um homem chamado Gautama nunca viveu, qual seria a consequência para o budismo?’ ‘Como o budismo “no topo”, representado pelos fundadores, sacerdotes, monges, teólogos e assim por diante, se relaciona com as crenças populares dos adeptos ou seguidores comuns dos ensinamentos budistas?’ e ‘Para quem um budista ora, se ele ora ao invés de meditar?’” [MASAO, 1995, p. 121, 122]. Cf. TADA, 2018, p. 224, 225.

¹⁸ SMART, 1984, p.4. Cf. TIELE, 1897, p. 11.

¹⁹ Como alguém que estuda e aspira a praticar o budismo (tibetano) há pelo menos dez anos e conhece bem a tendência ocidental a mal interpretá-lo.

2. O CONTATO

Para compreendermos melhor a diferença entre o modelo dialético proposto por Tillich e o modelo hegeliano, e podermos, então, avaliá-lo com relação àquilo que ele pretende aprimorar, nos seria oportuno entender, primeiro, o lugar ocupado pelo budismo na filosofia da religião de Hegel.

Embora o contato entre o budismo e o cristianismo tenha ocorrido desde muito cedo na história, o diálogo só começa a tomar forma a partir do século XIX²⁰. Através da literatura de viagem sobre a China e o Tibet, Kant, Hegel são apresentados a algumas noções budistas como o nada ou o vazio, a transmigração da alma, a avaliação negativa da existência como “sofrimento”, o Nirvana como um estado de submersão no nada ou completa “aniquilação de todos os poderes da alma”, etc.²¹ Além de basearem-se na interpretação de observadores externos, a própria tradução desses termos era problemática, como podemos observar em Dumoulin²².

Enquanto Kant não se interessou em estabelecer um diálogo com outras religiões e filosofias que não as ocidentais, Hegel dá bastante espaço para outras religiões além do cristianismo em seu trabalho. Porém, segundo Dumoulin (*Ibid.*, p. 460), “isso não significa que as culturas estrangeiras ou a sabedoria do oriente desfrutavam de sua simpatia particular”, pois, para Hegel, “a história mundial se move do oriente para o ocidente, a Europa sendo o fim da história, a Ásia o seu começo”. Pelos mesmos princípios do Logos e do universalismo cristão que determinavam o julgamento do cristianismo perante as outras religiões, e à luz dos quais “Agostinho podia dizer que a religião verdadeira sempre existira e apenas foi chamada cristã após a aparição de Cristo”²³, Hegel considera o budismo como um estágio necessário, porém já superado, no desenvolvimento das religiões—que culmina no surgimento do cristianismo²⁴. “Ele ainda existe, mas o Espírito do Mundo não está mais criativamente nele.”²⁵

Como um subtipo de *religião natural*²⁶, a religião do “ser-em-si”, a importância do budismo para Hegel está em ser “a primeira religião a entender o absoluto como substância— ‘como uma essência’, como ‘poder ou domínio’, o qual responde pela ‘criação e manutenção do mundo, da natureza e de todas as coisas’”²⁷. No seu entendimento, é a primeira vez que o divino é visto como algo diferente de um ser particular e determinado. Apesar de Hegel caracterizar o budismo como algo próximo ao niilismo, ao apontar que o Nirvana consiste na negação da vontade individual, em não se fazer nada para ser como o nada, o divino ou o absoluto; ele conclui, todavia, que o budismo não se trata puramente de niilismo²⁸. Para ele, o vazio nada mais é do que uma forma de se referir a Deus, “a Fundação absoluta, o Indeterminado (...) e todas as existências e realidades particulares são apenas formas e que apenas o vazio é verdadeiramente auto-subsistente”²⁹.

Ele acha estranho e impressionante ‘que o homem deva pensar em Deus como o Nada’, mas reconhece o sentido verdadeiro dessa maneira de pensar: ‘Isso não significa que Deus é nada, mas que Ele é Indeterminado e que essa indeterminação é Deus’ ... Ele não vê no ensinamento budista nem misticismo

²⁰ “A ‘descoberta’ dos Upanishads e do Budismo no início do século XIX foi aclamada como um acontecimento cultural que pressagiava consequências consideráveis. Schopenhauer comparou a descoberta do Sânscrito e dos Upanishads à redescoberta da “verdadeira” cultura greco-latina durante o Renascimento italiano. Esperava-se uma renovação radical do pensamento ocidental como consequência do confronto com a filosofia Indiana.” [ELIADE, 1989, p. 74].

²¹ Cf. DUMOULIN, 1981.

²² O “nada” pode assumir uma conotação niilista [*Ibid.*, p. 469]; a “transmigração da alma” parece pressupor “a preexistência da alma e a reencarnação [grifo meu] em outra forma após a morte” [*Ibid.*, p. 459]; além disso, considerar a existência como um “sofrimento” pode ser confundido com pessimismo [*Ibid.*, p. 464]; e o Nirvana como uma união com o nada—uma aniquilação quase completa da vida para se aproximar da “natureza última de um pau ou uma pedra” [KERR, 1747-74, apud *Ibid.*, p. 461]—, pode dar a entender que o *telos* budista se resume à apatia e inação [*Ibid.*, p. 466].

²³ TILLICH, 1963, p. 16.

²⁴ Remetendo a Heráclito, o Logos ou Deus em Hegel é concebido como o espírito absoluto (*Geist*), isto é, a natureza do mundo ou a união de tudo o que há, “ao mesmo tempo objetivo e subjetivo, transcendental e concreto” [SMITH, 2011, p. 1]. “O espírito absoluto é a relação entre subjetividade e objetividade (...) entre pensamento e ser, e o processo de percepção e interpretação do mundo” [DUNG, 2022, p. 197].

²⁵ TILLICH, *op.cit.*, p. 28.

²⁶ A tipologia das religiões de Hegel define três estágios de desenvolvimento numa ordem não necessariamente histórica “que revela as condições lógicas necessárias para a própria possibilidade da religião consumadamente espiritual [isto é, a cristã] na qual a ideia se torna totalmente manifesta”, à saber, “a *religião natural*, a *religião que eleva o espiritual acima do natural* e a *religião da expediência* (ou religião Romana)” [DUPRÉ, 1992, p. 82, apud D’AMATO e T’MOORE, 2011, p. 10, 11].

²⁷ *Ibid.*, p. 35; HEGEL, 1987, p. 251 apud *Ibid.*, p. 35.

