

RELIGIÃO E *KULTURSYNTHESE*. CONSIDERAÇÕES SOBRE A FUNDAMENTAÇÃO SISTEMÁTICA DA TEOLOGIA DA CULTURA DE PAUL TILLICH

*RELIGION AND KULTURSYNTHESIS. CONSIDERATIONS ON THE
SYSTEMATIC FOUNDATION OF PAUL TILLICH'S THEOLOGY OF
CULTURE*

Fábio Henrique Abreu¹

RESUMO

Esse artigo reconstrói a teologia da cultura de Paul Tillich de forma sistemática. A tese apresentada afirma que o modo da relação entre religião e cultura no programa teológico-cultural de Tillich é não apenas mediado por uma filosofia do espírito e do sentido, como também reivindica uma teoria dos símbolos plenamente delineada. A análise da filosofia do espírito e do sentido de Tillich é desenvolvida na primeira parte da presente exposição. A partir da elucidação de sua filosofia do espírito e do sentido, o conceito de religião, enquanto direcionamento ao incondicionado, é apresentado em sua natureza mais própria. A tarefa de exposição do conceito de religião compreende o conteúdo da segunda parte desse estudo. Na terceira e última parte da presente exposição, uma análise da função do conceito de símbolo para uma delimitação mais precisa da teologia da cultura de Tillich é oferecida. Como se tornará perceptível, é a partir do conceito de símbolo que a forma própria do relacionamento entre religião e cultura, i.e., entre o condicionado e o incondicionado, é articulada.

Palavras-chave: Teologia da Cultura. Filosofia do Espírito e do Sentido. Símbolo. Religião e Cultura.

¹ Doutor em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPCIR-UFJF). Pós-doutor em Filosofia da Religião pelo PPCIR-UFJF e pela Evangelisch-Theologische Fakultät, Universität Wien. Atualmente desenvolve pesquisa de habilitação em Teologia Sistemática pela Universität Wien, sob a supervisão do Prof. Dr. habil. Christian Danz. *E-mail*: fabio.henrique.abreu@hotmail.com

ABSTRACT

This article reconstructs Paul Tillich's theology of culture in a systematic way. The thesis presented asserts that the mode of the relationship between religion and culture in Tillich's theological-cultural program is not only mediated by a philosophy of spirit and meaning, but also claims a fully delineated theory of symbols. The analysis of Tillich's philosophy of spirit and meaning is developed in the first part of this study. From the elucidation of his philosophy of spirit and meaning, the concept of religion, as directedness towards the unconditioned, is presented in its most proper nature. The task of presenting the concept of religion comprises the content of the second part of this investigation. In the third and last part of the present study, an analysis of the role of the concept of symbol for the delineation of Tillich's theology of culture is offered. As will become transparent, it is from the concept of symbol that the proper form of the relationship between religion and culture, i.e., between the conditioned and the unconditioned, is articulated.

Keywords: Theology of Culture. Philosophy of Spirit and Meaning. Symbol. Religion and Culture.

INTRODUÇÃO

“A religião é o direcionamento ao incondicionado [*Richtung auf das Unbedingte*]”.² Essa sentença, escrita por Tillich na segunda versão de sua famosa palestra “*Über die Idee einer Theologie der Kultur*”, proferida em 1919 e publicada de forma revisada em 1921, é frequentemente citada para marcar o centro de seu programa teológico-cultural. Trata-se, sem dúvidas, de uma de suas mais famosas formulações. Essa sentença configura, de acordo com Trutz Rendtorff, uma espécie de “melodia de reconhecimento [*Erkennungsmelodie*]”, uma “trilha sonora”, que, onde quer que soe,

² TILLICH, P. Über die Idee einer Theologie der Kultur. In: RADBRUCH, G.; TILLICH, P. (Hg.). **Religionsphilosophie der Kultur**. Zwei Entwürfe von Gustav Radbruch und Paul Tillich. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968. p. 35. Para a primeira versão da Kulturvortrag, proferida no âmbito da Sociedade Kantiana de Berlim, em 1919, cf. TILLICH, P. Über die Idee einer Theologie der Kultur (1919). In: PALMER, M. (Hg.). **Main Works – Hauptwerke: Kulturphilosophische Schriften**. Berlin; New York: W. de Gruyter; Evangelisches Verlagswerk, 1990. p. 69-85. v. 2. [Todas as traduções são nossas = FHA.]

se torna “inconfundivelmente reconhecível: aqui fala Paul Tillich”.³ A concisão da fórmula, no entanto, oblitera o fato de que ela é, como corretamente aponta Georg Neugebauer, extremamente hermética e dificilmente compreensível quando tomada em si mesma.⁴ Os conceitos que são fundamentais para a teologia da cultura – como forma (*Form*), conteúdo (*Inhalt*), substância (*Gehalt*), substância (*Substanz*), autonomia, heteronomia, teonomia, síntese cultural (*Kultursynthese*) —, por Tillich mesmo inseridos esquematicamente no centro de seu programa, tendem a conferir uma falsa ideia de que é possível reconstruir sua *Kulturtheologie* tão somente através de uma análise desses conceitos.⁵ Tal procedimento, entretanto, perde o foco dos fundamentos teóricos que os organizam — sobretudo a filosofia do espírito, a teoria do sentido e a teoria dos símbolos. A teologia da cultura de Tillich é baseada em um conceito específico de espírito, cujas bases foram desenvolvidas ainda antes da Primeira Guerra, i.e., no transcurso de seus estudos sobre Fichte e Schelling e em sua *Systematische Theologie* de 1913. No entanto, foi somente por meio da virada teórica de sua abordagem sistemática, proporcionada pela apropriação do neokantismo e da fenomenologia de Husserl durante a Primeira Guerra — sobretudo da *Intentionalitätstheorie* que conforma a fenomenologia husserliana⁶ —, que Tillich foi

³ RENDTORFF, T. In Richtung auf das Unbedingte. Religionsphilosophie der Postmoderne. In: FISCHER, H. (Hg.). **Paul Tillich: Studien zu einer Theologie der Moderne**. Frankfurt am Main: Athenäum, 1989. p. 335. Como Rendtorff afirma nessa mesma página: „So lautet die Erkennungsmelodie, die, wo sie ertönt, unverwechselbar zu erkennen gibt: Hier spricht Paul Tillich. In vielen Variationen kehrt dieser Grundton immer wieder: Denken und Reden ‚in Richtung auf das Unbedingte‘. Dieser Grundton hat dem Werk Tillichs sein eingetümliches Gepräge gegeben. Im System der Wissenschaften von 1923 liest man, der ‚Wille zum Unbedingten‘ liege allem geistigen zu Grunde“.

⁴ NEUGEBAUER, G. Die geistphilosophischen Grundlagen der Kulturtheologie Tillichs vor dem Hintergrund seiner Schelling- und Husserlrezeption. In: DANZ, C.; SCHÜßLER, W. (Hg.). **Paul Tillichs Theologie der Kultur: Aspekte, Probleme, Perspektiven**. Berlin; Boston: W. de Gruyter, 2011. p. 38.

⁵ Ibid., p. 38.