²⁸ *Ibid.*, p. 35-36. Cf. DUMOULIN, *op. cit.*, p. 461.

²⁹ HEGEL, *Philosophie der Religion*, ed. Lasson, I, 2; 124, apud *Ibid.*, p. 462.

nem teologia negativa, mas sim, no contexto de seu próprio sistema, 'um passo definido e necessário da representação religiosa'³⁰.

Segundo Morton (2007, p. 5), no entanto, a visão de Hegel sobre o vazio o reduz drasticamente “para aquilo que o budismo mesmo considera uma *coisa* bastante substancial em que alguém tem que *acreditar*”. Isto é, ao identificar o absoluto ou o vazio na concepção budista como uma substância ou essência com poder de criação e manutenção do mundo (Deus), Hegel parece estar impondo a sua própria determinação ao indeterminado. Não é difícil entender, dessa forma, por que ele classifica o budismo como pertencente a um estágio anterior do desenvolvimento religioso. A concepção do absoluto como substância ou mera indeterminação representa para Hegel uma imagem incompleta do divino ou de Deus como ele veio a ser concebido pelo cristianismo. Na sua visão, ela não explica como se dá a relação entre o absoluto e o sujeito, ou a concretização do poder do primeiro sobre o segundo: “se o estado supremo é uma forma de aniquilação do indivíduo, então como pode o divino vir a estar presente em indivíduos específicos, como o Buda?”³¹ De maneira análoga, essa também acaba sendo a grande dificuldade de Tillich com relação ao princípio budista da não-dualidade: entender como ela “não interfere na construção da identidade particular, ou seja, como a não-dualidade não acaba destruindo a possibilidade ontológica do sujeito”³².

O cristianismo, por outro lado, é a religião consumada

na medida em que religião é ‘o espírito que reconhece a si mesmo na consciência’ (...) i.e., espírito consciente de si mesmo *como espírito*. No cristianismo, Deus é concebido ao mesmo tempo como substância e sujeito, como a suprasunção do finito e do infinito (...) e da relação entre o humano e o divino”³³.

Para Dumoulin, o entendimento de Hegel sobre o budismo apenas confirmava as opiniões daqueles que criticavam as práticas espirituais asiáticas, por enxergarem nelas uma espécie de introversão radical que representava um perigo para os ocidentais. Não havia em Hegel “(...) um esforço sincero para entender a religião de Buda como ela é e como ela é vivida pelos orientais.”³⁴ Pois, como o protótipo dos ocidentais, Hegel “via no pensamento ocidental a medida de toda a universalidade que abrange o mundo”³⁵. Enquanto para ele o budismo é uma religião que entende o absoluto como uma substância indeterminada, em linha com a sua perspectiva evolutiva; para Tillich, não há dúvidas de que o vazio não se trata apenas de uma forma rudimentar de se referir a Deus. No seu entendimento, mesmo que pareça haver uma similaridade entre a doutrina clássica de Deus como o ser-em-si (*esse ipsum*) e a vacuidade budista, e mesmo que, no budismo Mahayana, o Espírito (ou a natureza) de Buda apareça

em muitas manifestações de um caráter pessoal, tornando possível uma relação não-mística, por vezes bastante primitiva com uma figura divina (...) isso não significa que uma fusão das ideias cristã e budista de Deus seja possível, nem que seja possível encontrar um denominador comum privando os símbolos conflitantes de sua concretude.³⁶

Enquanto para Hegel nem todas as religiões particulares possuem todos os elementos ideais da religião, para Tillich, a experiência genuína do sagrado em todas as religiões nunca carece totalmente dos vários elementos que constituem o seu sentido, isto é, ela nunca é incompleta. O que determina como cada religião é classificada pelo autor, podendo se enquadrar como sacramental, mística ou ética, é a predominância de diferentes elementos do sagrado³⁷. É à condição finita humana sob a qual a revelação é recebida e às particularidades linguísticas e culturais de cada povo que se deve a singularidade de cada experiência e a forma como o “conteúdo” da preocupação incondicional é concebido. Mesmo que a natureza do sagrado ou do absoluto, como a palavra

³⁰ DUMOULIN, 1981, p. 462.

³¹ D'AMATO e T'MOORE, 2011, p. 37.

³² TADA, 2018, p. 223.

³³ D'AMATO e T'MOORE, *op. cit.*, p. 34.

³⁴ DUMOULIN, *op. cit.*, p.463.

³⁵ GLASENAPP, 1960, p.59, apud *ibid.*, p.463.

³⁶ TILLICH, 1963, p. 31.

³⁷ A religião consumada em Tillich é chamada religião do espírito concreto e “não há superioridade cristã, pois Tillich diz claramente com relação a esse tipo que o cristianismo também apenas ambiciona alcançá-lo e não pode alegar tê-lo feito.” [ROSS, 1997, p. 88].

sugere, seja uma só, e que diferentes religiões possam se utilizar de símbolos e linguagens semelhantes, tentar encontrar denominadores comuns entre representações diferentes do sagrado pode se tornar muitas vezes um desserviço para ambas. Não à toa, a comparação entre o essencialismo cristão e o anti-essencialismo budista, no que diz respeito à possibilidade ontológica do indivíduo e da comunidade, é o ponto culminante do diálogo de Tillich com o budismo, como veremos adiante.

2.1. A TIPOLOGIA DINÂMICA

Após a sua primeira incursão pelo ocidente, cujo primeiro impacto notável havia sido na filosofia de Schopenhauer³⁸, um segundo influxo de ideias budistas e indianas em geral ocorre no começo do século XX com a publicação de novas traduções de textos clássicos³⁹. Com o crescente interesse pelo estudo da religião por parte da sociologia, da antropologia e da psicologia, e com o surgimento da ciência da religião⁴⁰, o primeiro desafio, como aponta Durkheim, era justamente definir o objeto de estudo para além dos paradigmas judaico-cristãos que informavam o pensamento europeu. Fazia-se necessário “considerar as religiões em suas realidades concretas e tentar enxergar quais características elas podem ter em comum”⁴¹. Sem uma definição, ele argumenta, corremos o risco de ou negligenciar exemplos verdadeiros de religião ou de incluir fenômenos que não são verdadeiramente religiosos. Elaborando a sua própria, Durkheim buscava refutar as definições correntes que se apoiavam no conceito de “sobrenatural” ou na “crença em seres espirituais”, a famosa definição mínima de Tylor, sendo o budismo o seu principal contraexemplo.

Com um intuito parecido, mas remetendo ao seu background protestante como motivação, Tillich define a religião como: “o estado de estar possuído por uma preocupação última, que qualifica todas as outras preocupações como preliminares e, ela mesma, contém a resposta para a questão do sentido de nossas vidas”. Não se basear na relação com deuses ou com o sobrenatural evita a exclusão do xamanismo e do budismo Zen, aos quais Tillich se refere, respectivamente, como estágios pré e pós mitológicos⁴², “o primeiro quando ainda não haviam deuses, e o segundo quando já não haviam mais deuses”. Em contrapartida, essa definição pode acabar incluindo também movimentos seculares, como o nacionalismo e o marxismo, “que mostram características decisivas das religiões concretas, embora sejam ao mesmo tempo profundamente diferentes”. Por também dizerem respeito a uma preocupação última “dirigida para objetos como a nação, a ciência, uma forma ou estágio particular da sociedade, ou o mais alto ideal de humanidade, os quais são assim considerados divinos”⁴³, esses movimentos assumem um caráter quase religioso, sendo, assim, chamados pelo autor de “quase-religiões”. Dessa forma, Tillich chama atenção para o fato de que esses movimentos, contendo também suas respostas e ideais divinizados, operam por uma lógica semelhante à das religiões, tendo o cuidado, contudo, de não os incluir na mesma categoria. Com efeito, é o “ataque das quase-religiões sobre as religiões concretas, teístas e não-teístas”⁴⁴, que, para o autor, constitui o pano de fundo do encontro das religiões do mundo.⁴⁵

³⁸ Ao invés de tentar adaptar o budismo ao seu próprio sistema filosófico como Hegel, Schopenhauer encontra “as ideias fundamentais de sua filosofia [sua metafísica e psicologia da vontade] confirmadas no pensamento oriental, particularmente nos upanishads e no budismo” [DUMOULIN, 1981, p. 463]. Ainda que o entendimento de Schopenhauer possa ter sido mais sofisticado do que os seus intérpretes comumente lhe atribuem, segundo Dumoulin, é a ele que se deve o fato de o budismo vir a ser “julgado como uma religião radicalmente pessimista, como culminando no nada do Nirvana—extinção, não conhecendo amor algum exceto uma compaixão embotada pelas criaturas afligidas, e assim por diante” [*Ibid.*, p. 468].

³⁹ TILLICH, 1963, p. 28.

⁴⁰ “Cujas tarefas são investigar a religião como fenômeno histórico-psicológico, social e totalmente humano” [TIELE, 1897, p. 5].

⁴¹ DURKHEIM, 1995, p. 22.

⁴² É importante notar que, na classificação do autor, esses estágios correspondem apenas a um ramo de desenvolvimento de um tipo particular de religião, i.e., o budismo Zen. Não faria sentido, portanto, localizar as religiões abraâmicas por exemplo no estágio intermediário entre o xamanismo e o budismo.

⁴³ TILLICH, *op. cit.*, p. 2, 3.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 6.

⁴⁵ Tillich acredita que o diálogo entre o cristianismo e o budismo precisa centrar-se nas questões com as quais ambas as religiões têm que lidar no que diz respeito à crescente secularização de toda a humanidade e ao impacto das quase-religiões sobre as religiões propriamente ditas, mas isso não significa que o diálogo inter-religioso não possa continuar a dar frutos em outros sentidos. No entanto, a referência

Visando “determinar o lugar sistemático do cristianismo e do budismo dentro da totalidade da existência religiosa humana”⁴⁶ e discutir os princípios básicos de ambas as religiões, Tillich se propõe a distingui-las em tipos diferentes de religião. Ao contrário da tipologia hegeliana que estabelece estágios de desenvolvimento que conduzem ao cristianismo, Tillich considera as religiões como tipos distintos que se interrelacionam, em suas particularidades e polaridades contrastantes, no que se refere à experiência universal do sagrado. Nesse sentido, ainda que o budismo e o cristianismo, como todas as religiões, tenham surgido de uma “base sacramental, a experiência do sagrado presente aqui e agora”⁴⁷, os elementos predominantes dessa experiência em cada religião—o místico no budismo e o ético no cristianismo—fazem com que elas ocupem polos opostos na visão do autor. Entretanto, isso não significa que elas consistam em tipos estáticos, pois as tensões polares internas a cada uma, provocando ao mesmo tempo conflitos e possíveis uniões de seus elementos contrastantes, abrem a possibilidade de transcendência da própria classificação tipológica. A dinamicidade inerente aos diferentes tipos de religião é explicada, assim, pelo constante movimento dialético no seu interior.

(...) uma tipologia dinâmica considera o budismo como uma religião viva, na qual elementos polares especiais são predominantes, e a qual se situa dessa forma em tensão polar com outras religiões nas quais outros elementos são predominantes. Em termos desse método, por exemplo, seria impossível chamar o cristianismo de religião absoluta, como Hegel o fez, pois o cristianismo é caracterizado em cada período histórico pela predominância de diferentes elementos da totalidade dos elementos e polaridades que constituem o domínio religioso”.⁴⁸

Apesar de algumas culturas e religiões de fato desaparecerem com o surgimento de formas mais sofisticadas, Tillich rejeita a noção (sob a perspectiva hegeliana e neo-ortodoxa que distingue entre religiões vivas e mortas, mais e menos desenvolvidas) de que o budismo possa ser considerado uma religião, em princípio, morta. Pois, segundo ele, a origem das religiões se deve a forças que pertencem à própria natureza universal do sagrado, do humano e da “auto manifestação reveladora do divino”. Sendo assim, o que importa para o diálogo entre as religiões são os elementos tipológicos por si mesmos e não suas *incorporações* ou representações contingentes e historicamente determinadas.