⁶ Através da internalização de *Intentionalitätstheorie* de Husserl na determinação de seu conceito de religião como “direcionamento para o incondicionado”, Tillich emprega o tema central da fenomenologia husserliana. Sobre a posição da teoria da intencionalidade no sistema de Husserl, veja STRÖKER, E. Intentionalität und Konstitution. Wandlungen des Intentionalitätskonzepts in der Philosophie Husserls. **Dialectica**, v. 38, n. 2-3, p. 191, 1984: „Intentionalität ist das Generalthema der Philosophie Edmund Husserls. Wollte man die gleiche Rolle dem Bewusstsein zuschreiben, so wäre dies ebenso zutreffend. Denn für Husserl ist es die Intentionalität, durch welche Bewusstsein im prägnanten Sinne charakterisiert ist. Es ist also nicht wie ein Dinghaftes, Substantielles, sondern als Beziehung aufgefasst dergestalt, daß es nur mittels etwas bestimmt werden kann, das nicht es selbst ist, auf das vielmehr es ‚sich richtet‘ als auf seinen Gegenstand. Dieser ist primär nicht von der Art des Bewusstseins, sondern ihm gegenüber

capaz de articular a base da filosofia do espírito sobre a qual seu esboço programático se encontra fundamentado.⁷ Nosso papel, aqui, não pode ser outro senão o de deslindar, nos limites das presentes páginas, os contornos centrais da filosofia do espírito e do sentido que fundamentam seu programa. A teoria dos símbolos, que somente alcança sua forma final a partir do texto “*Das religiöse Symbol*”, de 1928,⁸ será tematizada através de um incursão na estrutura dessa base teórico-conceitual fundante.

transzendent. Das Prädikat ‚intentional‘ könnte also bloss einen Pleonasmus ergeben, gälte es nicht, die darin ausgedrückte eigentümliche Beziehung des Bewusstseins zu thematisieren und analytisch zu erhellen“. Sobre o papel da fenomenologia de Husserl no sistema de Tillich, veja BARTH, U. Religion und Sinn. In: DANZ, C.; SCHÜßLER, W. (Hg.). **Religion – Kultur – Gesellschaft.** Der frühe Tillich im Spiegel neuer Texte (1919-1920). Wien; Berlin: LIT, 2008. p. 197-213. (Tillich-Studien, v. 20), especialmente a nota 28 da p. 207: „*Richtung auf bzw. ‚sich richten auf‘ sind Tillichs Verdeutschung von Husserls ‚Intentionalität‘*“. Apesar da centralidade da teoria da intencionalidade de Husserl na determinação do conceito de religião de Tillich, ainda não há uma investigação propriamente exegética da recepção de Husserl por Tillich. Considerações iniciais sobre esse tema podem ser encontradas, no entanto, nos seguintes estudos: GRUBE, D.-M. **Unbegründbarkeit Gottes?** Tillichs und Barths Erkenntnistheorien im Horizont der gegenwärtigen Philosophie. Marburg: N. G. Elwert, 1998. p. 63-71; BARTH, U. Die sinntheoretischen Grundlagen des Religionsbegriffs. Problemgeschichtliche Hintergründe zum frühen Tillich. In: **Religion in der Moderne.** Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 2003. p. 89-123; MOXTER, M. Kritischer Intuitionismus. Tillichs Religionsphilosophie zwischen Neukantianismus und Phänomenologie. In: DANZ, C.; SCHÜßLER, W. (Hg.). **Religion – Kultur – Gesellschaft.** Der frühe Tillich im Spiegel neuer Texte (1919-1920). Wien; Berlin: LIT, 2008. p. 173-195. (Tillich-Studien, v. 20); NEUGEBAUER, op. cit., p. 47-63; DANZ, C. Zwischen Transzendentalphilosophie und Phänomenologie. Die methodischen Grundlagen der Religionstheorien bei Otto und Tillich. In: LAUSTER, J.; SCHÜZ, P.; BARTH, R.; DANZ, C. (Hg.). **Rudolf Otto.** Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte. Berlin; Boston: W. de Gruyter, 2014. p. 341-345; HEINEMANN, L. C. **Sinn – Geist – Symbol:** Eine systematisch-genetische Rekonstruktion der frühen Symboltheorie Paul Tillichs. Berlin; Boston: W. de Gruyter, 2017. p. 335-348. (Tillich-Forschungen, v. 10).

⁷ Diferentemente da já mencionada análise de G. Neugebauer, o presente estudo não se preocupará, entretanto, com a tarefa de demarcar os contornos da teologia da cultura de Tillich no período anterior à Primeira Guerra Mundial. Em vez disso, minha preocupação aqui é a de fornecer uma análise sistemática da *Kulturtheologie* de Tillich em sua forma madura e já plenamente desenvolvida. Para considerações sobre a teologia da cultura de Tillich no período anterior à Primeira Guerra Mundial, veja NEUGEBAUER, G. **Tillichs frühe Christologie.** Eine Untersuchung zu Offenbarung und Geschichte bei Tillich vor dem Hintergrund seiner Schellingrezeption. Berlin; New York: W. de Gruyter, 2007. p. 146-292; DIENSTBECK, S. **Transzendente Strukturtheorie.** Stadien der Systembildung Paul Tillichs. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011. p. 37-234; STURM, E. Die Genese von Tillichs Kulturtheologie in seinen frühesten Texten. In: DANZ, C.; SCHÜßLER, W. (Hg.). **Paul Tillichs Theologie der Kultur:** Aspekte, Probleme, Perspektiven. Berlin; Boston: W. de Gruyter, 2011. p. 64-93; HEINEMANN, op. cit., p. 65-172.

⁸ Veja TILlich, P. *Das religiöse Symbol* (1928). In: CLAYTON, J. P. (Hg.). **Main Works – Hauptwerke:** Religionsphilosophische Schriften. Berlin; New York: W. de Gruyter; Evangelisches, 1987a. p. 213-228. v. 4.

Em linhas gerais, pode-se dizer que o programa teológico-cultural de Tillich intenciona oferecer uma superação da antítese entre religião e cultura por meio da reivindicação de uma cultura religiosa *an sich*.⁹ Como pano de fundo desse programa, encontra-se a tentativa de integração do processo de autodiferenciação da cultura moderna autônoma em distintos subsistemas¹⁰ a partir de uma nova fundamentação do sistema teológico. Para esse fim, e sob o prisma de uma teoria da consciência, Tillich emprega o conceito de incondicionado como a função básica para a articulação dos conceitos de religião e cultura. Em seu texto “*Rechtfertigung und Zweifel*”, de 1919,¹¹ que opera como pressuposição da palestra programática proferida nesse mesmo ano na Sociedade Kantiana de Berlim, Tillich demonstra como a determinação paradoxal e antinômica de seu novo conceito de espírito — i.e., o incondicionado — habilita a reflexão teológico-crítica a não apenas apropriar-se da determinação autônoma da cultura moderna, como também a sujeitá-la a um juízo incondicional.¹² Essa determinação antinômica do espírito a partir do conceito de incondicionado, esboçada já em sua correspondência com Emanuel Hirsch entre os anos de 1917 e 1918, fundamenta a dinâmica de apropriação e superação – ou crítica e formação (*Kritik und Gestaltung*)¹³ — da consciência autônoma a partir do binômio “justificação e dúvida”. O programa teológico de Tillich interioriza, dessa forma, a crítica esclarecida da religião

⁹ STURM, op. cit., p. 64: „Der Schlüsselbegriff dieses Vortrags ist der Begriff ‚Kultursynthese‘ (GW IX, 22) bzw. ‚Einheitskultur‘ (GW IX, 30. 31)“.