Sob a sua tipologia dinâmica, ele enfatiza, todo diálogo inter-religioso é acompanhado de um diálogo interno a cada religião, em que ela também julga a si mesma.⁴⁹ O critério sob o qual o cristianismo deve se auto julgar para, assim, poder julgar as outras religiões e quase-religiões, é a afirmação fundamental de Jesus como o Cristo. Isto é, “a identidade dialética do particular e o universal, imanente e transcendente, humano e divino (...) totalmente realizada *apenas* em Jesus como o Cristo”⁵⁰:

O que é particular nele [Jesus] é que ele crucificou o particular em si mesmo pelo bem do universal. Isso libera a sua imagem da dependência tanto a uma religião particular [o judaísmo] como à esfera religiosa como tal ... Com essa imagem, particular e ainda assim livre da particularidade, religiosa e ainda assim livre da religião, os critérios são dados sob os quais o cristianismo deve julgar a si mesmo e, julgando a si mesmo, julgar também as outras religiões e quase-religiões.⁵¹

Ora, não estaria o teólogo partindo do mesmo princípio que Hegel, de que apenas o cristianismo oferece uma visão completa da relação dialética entre o absoluto e o particular, sendo que é apenas na figura de Cristo que essa relação se faz totalmente consumada e manifesta⁵²? Para Ross (1997, p. 22), a intenção de Tillich é tão

constante às quase-religiões e a necessidade de se adotar uma posição de defesa das religiões concretas, podem relegar a segundo plano a discussão de sutilezas dogmáticas e pontos teológicos. [*Ibid.*, p. 29].

⁴⁶ *Ibid.*, p. 25, 26.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 27.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 26.

⁴⁹ “Se um teólogo cristão discute com um monge budista a relação entre os elementos místicos e éticos em ambas as religiões e, por exemplo, defende a prioridade do ético sobre o místico, ele discute ao mesmo tempo consigo próprio a relação dos dois no cristianismo. Isso produz (como posso atestar) ao mesmo tempo seriedade e ansiedade” [*Ibid.*, p. 27].

⁵⁰ MASAO, 1995, p. 99.

⁵¹ TILLICH, 1963, p. 38 apud MASAO, *op. cit.*, p. 99.

⁵² “Na revelação e na experiência estática na qual ela é recebida, o choque ontológico é preservado e superado ao mesmo tempo. Ele é preservado no poder aniquilador da presença divina (*mysterium tremendum*) e é superado no poder edificante da presença divina (*mysterium fascinosum*). O êxtase une a experiência do abismo, para a qual a razão é levada com todas as suas atribuições, com a experiência do chão no qual a razão é apreendida pelo mistério de sua própria profundidade e da profundidade do ser como um todo” [TILLICH, 1967b, v. I, p. 113].

somente “mostrar através do cristianismo a possibilidade de uma relação adequada e balanceada entre os elementos tipológicos da religião”, o que não significa, como mencionado anteriormente, atribuir superioridade à religião. Já Masao (*op. cit.*, p. 99) pondera que, se o critério de julgamento da religião cristã, não apenas com relação a si mesma, mas também às outras religiões, é o evento simbólico da Cruz⁵³, “isso requer que o evento da Cruz seja central não apenas para os cristãos, mas também para os seguidores de todas as outras religiões”. Esse critério, Masao continua, não é “compatível com uma tipologia dinâmica das religiões mundiais que pressuponha a experiência do Sagrado em todas as coisas finitas e particulares”. De qualquer forma, Tillich não tem a pretensão de pensar as outras religiões a partir de uma posição de neutralidade total, inalcançável mesmo a um cientista da religião, e sim daquilo que é central para a sua própria tradição, isto é, o evento da Cruz no contexto de sua própria teologia. Além disso, também não é o critério de julgamento do cristianismo sobre si mesmo e sobre os outros tipos de religião o que mais nos importa para a análise do diálogo de Tillich com o budismo, e sim os elementos tipológicos por si mesmos, ou seja, a adequação de sua tipologia à finalidade que ele propõe, de acomodar o fenômeno religioso em sua pluralidade, situando-o como uma dimensão fundamental da vida humana.

2.3. O TELOS

Todo diálogo inter-religioso para Tillich deve começar pela questão sobre o objetivo intrínseco da existência humana (*telos*), para a qual todas as religiões e quase-religiões fornecem uma resposta. Se na filosofia grega Platão descreve o telos do ser humano como “se tornar semelhante a deus tanto quanto possível”, com relação ao diálogo entre o cristianismo e o budismo, duas fórmulas teleológicas podem ser utilizadas: o telos da união de tudo e de todos no Reino de Deus no cristianismo; e o telos da realização/plenitude de tudo e de todos no Nirvana segundo o budismo. Servindo como “abreviações para um número quase infinito de pressuposições e consequências”, Tillich afirma que é por isso que tais formas teleológicas são úteis tanto para se iniciar quanto para se concluir um diálogo⁵⁴. Mesmo que o efeito pareça semelhante ao de iniciá-lo da forma como o autor sugere que não seja feito, “com uma comparação dos conceitos contrastantes de Deus, ou do homem, ou da história, ou da salvação”, posto que é a isso que o telos se refere em última instância—enquadrar a discussão no âmbito teleológico, i.e., conhecendo-se os fins, torna-se mais fácil de se entender os meios.

Implícitos a cada um dos termos, do Reino de Deus e do Nirvana, estão diferentes entendimentos e abordagens da realidade que respondem pelo contraste teórico e prático entre as duas religiões. Enquanto o Reino de Deus “é um símbolo social, político e personalístico”, cujo material simbólico é a regência de justiça e paz de um ser soberano; o Nirvana é um “símbolo ontológico”, cujo material é a

(...) experiência de finitude, separação, cegueira, sofrimento, e, em resposta a tudo isso, a imagem da união abençoada de todas as coisas, além da finitude e do erro, no Chão [ou fundamento] absoluto do ser.⁵⁵

A despeito do enorme contraste entre essas duas visões, o diálogo entre elas é possível, segundo Tillich, pois ambas se fundamentam em uma “valoração negativa da existência”: no caso do Reino de Deus, contra os reinos mundanos, isto é, “as estruturas de poder demoníacas que governam a história e a vida pessoal”; e, no caso do Nirvana, contra a realidade aparente do mundo como sendo “a verdadeira realidade a partir da qual as coisas surgem e para qual elas estão destinadas a retornar”. A diferença crucial entre elas é que, no cristianismo, esse julgamento negativo se direciona contra a forma como o mundo existe—ou seja, a queda do homem—e não a sua essência, tendo sido avaliado por Deus como algo bom (*qua esse bonum est*); ao passo que, no budismo, “o fato de haver um mundo é o resultado de uma Queda ontológica na finitude”. Assim, enquanto o cristianismo considera o ser humano pecador por ter sido responsável pela sua queda, e se utiliza de categorias pessoais para simbolizar o absoluto, o budismo concebe o ser humano como “uma criatura finita atrelada à roda [ou ao ciclo] da

⁵³ Algo que, nas palavras de Tillich, “(...) acontece também de modo *fragmentar* em outros locais, em outros momentos (...) ainda quando estes não estão conectados histórica ou empiricamente com a cruz” [TILLICH, 1966. p. 88 apud MASAO, 1995., p. 99].

⁵⁴ TILLICH, 1963, p. 30.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 30.

vida pela autoafirmação, cegueira e sofrimento”, simbolizando o absoluto por meio de categorias transpessoais, como “absoluto não-ser”⁵⁶.

Essa aparente incompatibilidade entre o Reino de Deus e o Nirvana leva Tillich a se questionar se não haveria elementos predominantes em um deles que, por implicação e pela própria natureza do sagrado, também estariam inclusos no outro. No primeiro, há uma predominância do elemento “dever ser” sobre os elementos “protestante” e “sacramental” do sagrado, tal como o símbolo aparece “no Judaísmo profético, no tipo sinótico de cristianismo primitivo, no Calvinismo, e no tipo social de Protestantismo liberal”. No entanto, incluindo esses tipos mencionados, se tomarmos o cristianismo como um todo, também encontramos uma grande quantidade de elementos místicos e sacramentais, bem como concepções de Deus e do ser humano que se aproximam bastante das concepções budistas—como a já notada semelhança com a visão de Deus como o ser-em-si, apontando para o “caráter incondicional e infinito do Absoluto e a impossibilidade de identificá-lo com qualquer coisa particular que exista”⁵⁷, e o vazio ou o nada absoluto no pensamento budista. Ao mesmo tempo, a possibilidade de uma relação não-mística e quase pessoal com uma figura divina no budismo Mahayana, de acordo com a interpretação de Tillich da ideia de natureza de Buda, representa uma possibilidade de aproximação inversa entre as duas religiões. Desse modo, conquanto não possamos misturá-los sem reduzir o caráter concreto de ambas as religiões, é irrazoável supor que os símbolos do Reino de Deus e do Nirvana sejam mutuamente excludentes, pois, na verdade, há indícios na história de ambos de uma tendência a convergirem.

Se em Paulo o Reino de Deus é identificado com a expectativa de Deus ser o todo *em tudo* (ou *para todos*), se ele for substituído pelo símbolo da Vida Eterna, ou descrito como a intuição e fruição eterna de Deus, isto assume uma forte afinidade com a apreciação do Nirvana como um estado de graça atemporal, pois a graça pressupõe—pelo menos em linguagem simbólica—um sujeito que a experiência.⁵⁸

Para Tillich, a diferença mais marcante (e de consequências éticas) entre os dois símbolos decorre dos diferentes princípios ontológicos que os sustenta, à saber, a “participação” como indivíduo no Reino de Deus e a “identidade” ou identificação com tudo o que existe no Nirvana. Se, no primeiro caso, a participação leva a atitude—dominante no mundo ocidental—de controle técnico sobre e instrumentalização da natureza para os propósitos humanos; no segundo, essa possibilidade é evitada. Esse princípio de “identificação simpática” com a natureza, representado na arte de inspiração budista na China, na Coreia e no Japão, também está presente na forma como os animais superiores são tratados no hinduísmo⁵⁹. De acordo com a crença, associada à doutrina do Karma, de que almas humanas podem renascer como animais, tanto no hinduísmo como no budismo, é proibido matá-los. E este é um importante contraste com a história contida no Velho Testamento segundo a qual “Adão é designado à tarefa de reinar sobre todas as criaturas”⁶⁰.

Em compensação, segundo o autor, o princípio de participação no cristianismo também pode atingir um certo grau em que se torna quase indistinguível do princípio da identidade, como no exemplo de Francisco de Assis. Além disso, uma espécie de misticismo para com a natureza também foi produzida pelo pensamento sacramental de Lutero, que influenciou a mística Protestante e o movimento romântico alemão. É a atitude do protestantismo calvinista, e não do cristianismo como um todo, que se opõe quase completamente à atitude budista nesse sentido.

2.4. A ÁGAPE, A COMPAIXÃO E A SUBSTÂNCIA HUMANA

Em se tratando do significado dos princípios de participação e identidade para a relação entre os seres humanos em sociedade, o autor afirma que, de forma bem simplificada, o primeiro leva à ágape e o segundo à

⁵⁶ TILLICH, 1963, p. 30, 31.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 31.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 32.

⁵⁹ O princípio da identidade no budismo se manteve com a sua migração através da China para o Japão, onde “todo jardim de pedras budista é uma testemunha da sua presença”. Na visão do teólogo, a ideia de que as pedras meticulosamente organizadas estão ao mesmo tempo lá (aqui) e em todos os lugares do universo, i.e., que “a sua existência particular no aqui e agora não é relevante”, sugere “um tipo de onipresença mística” que expressa de forma conspícua o princípio da identidade. [TILLICH, 1963, p. 33].

⁶⁰ *Ibid.*, p. 32.

compaixão. O sentido da palavra grega ágape no Novo Testamento é o “tipo de amor que Deus tem pelo homem (...) e que todos os homens devem ter uns pelos outros, sejam eles amigos ou inimigos”. A ágape é a consequência de se estimar o próximo mais do que a si próprio; de aceitar o inaceitável (os não aceitos) e tentar transformar as coisas em prol “daquilo que se entende por ‘Reino de Deus’”⁶¹.