¹⁰ Veja LUHMANN, N. Die Ausdifferenzierung der Religion. In: **Gesellschaftsstruktur und Semantik**: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989. p. 259-357. v. 3; WAGNER, F. Kann die Religion der Moderne die Moderne der Religion ertragen? Religionssoziologische und theologisch-philosophische Erwägungen im Anschluss an Niklas Luhmann. In: DANZ, C.; DIERKEN, J.; MURRMANN-KAHL, M. (Hg.). **Religion zwischen Rechtfertigung und Kritik**: Perspektiven philosophischer Theologie. Frankfurt am Main: P. Lang; Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2005. p. 173-201.

¹¹ Veja TILLICH, P. *Rechtfertigung und Zweifel* (1919). 1. und 2. Version. In: STURM, E. (Hg.). **Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich**: Religion, Kultur, Gesellschaft. Unveröffentlichte Texte aus der deutschen Zeit (1908-1933). Erster Teil. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1999. p. 127-185 (1. Version); p. 185-230 (2. Version). v. 10.

¹² *Ibid.*, p. 187: „Es bleibt nur noch der andere Weg, von dem Prinzip des Protestantismus auszugehen, es in immanenter Dialektik zu entfalten und auf einen Punkt zu führen, durch den es zum religiösen Prinzip des modernen Kulturbewußtseins werden kann. Wir können demnach unsere Aufgabe so bestimmen: Es soll gezeigt werden, daß das Prinzip des Protestantismus in sich ein Moment enthält, durch dessen Entfaltung es in Einheit kommt mit einem auf Autonomie aufgebauten Geistesleben“.

¹³ Veja TILLICH, P. *Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip* (1929). In: HUMMEL, G. (Hg.). **Main Works – Hauptwerke**: Theologische Schriften. Berlin; New York: W. de Gruyter; Evangelisches, 1992. p. 127-149. v. 6.

como um momento de fundamentação de um conceito de religião que seja capaz de respeitar as “condições de possibilidade” impostas pela modernidade. A subjetividade moderna, que assume cada determinação conteudística como um ato de autoposição e produção do espírito humano, torna-se, assim, o ponto de partida da reflexão teológica. Em seu programa teológico-cultural, Tillich descreve a teologia como um modo elementar e autorreferencial de autoapresentação da autorrelação da consciência, a qual apreende a si mesma na historicidade de seu desvelamento reflexivo (*reflexiver Erschlossenheit*). Por meio da negação da concretude das determinações condicionadas, ou melhor, do juízo incondicional intrínseco à dúvida radical, a transparência do ato reflexivo em que se baseiam todos os atos de determinação conteudística do espírito — i.e., a incondicionalidade da autorrelação — é elevada à consciência.

A partir dessas considerações preliminares, a estrutura da presente exposição já se encontra delineada. *Nossas considerações baseiam-se na tese de que o modo da relação entre religião e cultura no programa teológico-cultural de Tillich é não apenas mediado por uma filosofia do espírito e do sentido, como também reivindica uma teoria dos símbolos plenamente delineada.* À parte de uma elucidação dos fundamentos de sua filosofia do espírito, sua teoria do sentido e sua teoria dos símbolos não é possível oferecer, portanto, qualquer reconstrução da teologia da cultura de Tillich. Isso quer dizer que o programa de uma teologia da cultura, enquanto um modo de autoapresentação e interpretação da realidade sob o ponto de vista do incondicionado, não pode ser analisado com base em sua *Kulturvortrag* apenas.¹⁴ Se, conforme afirmado, a determinação do conceito de religião e o modo de interrelação entre religião e cultura são dependentes de sua filosofia do espírito e do sentido, por um lado, e da teoria dos símbolos que irrompe dessa fundamentação filosófica, por outro, então uma análise do conceito de sentido na determinação de sua teoria da consciência se torna um ponto de partida inescapável. A análise da filosofia do espírito e do sentido de Tillich será desenvolvida na primeira parte de nossa exposição (1). A partir da elucidação de sua filosofia do espírito e do sentido, o conceito de religião, enquanto direcionamento ao incondicionado, poderá ser apresentado em sua natureza mais própria. A tarefa de exposição do conceito de religião

¹⁴ Aqui, contra, por exemplo, as análises de GABUS, J.-P. **Introduction à la théologie de la culture de Paul Tillich**. Paris: Presses Universitaires de France, 1969; GRONDIN, N. Genèse de l'idée d'une théologie de la culture. In: DESPLAND, M.; PETIT, J.-C.; RICHARD, J. (Éd.). **Religion et culture: Actes du colloque international du centenaire Paul Tillich Université Laval, Québec, 18 août 1986**. Québec: Les Presses de l'Université Laval; Éditions du Cerf, 1987. p. 207-216; SCHWEIKER, W. Theology of Culture and its Future. In: MANNING, R. R. **The Cambridge Companion to Paul Tillich**. New York: Cambridge University, 2009. p. 138-151.

compreende o conteúdo da segunda parte desse artigo (2). Na terceira e última parte de nosso estudo, uma análise da função do conceito de símbolo para uma delimitação mais precisa de sua teologia da cultura será oferecida (3). Como se tornará perceptível, é a partir do conceito de símbolo que a forma própria do relacionamento entre religião e cultura, i.e., entre o condicionado e o incondicionado, é articulada. Somente assim a verdadeira substância de uma das fórmulas mais conhecidas de Tillich — a saber, “a religião é a substância da cultura e a cultura é a forma da religião”¹⁵ — poderá ser descrita de forma adequada. É, pois, para os contornos fundamentais de sua filosofia do espírito e do sentido que devemos, agora, voltar nossa atenção. Para tanto, faremos uso não apenas da *Kulturvortrag*, mas também de textos indispensáveis produzidos no transcurso da década de 20 do século passado.

1. ESPÍRITO E SENTIDO; OU, A ESTRUTURA DE CUMPRIMENTO DE SENTIDO (*SINNERFÜLLUNGSSTRUKTUR*)

Em sua “*Religionsphilosophie*” de 1925,¹⁶ Tillich descreve a estreita conexão entre os conceitos de espírito e de sentido de uma forma transparente.

Todo ato espiritual é um ato de sentido; não importa se a teoria realista do conhecimento fala de uma recepção de sentido, ou se a teoria idealista do conhecimento fala de uma doação de sentido, ou se o método metalógico fala de um ato de cumprimento de sentido; não importa, portanto, como a relação entre sujeito e objeto é pensada no ato espiritual; o espírito é sempre atualização de sentido e aquilo que é intencionado pelo espírito é o contexto de interconexão de sentido.¹⁷

¹⁵ TILLICH, P. Religion and Secular Culture. In: PALMER, M. (Hg.). **Main Works – Hauptwerke:** Kulturphilosophische Schriften. Berlin; New York: W. de Gruyter; Evangelisches, 1990b. p. 199. v. 2: “*A theonomous culture expresses in its creations an ultimate concern and a transcending meaning not as something strange but as its own spiritual ground. ‘Religion is the substance of culture and culture the form of religion’. This was the most precise statement of theonomy*”. Essa fórmula já pode ser encontrada no estudo *Kirche und Kultur* elaborado por Tillich em 1924, e que é empregada como título desse artigo. Para essa referência, veja TILLICH, P. Kirche und Kultur. In: PALMER, M. (Hg.). **Main Works – Hauptwerke:** Kulturphilosophische Schriften. Berlin; New York: W. de Gruyter; Evangelisches, 1990a. p. 110. v. 2: “*denn der tragende Gehalt der Kultur ist die Religion und die notwendige Form der Religion ist die Kultur*”.