Por sua vez, a compaixão diz respeito ao estado ou à capacidade do ser humano de sofrer por identificação junto com outra pessoa que sofre: “ele não aceita o outro em termos de ‘apesar de’, nem tenta transformá-lo, mas sofre o seu sofrimento...” Tillich nota que essa pode ser uma forma muito ativa de amor, que pode trazer mais benefício imediato do que um mandamento “moralmente distorcido” para se exercer a ágape cristã. Porém, em comparação com esta, para ele, falta algo na compaixão budista:

(...) a vontade de transformar o outro, seja direta ou indiretamente através da transformação das estruturas sociológicas e psicológicas pelas quais o outro está condicionado. (...) Ela difere pois carece da característica dupla da ágape—a aceitação do inaceitável, ou o movimento do superior ao inferior [do mais ao menos elevado], e, ao mesmo tempo, a vontade de transformar tanto o indivíduo quando as estruturas sociais.⁶²

Segundo Tillich, o Reino de Deus é um símbolo de caráter revolucionário que envolve um movimento de “transformação radical da sociedade” em direção ao “novo céu e à nova terra”, que nem mesmo as tendências conservadoras das igrejas foram capazes de suprimir, e que fomentou o desenvolvimento do liberalismo, da democracia e do socialismo. Em contrapartida, a atitude básica no budismo não é a transformação, mas a salvação da realidade. Conforme a um princípio de desapego último/definitivo, essa atitude “pode levar a uma afirmação das atividades da vida diária”, como no exemplo do budismo Zen, ao invés de conduzir necessariamente a um ascetismo radical. De qualquer modo, não se pode derivar do princípio do Nirvana “nenhuma crença no novo na história, nenhum impulso para transformar a sociedade”⁶³. O que responde pelo crescente interesse por causas sociais no budismo contemporâneo, bem como pela popularização de “novas religiões” de inspiração budista no Japão, não é o anseio por transformar a sociedade, e sim por se conformar às coisas como elas são pelo princípio da compaixão.

O autor então nota que este não é o fim do diálogo, pois o próprio cristianismo inclui, mais do que o budismo, tensões polares com relação a essa dinâmica revolucionária, ou seja, casos em que esse ímpeto revolucionário é reprimido pela vontade de “descanso eterno em Deus”, como ocorre no misticismo cristão e no conservadorismo—sacramental das igrejas católicas e político das luteranas. Por outro lado, não obstante a falta de “crença no novo”, “a própria história obrigou o budismo a levá-la a sério”, num momento em que muitos se desesperavam com relação a ela no ocidente cristão. Todavia, embora o budismo estivesse a favor da democracia no Japão, Tillich afirma que foi apenas no contexto do cristianismo que surgiu um fundamento para tal, isto é, “a atitude para com todo indivíduo que enxerga nele uma pessoa, um ser de valor infinito e direitos iguais em vista do Absoluto”.

Os conquistadores cristãos forçaram a democracia sobre os japoneses; eles a aceitaram, mas depois se perguntaram: como ela poderia funcionar se a avaliação cristã sobre cada pessoa não tem suas raízes nem no xintoísmo e nem no budismo?⁶⁴

A prova, para Tillich, de que a visão cristã do ser humano não tem raízes ou análogos nessas culturas, se revela no diálogo entre um sacerdote budista e um filósofo cristão sobre a possibilidade ontológica do indivíduo e da comunidade, em vista da existência ou não de uma substância humana. Enquanto o primeiro acredita que a vida em comunidade só é possível porque o ser humano não possui uma substância, o segundo afirma que “apenas se cada pessoa tiver uma substância própria é que a vida em comunidade é possível, pois comunidade pressupõe separação”. Se referindo, ao que tudo indica, a uma de suas próprias conversas, mas sem dar mais detalhes sobre um assunto que talvez excedesse o escopo da palestra, Tillich anuncia o fim preliminar do diálogo

⁶¹ TILLICH, 1963, p. 33.

⁶² *Ibid.*, p. 33.

⁶³ *Ibid.*, p. 34.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 34, 35.

com as seguintes perguntas: “Seria possível uma democracia japonesa sob tais princípios? Pode a aceitação de um sistema político substituir o seu fundamento espiritual [i.e., dos japoneses]?”⁶⁵

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tipologia dinâmica de Tillich busca acomodar a dinamicidade das religiões tal como elas se apresentam na realidade, compostas por elementos contrastantes e complementares, através da descrição dialética de tensões polares internas a cada uma. Considerando-as, assim, na totalidade e singularidade de suas manifestações, em que diferentes elementos predominam ao longo da história e através de diferentes escolas, essa tipologia nos facilita a identificar pontos de convergência e divergência entre as religiões, sem, de fato, perdermos de vista aquilo que faz de cada uma um fenômeno único. Diante da pluralidade desse fenômeno na experiência humana e, por conseguinte, das limitações em se defini-lo com base em algum tipo de relação com o sobre-humano ou o sobrenatural, Tillich define a religião a partir daquilo que, para ele, corresponde ao que há de mais humano: o anseio por sentido e pela realização da própria essência. Isto é, em termos de uma preocupação existencial-ontológica última que move o ser humano por completo, a religião em Tillich é definida como um produto humano por excelência, apontando para a dimensão concreta da existência ou a “dimensão da profundidade” que a possibilita. Sendo Deus a palavra que expressa essa profundidade como o fundamento infinito do ser, “quem possui alguma ideia das profundezas possui alguma ideia de Deus”⁶⁶. Passando então a se referir a algo mais básico e universal do que as suas formas institucionalizadas, i.e., do que conjuntos de crenças, doutrinas, ritos e mitos, a religião se torna a experiência de deparar-se com a profundidade e saber-se dela participante. Isso, segundo a máxima tillichiana, consiste na substância da cultura, ao passo que esta lhe confere a forma⁶⁷. Assim, por meio da crítica ao teísmo teológico que objetifica a Deus como um “ser entre outros cuja existência ou não-existência precisa ser provada”⁶⁸, Tillich desenvolve uma nova linguagem para se referir a Deus, e uma forma de se pensar a religião ou a espiritualidade humana para além dos paradigmas do passado.

É no encontro de sua teologia com as religiões mundiais, sobretudo uma não-teísta, que a aplicabilidade dessa definição e das categorias do autor pode ser atestada. Na sua visão, a predominância do elemento místico no budismo e do ético no cristianismo constitui a principal distinção entre as duas religiões. Mas como todos os tipos de religião se baseiam numa relação de interdependência entre esses elementos, Tillich reconhece a presença e a importância do elemento místico também no cristianismo. Contudo, no caso da preocupação ética no budismo, Tillich a qualifica e a distingue da ética cristã, como operando por um princípio de identificação que não visa transformar, mas se conformar às condições da realidade; e ele chega mesmo a apontar a dúvida dos “conquistadores cristãos” sobre a possibilidade de uma democracia japonesa sem a avaliação cristã do indivíduo. Para ele, a não-dualidade ou a insubstancialidade do eu no budismo não parece compatível com a atitude cristã que enxerga em todo indivíduo uma pessoa, “um ser de valor infinito e direitos iguais em vista do Absoluto”, isto é, a possibilidade ontológica do sujeito é posta em questão visto que a fórmula do telos budista corresponde à identificação ou união de todas as coisas no fundamento absoluto do ser. O princípio de identificação no Nirvana, como Tillich o descreve, parece sugerir algo próximo à ideia de um “sentimento oceânico”, de unidade com todos os seres e o universo—uma tentativa de auto salvação pela transcendência da experiência finita que o autor considera fadada ao fracasso no misticismo oriental, e cujo perigo inerente é a possível aniquilação do eu.