¹⁶ TILLICH, P. Religionsphilosophie (1925). In: CLAYTON, J. P. (Hg.). **Main Works – Hauptwerke:** Religionsphilosophische Schriften Berlin; New York: W. de Gruyter; Evangelisches, 1987d. p. 117-170. v. 4.

¹⁷ *Ibid.*, p. 133.

De acordo com a descrição de Tillich, todo ato do espírito é um ato de sentido e a vida espiritual é a vida no sentido.¹⁸ Não obstante, a compreensão de Tillich do espírito ainda não se encontra plenamente descrita. Há dois aspectos fundamentais ausentes. Em primeiro lugar, o espírito não se autopõe em sua atualização apenas como sentido e não intenciona apenas o contexto de interconexão de sentido. Antes, em seu ato de autoposição, o espírito apreende a si mesmo. Ao espírito pertence, portanto, também sua autorrelação constitutiva. “Esta consciência, esta autocontemplação [*Sich-selbst-Zuschauen*] e autodeterminação [*Sich-selbst-Bestimmen*] do pensamento no ato criativo é a característica fundamental do espiritual”.¹⁹ Dessa determinação resulta, em segundo lugar, que o espírito é caracterizado em sua autoatualização por uma tensão irresolúvel. Essa é a tensão, em outras palavras, entre o universal e o individual. O espírito somente pode postar o universal como algo individual e determinado. “O ato espiritual pode se direcionar ao universal somente quando ele intui o universal em uma norma concreta, em uma realização individual do universal”.²⁰ Sobre a base dessa determinação do espírito, a compreensão de história de Tillich é construída.²¹ Isso quer dizer que o espírito já está sempre envolvido na história de um modo tal que ele sempre já encontra a si mesmo em cada ato concreto de autoposição.²² Como afirma em seu “*Wissenschaftssystem*” de 1923, “*não há origem do espírito; pois, cada criação espiritual*

¹⁸ Veja TILLICH, P. Paul Tillich an Emanuel Hirsch. 9. V. 1918. Die große religionsphilosophische Debatte. In: ALBRECHT, R.; TAUTMANN, R. (Hg.). **Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich**: Briefwechsel und Streitschriften. Theologische, philosophische und politische Stellungnahmen und Gespräche. Frankfurt am Main: Evangelisches, 1983. p. 125. v. 6: „*Geistiges Leben ist Leben im Sinn oder unablässige schöpferische Sinngebung. So geben wir der Welt einen logischen – ethischen – ästhetischen, so auch einen religiösen Sinn*“.

¹⁹ TILLICH, P. Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden (1923). In: WENZ, G. (Hg.). **Main Works – Hauptwerke**: Philosophische Schriften. Berlin; New York: W. de Gruyter; Evangelisches, 1989a. p. 201. v. 1.

²⁰ *Ibid.*, p. 200.

²¹ *Ibid.*, p. 200: „*Die individuelle Substanz der geisttragenden Gestalt ist kein ungeformtes Chaos, denn die geisttragende Gestalt ist immer auch geistgeformte Gestalt; sie steht in einer historischen Folgereihe. Aus ihrer individuellen historischen Formung heraus schafft die geisttragende Gestalt. Diese Formung reicht zurück über ihren eigenen Gestaltanfang hinaus durch den Zusammenhang aller Gestalten bis zu der universalen und unendlichen Gestalt, die Idee ist und nicht Wirklichkeit. Es gibt keinen außergeschichtlichen Moment einer geschichtlichen Gestalt. Es gibt keinen Anfang des Geistes; denn jede geistige Schöpfung setzt Geist voraus*“.

²² A partir da década de 30, Tillich passa a se referir ao pertencimento inextricável do espírito à história a partir do termo heideggeriano “*Geworfensein*” ou “estar lançado”. Sobre esse ponto, veja TILLICH, P. Die sozialistische Entscheidung. In: STURM, E. (Hg.). **Main Works – Hauptwerke**: Sozialphilosophische und ethische Schriften. Berlin; New York: W. de Gruyter; Evangelisches, 1998. p. 290. v. 3.

pressupõe o espírito”.²³ Uma “teoria da constituição”, de acordo com a qual o espírito produz a realidade empírica como um mundo externo através da atividade da própria consciência, é, dessa forma, rejeitada. Antes, o espírito já se encontra sempre entrelaçado na realidade histórica, sem, obviamente, ser derivado dela.²⁴ O espírito é direcionado, em seus atos concretos e determinados de autopoisição, à estrutura de cumprimento de sentido. Nessa estrutura, o espírito apreende a si mesmo enquanto espírito: ele se encontra para além de si, sem deixar, contudo, de permanecer, ao mesmo tempo, consigo mesmo.

A partir da determinação do conceito de espírito, os contornos fundamentais da teoria do sentido de Tillich se tornam perceptíveis. Afinal, o que Tillich quer dizer com o conceito de ato e estrutura de cumprimento de sentido? Com sua teoria do sentido, Tillich pretende supracumir, fundamentalmente, a contraposição entre os modelos idealista e realista do conhecimento.²⁵

O método crítico-dialético pressupõe a autonomia do espiritual em contraposição a todo aquele-que-é imediatamente dado. Nesse sentido, ele não precisa representar um idealismo epistemológico; ele não deve supor que o espírito confere leis à natureza. Não obstante, ele certamente não pode admitir que um realismo epistemológico seja verdadeiro. Ele não pode supor que a natureza confere leis ao espírito. Ele deve pressupor que os princípios de sentido aos quais a consciência se submete no ato espiritual são, ao mesmo tempo, os princípios de sentido aos quais o ser está submetido. Ele deve pressupor que o sentido do ser alcança expressão na consciência formada pelo sentido.²⁶

O método crítico-dialético deve supor tanto que os princípios de sentido aos quais a consciência se submete no ato espiritual são, ao mesmo tempo, princípios de sentido aos quais o ser está submetido quanto que o sentido do ser somente alcança expressão na consciência formada pelo sentido.²⁷ A partir de uma reflexão crítica de suas *performances*, os modelos idealista e realista do conhecimento apresentam fragmentariedade e necessidade de complementação, na medida em que encontram

²³ TILLICH, 1989a, p. 200.

²⁴ Veja WITTEKIND, F. Gottesdienst als Handlungsraum. Zur symboltheoretischen Konstruktion des Kultes in Tillichs Religionsphilosophie. In: DANZ, C.; SCHÜßLER, W.; STURM, E. (Hg.). **Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung: Das Symbol als Sprache der Religion**. Berlin; Wien: LIT, 2007. p. 79. v. 2.

²⁵ Veja TILLICH, 1989a, p. 204-206; TILLICH, 1987d, p. 124-133.

²⁶ TILLICH, 1987d, p. 125.