Este é o ponto de maior dificuldade na comunicação entre Oriente e Ocidente, com o primeiro postulando um ‘eu sem forma’ como o objetivo de toda a vida religiosa, e o segundo (incluindo o misticismo cristão) tentando preservar na experiência estática os sujeitos da fé e do amor: a personalidade e a comunidade.⁶⁹

Foge ao escopo do presente trabalho uma análise pormenorizada dos problemas da visão de Tillich sobre o budismo, mas nos é imprescindível ao fim deste pelo menos indicá-los. A grande dificuldade para o autor, bem como para os idealistas que o precederam, talvez estivesse mesmo em se aprofundar no significado das noções

⁶⁵ TILLICH, 1963, p. 35.

⁶⁶ TILLICH, 1969, p. 81-82.

⁶⁷ TILLICH, 1967a, p. 69-70.

⁶⁸ TILLICH, 1969, p. 55.

⁶⁹ TILLICH, 1967b, v. III, p. 143.

de não-eu, vacuidade, originação dependente, natureza de Buda, compaixão, iluminação, etc., para entender que o risco de aniquilação do eu, que o autor se refere como “centered self”, de não preservação da personalidade e da comunidade, é uma impossibilidade lógica no budismo. Não havendo um eu para começo de conversa, a não ser de forma relativa ou condicionada⁷⁰, não há o que ser transcendido ou aniquilado—algun de seus interlocutores no Japão de certo lhe teria replicado⁷¹. O verdadeiro perigo, ou melhor, aquilo que o budismo considera como a causa do sofrimento humano, é crer e se apegar ao eu como se de fato existisse de forma intrínseca⁷². Essa crença numa essência imutável e eterna do ser de um lado (referida como eternalismo), e o niilismo ou aniquilacionismo do outro, são vistas no budismo como concepções extremas e igualmente equivocadas sobre a natureza da realidade. Assim, aquilo que tem validade última, que está além dos limites e condicionamentos da experiência subjetiva, não pode ser estabelecido por uma mera negação dessa experiência, como o termo *Absoluto não-ser* pode dar a entender, e sim por meio de uma dupla negação, do relativo e do próprio absoluto, ou, em outras palavras, do ser e do não-ser⁷³. É assim que o próprio Tillich concebe o incondicionado ou o “poder do ser”.

O não-ser pertence ao ser; ele não pode estar separado deste. Não poderíamos nem pensar em ‘ser’ sem uma dupla negação: ‘ser’ deve ser pensado como a negação da negação do ser. É por isso que a melhor forma de descrever o ser é pela metáfora ‘poder do ser’.⁷⁴

A diferença, segundo Masao, é que a relação entre ser e não-ser em Tillich, assim como em Hegel, é assimétrica: o ser é o princípio supremo com precedência sobre o não-ser. No budismo, por outro lado, a polaridade entre o ser e o nada é entendida de maneira inteiramente simétrica⁷⁵. Em todo caso, a forma como Tillich caracteriza a visão budista da natureza da realidade passa a impressão de que nela, em oposição à cristã, o não-ser tem precedência sobre o ser, como o fundamento absoluto que o inclui. É como se o autor enquadrasse o budismo a um só tempo em ambos os extremos do niilismo e do eternalismo. Nessa mesma linha, a ideia de que o elemento místico no budismo tem primazia sobre o ético, ou que este talvez não tenha a mesma relevância que tem em outras religiões, bem como a de que na compaixão budista falta a vontade de transformar o próximo e as condições da realidade—são leituras que reforçam a imagem de uma religião em que a prática da introspecção radical, uma forma de escapismo da realidade, representa um perigo para o indivíduo e a sociedade. Através de uma série de preceitos comparáveis aos mandamentos cristãos, a prática da ética no budismo é vista, pelo contrário, como a base do desenvolvimento espiritual, aquilo que promove estabilidade meditativa para se desenvolver “a sabedoria que é o antídoto final para a ignorância”⁷⁶. É apenas através do voto de se trabalhar pela transformação e liberação de todos os seres que um praticante pode agir em benefício próprio e liberar a si mesmo.

A transformação budista não ocorre no *nirvāṇa* à parte do *samsāra*, mas na interseção de *samsāra* e *nirvāṇa*. *Nirvāṇa* que está à parte do *samsāra* não é *nirvāṇa* de verdade. (...) Esta é a razão pela qual o budismo Mahāyāna enfatiza que: “para se alcançar a sabedoria, não se deve permanecer no *samsāra*; para se praticar a compaixão, não se deve permanecer no *nirvāṇa*” (...) É importante notar que [nos quatro

⁷⁰ O eu que parece ter uma experiência do mundo “é uma mera aparência que surge em dependência a outras coisas, do mesmo modo como o eu que parece experienciar as coisas nos sonhos (...) não podemos dizer que ele existe, mas, posto que há uma aparência dele, também não podemos dizer que ele seja completamente não-existente. Assim, a verdadeira natureza do eu é a união de aparência e vacuidade, para além das fabricações da existência, não existência, ou qualquer coisa que possamos pensar” [GYAMTSO, 2003, p. 52].

⁷¹ “Da perspectiva do pensamento budista, a própria pressuposição de um eu como uma entidade transmigratória é o problema inerente de tais aspirações aniquilacionistas (...) Essa consideração aparece de maneira explícita no Pañcattaya-sutta e no seu paralelo Tibetano, que concorda em destacar que a tentativa de aniquilar o eu continua subordinada à própria noção de um eu” [ANĀLAYO, 2021, p. 1896].

⁷² “O que os budistas identificam aqui como ignorância, a fonte de todo o sofrimento, não é apenas não saber algo [sobre a nossa própria natureza], mas acreditar ativamente no oposto do que é verdade.” [PERDUE, 2014, p. 49].

⁷³ Na verdade, o sistema lógico budista examina e nega quatro possibilidades ou extremos: ser, não-ser, ambos ser e não-ser, nem ser e nem não-ser. Cf. GYAMTSO, *op. cit.*, p. 20, 88.