²⁷ TILLICH, 1989a, p. 204-205.

problemas que não podem ser elucidados com base em seus próprios pressupostos. Para Tillich, assim como o realismo, como uma análise crítica de seus pressupostos epistemológicos demonstra, é incapaz de explicar como a natureza pode conferir leis ao espírito, o idealismo, por sua vez, é incapaz de explicar como uma substância desprovida de forma pode se tornar capaz de aceitar leis. Sob a perspectiva de sua teoria do sentido, ambos os modelos provam ser abstrações do reconhecimento fundamental que substância (*Gehalt*) e forma (*Form*) já configuram uma unidade em cada experiência de sentido.²⁸ Como corolário de tais considerações tem-se que, para Tillich, a experiência de sentido não pode ser adequadamente descrita nem como doação de sentido, nem como apreensão de sentido, mas somente como “cumprimento de sentido”.²⁹

O conceito indica que as coisas permanecem em seu direcionamento à forma incondicionada e que esse direcionamento encontra seu cumprimento nas criações espirituais. Nem normas ideais, que jazem além do ser, nem uma realidade de sentido formada em contraposição ao espírito são portadoras de sentido. O sentido não é dado, quer de forma real ou ideal, mas ele é intencionado, e alcança seu cumprimento no espírito.³⁰

O conceito de cumprimento de sentido encontra sua função epistêmica na medida em que pressupõe que, em cada processo de atualização da consciência, substância e forma já sempre configuram, por necessidade, uma unidade.³¹ Por outro lado, quanto mais o cumprimento de sentido aponta para uma estrutura performática unitária, tanto mais permite designar os momentos que são constitutivos do processo infinito de cumprimento de sentido.³²

²⁸ TILLICH, 1987d, p. 134.

²⁹ DANZ, C. **Religion als Freiheitsbewußtsein**. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich. Berlin; New York: W. de Gruyter, 2000. p. 308.

³⁰ TILLICH, P. Zu Tillichs Systematik. Tillichs Antwort. **Blätter für Religiösen Sozialismus**, Jahrgang 5, n. 5-6, p. 19, 1924.

³¹ TILLICH, 1987d, p. 134. Como Tillich afirma nessa mesma página: „*Form und Gehalt gehören zusammen; es ist sinnlos, das eine ohne das andere zu setzen*“. O estabelecimento de uma diástase entre *Form* e *Gehalt* resulta, necessariamente, de toda interpretação ontologizante do pensamento de Tillich. Um típico exemplo, aqui, é o estudo de HERBERGER, K. Historismus und Kairos. Die Überwindung des Historismus bei Ernst Troeltsch und Paul Tillich. **Theologische Blätter**, v. 14, n. 18, p. 129-141; p. 161-175, 1935; veja, igualmente, SCHÜßLER, W. **Der philosophische Gottesgedanke im Frühwerk Paul Tillichs (1910 – 1933)**. Darstellung und Interpretation seiner Gedanken und Quellen. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1986, p. 49-67, que incorre no mesmo equívoco.

³² TILLICH, 1983, p. 125.

A necessidade de formar conceitos independentes está em todos os lugares em que os elementos de uma realidade unitária provam ser independentemente variáveis. A formação dos conceitos, a emergência de determinados objetos do fluxo absolutamente uniforme da realidade, encontra sua base nesse fato. Agora, no entanto, há o fato que, tanto na ontologia quanto na filosofia da história, a forma do sentido (*Sinnform*) e a substância do sentido (*Sinngehalt*) permanecem, em todas as esferas da realidade, numa relação de tensão uma com a outra, e que nessa tensão jaz a riqueza tanto dos objetos quanto dos processos. Evidentemente, não há elementos isolados. A realidade está sempre em integração.³³

A forma do sentido e a substância do sentido configuram os momentos estruturais que constituem o processo de cumprimento de sentido, e não quaisquer dados independentemente disponíveis. O relacionamento entre a forma do sentido e a substância do sentido deve ser entendido, conseqüentemente, como um de estrita interrelação.³⁴ Segue-se que, assim como a forma do sentido jamais pode ser pensada sem a substância, por um lado, também a substância jamais pode ser pensada sem a forma do sentido, por outro.³⁵ Caso essa tese de Tillich receba uma leitura mais ampla, deve-se seguramente afirmar, então, que toda forma de percepção é já dotada de sentido, assim como cada

³³ TILLICH, 1924, p. 19. Nesta conexão, afirma Tillich: „Aber es gibt [...] keine vollkommene Integration, keine absolute Synthese. Gäbe es sie, so wäre weder die Dynamik des Geschehens, noch die Möglichkeit der Verunwesung gegeben. Alles Geschehen, alle Lebendigkeit beruht auf der Spannung der Elemente, auf der Variabilität ihrer Relation. Wer darum die Dynamik des Werdens verstehen will, muß diese Elemente in abstracto herausgreifen und ihre Spannungsverhältnisse beobachten“.

³⁴ TILLICH, 1987d, p. 134. Em função do relacionamento de estrita copertença entre forma e substância, torna-se impossível operar uma identificação entre os conceitos de incondicionado e substância, por um lado, e os conceitos de forma e condicionado, por outro. Tal identificação equívoca pode ser encontrada, por exemplo, na análise do conceito de símbolo de Tillich desenvolvida por RINGLEBEN, J. *Symbol und göttliches Sein*. In: HUMMEL, G. (Ed.). **God and Being: The Problem of Ontology in the Philosophical Theology of Paul Tillich**. Contributions made to the II. International Paul Tillich Symposium held in Frankfurt 1988. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1989. p. 165-181, especialmente, p. 166 e 181. Se a interpretação do relacionamento de mútua pertença entre forma e substância operar uma identificação entre o incondicionado e a substância e entre o condicionado e a forma, então seria impossível visualizar como o conceito de símbolo poderia ser defendido frente às objeções críticas, levantadas por Ringleben, que identificam, no pensamento de Tillich, uma diástase entre o incondicionado e o condicionado. O ponto a ser aqui percebido é que as categorias forma e substância constituem, na dinâmica de sua copertença e interrelacionalidade, os meios a partir dos quais o incondicionado encontra expressão. Não há, pois, uma identificação na medida em que o incondicionado se expressa por meio da justaposição de forma e substância. Sobre esse ponto, cf. DANZ, 2000, p. 308-309, nota 17.

³⁵ TILLICH, 1987d, p. 134.

percepção de sentido é dependente da mediação através de uma forma. Entre os momentos estruturais do sentido, a saber, a forma do sentido e a substância do sentido, não há somente uma estrita interrelacionalidade contínua, mas uma inter-relacionalidade tal que deve ser entendida como independentemente variável. Não se pode operar, portanto, sem o risco de drásticas consequências para a sistematicidade interna do pensamento de Tillich, nem uma identificação entre os conceitos de incondicionado e de substância, por um lado, nem entre os conceitos de condicionado e de forma, por outro.³⁶