⁷⁴ TILLICH, 1952, p. 179. Também o sentido da “ressurreição do corpo”, interpretado pelo símbolo Paulino “corpo espiritual”, é entendido pelo autor em termos de uma dupla negação, do corpo material e da “nudez” da existência meramente espiritual”, contra o perigo materialista de se pressupor uma “participação de ‘carne e sangue’ no Reino de Deus” [TILLICH, 1967b, v. III, p. 412].

⁷⁵ “Em Tillich, a realidade última (Deus) é concebida como uma terceira coisa [uma síntese] na qual ser e não-ser estão unidos, ao passo que, no budismo, a realidade última (*śūnyatā*) não é nem a terceira, nem a primeira e nem a segunda (...) [ela] é alcançada pela completa extrapolação do horizonte original da polaridade entre o ser e o nada” [MASAO, 1995, p. 106].

⁷⁶ PERDUE, 2014, p. 52.

votos do Bodisatva] o voto de beneficiar os outros [‘ainda que os seres sencientes sejam inumeráveis, faço o voto de salvá-los’] vem antes dos votos para o benefício próprio.⁷⁷

O modo como Tillich enxerga e retrata o budismo, estritamente a partir de sua própria tradição ou das suas fronteiras, acaba não levando em conta nuances importantes com relação à forma como o próprio budismo define os seus conceitos-chave e qualifica os seus elementos ético, místico, sacramental, etc. A despeito de seus esforços e de sua contribuição para o diálogo entre oriente e ocidente, não apenas o seu entendimento sobre o budismo se mostra limitado e em grande medida influenciado pelos autores idealistas, mas a sua própria tentativa de superação do teísmo teológico é posta à prova no encontro com uma tradição não-teísta⁷⁸. Se, por um lado, o grande mérito da análise de Tillich, para além de explicitar os pontos de conflito e união entre o cristianismo e o budismo, é fornecer um paradigma metodológico para o diálogo inter-religioso; por outro, a sua limitação, justamente pela dificuldade em estabelecer um diálogo mais proveitoso com seus interlocutores, é não se aprofundar no seu objeto de estudo da forma como o próprio autor talvez tensionasse.

REFERÊNCIAS

ANĀLAYO, Bhikkhu. The Buddha’s Pre-awakening Practices and Their Mindful Transformation. **Mindfulness**, n. 12, p. 1892–1898, 2021. Disponível em <<https://doi.org/10.1007/s12671-021-01646-0>>. Acesso em: 12 Jun. 2023.

D’AMATO, Mario; MOORE, Robert T. **The Specter of Nihilism: On Hegel on Buddhism**. Rollins Scholarship Online. Student-Faculty Collaborative Research, Paper 28, 2011.

DUNG, Bui Xuang. The Role of Absolute Spirit in Hegel’s Philosophy. **Synesis**, v. 14, n. 2, p. 195-210. Petrópolis: Universidade Católica de Petrópolis, 2022.

DUMOULIN, Heinrich. Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy. **Journal of the History of Ideas**, v. 42, n. 3, p. 457-470. University of Pennsylvania, 1981. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/2709187>>. Acesso em: 8 fev. 2023.

DURKHEIM, Émile. **The Elementary Forms of Religious Life**. New York: The Free Press, 1995.

GROSS, Eduardo. Primórdios da designação da teologia de Paul Tillich como “apologética”. **Revista Eletrônica Correlatio**, v. 13, n. 25, 2014.

GYAMTZO, Khenpo Tsültrim. **The Sun of Wisdom: Teachings on the Noble Nagarjuna’s Fundamental Wisdom of the Middle Way**. Boston: Shambhala Publications. 2003.

MASAO, Abe. **Buddhism and Interfaith Dialogue: Part one of a two-volume sequel to Zen and western thought**. University of Hawai’i Pres, 1995.

MASAO, Abe. Transformation in Buddhism. **Buddhist-Christian Studies**, v. 7, p. 5-24. University of Hawai’i Pres, 1987.

MORTON, Timothy. **Hegel on Buddhism**. University of California, Davis. Romantic Circles, 2007. Disponível em <<http://www.romantic-circles.org/praxis/buddhism/morton/morton.html>>. Acesso em: 25 fev. 2023.

PERDUE, Daniel. **The Course in Buddhist Reasoning and Debate: An Asian Approach to Analytical Thinking Drawn from Indian and Tibetan Sources**. London: Snow Lion. 2013.

⁷⁷ MASAO, 1987, p. 12-13. Cf. MASAO, 1995, p. 93.

⁷⁸ Cf. *Ibid.*, p. 95, 107-109.

ROSS, Mathias M. **The Pluralism of Paul Tillich**. The Degree of Doctor of Philosophy (Tese de Doutorado). School of Divinity, University of Edinburgh, Edinburgh, 1997.

SMART, Ninian. **The Religious Experience of Mankind**. New York: Scribner, 1984.

SMITH, John H., **Hegel: Logos as Spirit (Geist), Dialogues between Faith and Reason: The Death and Return of God in Modern German Thought**. Cornell Scholarship Online, 18 ago. 2016. Disponível em <<https://doi.org/10.7591/cornell/9780801449277.003.0005>>. Acesso em: 14 abr. 2023.

SOUZA, Vitor Chaves. Contribuições da convivência entre Mircea Eliade e Paul Tillich. **Revista Eletrônica Correlatio**, n. 17, 2010.

TADA, Elton. O Deus para além de Deus no Budismo Amidista: Paul Tillich e o Diálogo com o Budismo Amidista Japonês. **Paul Tillich e a Linguagem da Religião**. Santo André: Kapenke, p. 213-230, 2018.

TIELE, Cornelis. Conception, Aim and Method of Science of Religion. In: TIELE, Cornelis. **Elements of the Science of Religion: part 1**. New York: Charles Scribner's Sons, p. 1-27, 1897.

TILLICH, Paul. **Christianity and the Encounter of the World Religions**. New York: Columbia University Press, 1963.

TILLICH, Paul. **Dinâmica da Fé**. Editora Sinodal, 3ª Edição, 1985.

TILLICH, Paul. **On the Boundary: An Autobiographical Sketch**. New York: Scribner, 1967a.

TILLICH, Paul. **Systematic Theology**: Three volumes in one. Chicago: The University of Chicago Press, 1967b.

TILLICH, Paul. **The Courage to Be**. New Haven & London: Yale University Press, 1952.