³⁶ A questão do relacionamento entre o conceito de incondicionado e a polaridade entre forma e substância ainda constitui um tema de disputa e controvérsia nas pesquisas sobre Tillich. Conjuntamente com interpretações que determinam o incondicionado nos termos de uma descrição do relacionamento entre forma e substância, como o faz, por exemplo, ULRICH, T. **Ontologie, Theologie, gesellschaftliche Praxis**. Studien zum religiösen Sozialismus Paul Tillichs und Carl Mennickes. Zürich: Theologischer, 1971. p. 45, inúmeros autores pressupõem uma identificação entre os conceitos de incondicionado e o de substância. Para essa identificação, veja WAGNER, F. *Absolute Positivität*. Das Grundthema der Theologie Paul Tillichs. **Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie**, v. 15, 1973, p. 128, nota 8, que se posiciona contra Thomas Ulrich. Sobre esse ponto, cf., igualmente, REPP, M. **Die Transzendierung des Theismus in der Religionsphilosophie Paul Tillichs**. Frankfurt am Main; Bern; New York: P. Lang, 1986. p. 180; 238. Na interpretação de SCHÜßLER, 1986, p. 49-67, os termos se tornam, por sua vez, intercambiáveis; outra identificação é operada por Michael Palmer em sua introdução ao segundo volume dos *Main Works – Hauptwerke* de Tillich. Como afirma PALMER, Michael. *Paul Tillich's Theology of Culture*. In: PALMER, M. (Hg.). **Main Works – Hauptwerke: Kulturphilosophische Schriften**. Berlin; New York: W. de Gruyter; Evangelisches, 1990. p. 14. v. 2: “*Import*’, in a word, is the name given to the unconditioned meaning intended in religion and presupposed in every cultural creation”. Ainda sobre essa interpretação problemática, veja HAIGIS, P. **Im Horizont der Zeit**. Paul Tillichs Projekt einer Theologie der Kultur. Marburg: N. G. Elwert, 1998. p. 65; 94. Em que se pesem tais interpretações, no entanto, é preciso notar que, já em 1924, em seu artigo-réplica *Zu Tillichs Systematik*, Tillich se posiciona contra uma identificação entre o conceito de incondicionado e o conceito de substância. A partir de uma ênfase na interrelação estrita entre forma e substância, Tillich afirma que a identificação entre o incondicionado e a substância implica uma fuga em direção a “uma transcendência vazia [*eine leere Transzendenz*]”. Cf., aqui, TILLICH, 1924, p. 18. O teor dessa ressalva reverbera a crítica de Tillich à teologia de Emanuel Hirsch. Sobre esse ponto, cf. TILLICH, 1983, p. 116; p. 118; 124. Ainda sobre a identificação problemática entre incondicionado e substância, veja JAHR, H. **Theologie als Gestaltmetaphysik**. Die Vermittlung von Gott und Welt im Frühwerk Paul Tillichs. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1989. p. 70-85. Em sua interpretação dos escritos tillichianos da década de 20, JAHR, 1989, p. 82 aponta, em contraposição à própria intenção de Tillich, que há “uma preponderância do significado do elemento da substância em contraposição à forma”. Sobre a base do relacionamento estrito entre forma e substância elaborado por Tillich, entretanto, não é possível identificar o que Tillich chama de substância com o incondicionado e o condicionado com a forma. Sobre esse ponto, veja TILLICH, P., “Die Kategorie des ‚Heilige‘ bei Rudolf Otto” (1923). In: ALBRECHT, R. (Hg.). **Gesammelte Werke: Begegnungen**. Paul Tillich über sich selbst und andere. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1971. p. 185. v. 12: “*Das Unbedingte des Gehaltes und das Unbedingte der Form gehören wesentlich zusammen*”. Antes, como afirma DANZ, 2000, p. 308, nota 17, “substância e forma são simplesmente a expressão do incondicionado, sem que, com isso, o incondicionado coincida com a polaridade”. Caso

Se o cumprimento de sentido deve ser entendido como unidade entre forma do sentido e substância do sentido, então um momento, que não pode ser deduzido nem da forma do sentido nem da substância do sentido, é também sempre já reivindicado. Esse momento é a *síntese* entre forma e substância, síntese essa já sempre reivindicada no processo de cumprimento de sentido. Tillich tematizou esse terceiro momento, que se encontra sempre e invariavelmente operante em cada experiência de sentido, em diferentes estudos elaborados na década de vinte do século passado. Em seu “*Wissenschaftssystem*” e em sua “*Religionsphilosophie*”, Tillich dedica tanto o conceito de sentido quanto o conceito de espírito à determinação da síntese entre forma e substância.³⁷ “A duplicidade de forma de sentido e substância de sentido é elementar para cada função de sentido. Essa duplicidade não é nenhum princípio de sentido, mas o próprio princípio do sentido”.³⁸ Em seu artigo *Kairos und Logos. Eine Untersuchung zur Metaphysik der Erkenntnis*, de 1926,³⁹ Tillich descreve esse terceiro momento por meio dos termos “interpretação da essência”, “entendimento espiritual da realidade”, ou ainda, “decisão”.⁴⁰ Em aberta oposição a teorias realistas e idealistas

decida-se insistir nessa leitura da relação do conceito de incondicionado com a polaridade de substância e forma enquanto sistematicamente mais fundamental, então também a leitura daquelas passagens em que Tillich opera uma identificação equívoca entre os conceitos de incondicionado e o de substância resultaria em uma interpretação contrária aos interesses do próprio Tillich. Essa identificação, de fato, ocorre, ainda que de modo isolado. Sobre esse ponto, veja TILLICH, 1989a, p. 208; TILLICH, P. *Religiöser Stil und religiöser Stoff in der bildenden Kunst* (1921). In: PALMER, M. (Hg.). **Main Works – Hauptwerke: Kulturphilosophische Schriften**. Berlin; New York: W. de Gruyter; Evangelisches, 1990c. p. 97. v. 2. Em que se pesem essas contradições, os equívocos de Tillich encontram-se no processo de elaboração da teoria, e não no sistema teórico tomado em si mesmo. Uma identificação do incondicionado com a substância e do condicionado com a forma conduz a consequências imensuráveis para o conceito de símbolo e, nesse sentido, portanto, para a totalidade do pensamento de Tillich. É precisamente esse tipo de interpretação que, partindo da identificação do incondicionado com a substância e do condicionado com a forma, resulta numa desconstrução completa de sua teoria dos símbolos. Sobre esse ponto, cf. RINGLEBEN, 1989, p. 165-181, aqui, sobretudo, p. 166 e p. 181. Sobre a base dessa identificação, o conceito de símbolo ensejaria uma diástase abstrata entre o sentido incondicionado e as formas condicionadas — tal como Ringleben acusa em Tillich —, em vez de uma mediação, como Tillich, de fato e de direito, intenciona.

³⁷ TILLICH, 1989a, p. 214; TILLICH, 1987d, p. 126.

³⁸ TILLICH, 1989a, p. 214.

³⁹ TILLICH, P. *Kairos und Logos. Eine Untersuchung zur Metaphysik der Erkenntnis* (1926). In: WENZ, G. (Hg.). **Main Works – Hauptwerke: Philosophische Schriften**. Berlin; New York: W. de Gruyter; Evangelisches, 1989b. p. 265-305. v. 1.

⁴⁰ TILLICH, 1989b, p. 279. Nessa mesma página, Tillich explica o terceiro elemento, isto é, o momento da síntese entre forma e substância, nos seguintes termos: „*Es handelt sich nicht um die Anwendung der Form auf das Material, des Evidenten auf das Wahrscheinliche, also um*

do conhecimento, Tillich afirma: “uma tal doutrina do conhecimento negligencia, no entanto, um terceiro elemento da cognição que não é nem formal nem material, e que torna a cognição, dessa forma, um assunto primariamente espiritual”.⁴¹

O conceito de sentido é, assim, erigido por Tillich através de uma estrutura que não pode mais ser adequadamente descrita por meio de uma relação que se quer binária, tal como o esquema sujeito-objeto. Isso porque foi precisamente esse modelo cognitivo binário que provocou, de acordo com Tillich, a alternativa entre idealismo e realismo.⁴² Uma superação dessa alternativa, tal como Tillich a reivindica

die ‚Urteilkraft‘. Sie kann bis zur Genialität geistigert sein, aber sie hört darum nicht auf, eine technische Funktion zu sein, die der Entscheidung in unserem Sinne entzogen ist. Das dritte Element, von dem wir reden, ist die Wesensdeutung, das geistige Verstehen der Wirklichkeit“. Sobre a apropriação de Tillich da *Kritik der Urteilkraft* de Kant, cf. DAVIDOCH, A. **Religion as a Province of Meaning: The Kantian Foundations of Modern Theology.** Minneapolis: Fortress, 1993. p. 221-303. Veja também LOVE, B. Tillich on Eros and the Beauty of Kant. **Bulletin of the North American Paul Tillich Society**, v. 38, n. 4, p. 10-14, 2012. Em contraposição às interpretações de Tillich com base na terceira crítica de Kant, PERROTTE, C. **Au-delà du criticisme kantien.** La méthode critique-intuitive dans la première philosophie de la religion de Paul Tillich. 2008. Thèse (Doctorat en Théologie) — Université Laval (Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses), Québec, 2008, p. 133 afirma o motivo de sua tese a partir de uma concentração na tarefa de interpretação do pensamento de Tillich a partir não da terceira, mas da primeira crítica kantiana: «*j’avais annoncé dès le début de ma thèse que l’originalité de Tillich consiste en ce qu’il a cherché – et trouvé – le critère déterminant de la réalité religieuse dans la partie apparemment la plus séculière de l’oeuvre kantienne, la première Critique. La manière logique de terminer la discussion sur Kant, avant de passer à la méthode critique-intuitive dans le prochain chapitre, est donc de montrer en quoi Tillich a fait sienne la notion kantienne de l’inconditionné à laquelle ma démarche a abouti*». Contra as interpretações de Davidoch e de Perrotte, no entanto, BOSS, M. Which Kant? Whose Idealism? Paul Tillich’s Philosophical Training Reappraised. In: MANNING, R. R.; SHEARN, S. (Ed.). **Returning to Tillich: Theology and Legacy in Transition.** Berlin; Boston: W. de Gruyter, 2018. p. 14. (Tillich-Forschungen, v. 13) afirma: “*I shall contend that both claims are partly misguided insofar as they neglect the neo-Fichtean frame that shapes Tillich’s early reception of Kant’s philosophical program as a doctrine of freedom rooted in the Critique of Practical Reason. It is true that Tillich’s affiliation with neo-Fichteanism has not yet received much attention, but if we look at the course of his philosophical training up to 1916, a period now well documented by the considerable amount of archival material published in the past fifteen years, it becomes unmistakably clear that Tillich’s early writings, including his two doctoral dissertations on Schelling, find their impulse and purpose in the so-called Fichte-Renaissance introduced to Halle by his philosophical mentor Fritz Medicus*”. Para o tratamento de Boss da importância da segunda crítica kantiana para o pensamento sistemático de Tillich, cf. as p. 23-25 desse mesmo estudo. Apesar do caráter ainda polêmico no que diz respeito à determinação precisa da influência de Kant na totalidade do pensamento de Tillich, o valor da terceira Crítica para o esclarecimento do momento de síntese entre forma e substância intrínseca à sua teoria do sentido é indiscutível. Sobre esse ponto, veja DANZ, 2000, p. 340, especialmente nota 80.

⁴¹ TILLICH, 1989b, p. 279.

⁴² TILLICH, 1989a, p. 215-217; TILLICH, 1987d, p. 125.

com sua teoria do sentido, não pode mais operar dentro dos limites de relações binárias, mas deve se mover, por força de sua própria intenção sistemática, em direção ao estabelecimento de “relações triádicas”.⁴³ De outra forma, a reivindicação de Tillich de oferecer uma superação da alternativa teórico-cognitiva imposta pelos limites do idealismo e do realismo permaneceria não mais que uma mera promessa. Assim, a síntese entre forma e substância sistematiza, enquanto momento sempre já reivindicado no processo de cumprimento de sentido, o modo como a unidade entre a forma do sentido e a substância do sentido é alcançada pelo espírito. Pois, na medida em que não pode ser deduzida nem da forma do sentido nem da substância do sentido, a síntese constitui um momento terceiro que torna o processo de cognição “um assunto primariamente espiritual”.⁴⁴ Isso implica afirmar que Tillich assume, com sua teoria do sentido, a tarefa sistemática de percorrer o caminho espiritual que parte de uma relação binária em direção a uma relação triádica. Não obstante, assim como o modo de interrelação entre a forma do sentido e a substância do sentido não pode ser reduzido unilateralmente à forma ou à substância, tampouco pode a síntese, através da qual a forma do sentido e a substância do sentido constituem a experiência particular do sentido, ser reduzida a um dos polos dessa relação.⁴⁵

Uma vez que o conceito de sentido é construído através da tríade forma, substância e síntese, a teoria do sentido de Tillich torna evidente o motivo pelo qual o conceito de sentido somente pode ser pensado nos termos de um encadeamento de sentido, ou melhor, como um conceito sequencial. A partir da assimilação do neokantismo, Tillich diferencia os atos do espírito em atos teóricos e práticos, e distingue os atos teóricos em ciência e artes e os atos práticos em lei e comunidade. Por meio dessas quatro funções de sentido, o esquema básico da cultura se encontra estruturado. Isso porque, para Tillich, a cultura não é outra coisa senão a realização dessas funções de sentido do espírito. A partir da determinação do conceito de cultura enquanto realização das funções teóricas e práticas de sentido, tem-se que, para Tillich, o espírito humano somente pode se realizar enquanto cultura, i.e., o incondicionado somente pode ser expresso por meio de formas condicionadas.

⁴³ DANZ, 2000, p. 310.

⁴⁴ TILLICH, 1989b, p. 279.

⁴⁵ TILLICH, 1987d, p. 134.

O sentido individual, que se torna experienciado e performado, permanece sempre em relação com outros sentidos; à parte desses, o sentido individual seria um frívolo aforisma. Sentido é sempre interconexão de sentido. A quintessência de todas as estruturas de interconexão de sentido é o que denominamos, de forma objetiva, mundo, e, de forma subjetiva, cultura.⁴⁶

De acordo com essa citação, uma determinada experiência somente pode ser caracterizada como *significativa* se — e somente se — permanecer em uma relação de encadeamento sequencial e de interconexão com outras experiências de sentido. É precisamente através do avanço em direção a um contexto sequencial de sentido que uma experiência pode ser qualificada como dotada de sentido. Na medida em que essa experiência passa a ocupar uma posição determinada na estrutura de interconexão de sentido, ela se torna, assim, determinada, ao mesmo tempo, por essa estrutura.⁴⁷ Por conseguinte, a experiência de sentido individual deve ser compreendida, de acordo com Tillich, como o modo de apresentação de uma relação de determinidade e indeterminidade. Somente quando for possível afirmar que cada experiência individual de sentido representa uma instância de indeterminidade e, desse modo, um excedente de sentido, torna-se possível discorrer sobre a necessidade inescapável do avanço em direção a um contexto de encadeamento sequencial de sentido. O sentido individual deve sempre representar uma estrutura indeterminada de interconexão de sentido, por meio da qual uma atualização ulterior de sentido é alcançada. Em todas as formações, como Tillich afirma com precisão, tanto estéticas quanto lógicas, tanto sociais quanto legais, deve estar contida, portanto, “a reivindicação incondicional da formação absoluta”.⁴⁸ Em cada ato de sentido já se encontra posto um horizonte de significância (*Sinnhaftigkeit*) que não pode ser deduzido dos momentos estruturais forma e substância, mas que se deve, antes, à síntese que Tillich descreve por meio do conceito de sentido.

⁴⁶ TILLICH, 1990a, p. 103. Cf., igualmente, TILLICH, 1989a, p. 205; TILLICH, 1987d, p. 133-157.

⁴⁷ TILLICH, 1989a, p. 115: „Erkannt ist, was als notwendiges Glied einem Zusammenhang eingeordnet ist. Das Einzelne in seiner Vereinzelnung ist kein Gegenstand der Erkenntnis“. Através de sua teoria da *Gestalt*, Tillich conceitua a precedência da estrutura de interconexão de sentido frente ao sentido individual, uma precedência que não pode se dar, entretanto, à custa do elemento individual de sentido. A estrutura de interconexão de sentido é construída por meio do encadeamento sequencial de cada experiência particular de sentido, e não à parte dessa. Sobre esse ponto, cf. JAHR, 1989, p. 85-96; HARANT, M. **Religion – Kultur – Theologie**. Eine Untersuchung zu ihrer Verhältnisbestimmung im Werke Ernst Troeltschs und Paul Tillichs im Vergleich. Frankfurt am Main: P. Lang, 2009. p. 142-159.

⁴⁸ TILLICH, 1924, p. 20.

A significância da estrutura de interconexão de sentido, que é correpresentada em cada sentido particular, não é, contudo, representável em si mesma.

É importante observar agora que esse aspecto não constitui algo que poderia se tornar objeto do conhecimento no próprio ato do conhecimento. Onde quer que isso seja intencionado, o terceiro elemento, que jaz além da forma e da matéria, se tornaria, ele mesmo, um material formado. Isso o privaria, no entanto, de seu sentido.

Com efeito, a significância de sentido já é reivindicada em cada ato de sentido, mas ela somente pode ser visualizada em uma forma determinada, e não como ela mesma. A síntese a priori, que é constitutiva para a própria atualização de sentido, somente pode ser tematizada pela consciência, por conseguinte, como síntese a posteriori. Assim, a significância de sentido não coincide, portanto, com os fatores estruturais correlativos forma e substância, muito embora seja ela reivindicada em cada performance atual de sentido.⁴⁹

2. A DETERMINAÇÃO DO CONCEITO TRANSCENDENTAL DE RELIGIÃO; OU, SOBRE A SUBSTÂNCIA DA FÓRMULA *RICHTUNG AUF DAS UNBEDINGTE*

A síntese entre forma e substância, enquanto momento já sempre reivindicado no processo de cumprimento de sentido, sistematiza, conforme visto, o modo como a unidade entre a forma do sentido e a substância do sentido é apreendida pelo espírito. Através desse avanço em direção a um contexto sequencial de sentido, triadicamente esquematizado, a experiência pode ser qualificada como dotada de sentido na medida em que passa a ocupar uma posição determinada na estrutura de interconexão de sentido. Por outro lado, a própria experiência se torna, dessa forma, determinada por essa mesma estrutura. De acordo com Tillich, a experiência de sentido individual deve ser compreendida nos termos do modo de apresentação de uma relação de determinidade e indeterminidade. A dialética que irrompe dessa relação é caracterizada como uma dialética de autoposição e autonegação. Na medida em que a consciência está ciente e tematiza essa relação, ela, a consciência, se torna propriamente religiosa. A significância, que já é reivindicada em cada ato

⁴⁹ TILLICH, 1989b, p. 280.

de sentido, somente pode ser realizada, no entanto, em uma forma determinada, e não como ela mesma. É por esse motivo que a síntese *a priori*, que é constitutiva para a própria atualização de sentido, somente pode ser tematizada pela consciência como síntese *a posteriori*.⁵⁰ Aqui, a determinação do conceito de religião no âmbito da teoria do sentido de Tillich se torna apreensível, na medida em que ela, a religião, constitui uma atitude qualitativa da intencionalidade da consciência. A religião se distingue da cultura na medida em que não apenas sabe da relação de determinidade e indeterminidade que deve ser entendida nos termos de uma dialética de autopoção e autonegação, mas também porque ela lida, de forma explícita, com essa dialética. Nesse contexto, a determinação do conceito de religião revela o motivo pelo qual o conceito de religião e o conceito de símbolo se pertencem mutuamente.

Religião é o direcionamento do espírito ao sentido incondicionado, cultura é o direcionamento do espírito às formas condicionadas. Ambas se encontram, no entanto, no direcionamento à unidade completa das formas de sentido. Essa unidade é para a cultura a conclusão, mas para a religião ela é um símbolo. Do ponto de vista do incondicionado, esse símbolo é afirmado e negado ao mesmo tempo: esse é o resultado geral da análise metalógica do sentido.⁵¹

Em termos programáticos e sistemáticos, a determinação do conceito de religião e da forma do relacionamento entre religião e cultura sobre a base de uma teoria do sentido faz uso de uma dupla intuição.⁵² Em primeiro lugar, a fórmula articulada por Tillich demarca o caráter autônomo e transcendental da religião: ela é, como ele afirma em seu *Wissenschaftssystem*, “o direcionamento imediato do espírito ao incondicionado”.⁵³ A demarcação do caráter transcendental da consciência religiosa atesta que a religião jamais pode ser completamente harmonizada com a cultura sem a estrita perda de sua unicidade distintiva. Antes, o que a fórmula de Tillich evidencia é que a religião se atualiza extrapolativamente na tematização simbólica e imediata da dimensão incondicional de sentido e unidade cuja gênese se encontra em um motivo interno à consciência de sentido.

⁵⁰ DANZ, 2000, p. 310-311.

⁵¹ TILLICH, 1987d, p. 141. Sobre os contornos do método metalógico de Tillich no escopo de seu *Wissenschaftssystem*, cf. TILLICH, 1989a, p. 211-217.

⁵² TILLICH, 1987d, p. 133-157.

⁵³ TILLICH, 1989a, p. 209.

Em segundo lugar, e em estreita correlação com a determinação transcendental da religião, a fórmula de Tillich impossibilita uma compreensão da religião nos termos simplistas de uma negação abstrata da cultura. Ao assegurar o caráter transcendental da religião enquanto direcionamento intencional ao sentido incondicionado, a fórmula de Tillich traz consigo, igualmente, a intuição de que a religião possui a função de nomear a irrupção (*Durchbruch*)⁵⁴ da unidade das funções transcendentais do espírito que se objetivam na cultura. Como Tillich assinala em sua *Kulturvortrag* de 1919, a religião não é uma função do espírito, mas uma atitude em todas as esferas de sentido “que conecta elementos práticos, teóricos e intuitivos-emocionais em uma unidade complexa”.⁵⁵ Não há para Tillich, portanto, a possibilidade da afirmação de uma diástase entre religião e cultura. A copertença fundamental entre ambas se encontra na dimensão de incondicionalidade da consciência. Na medida em que a religião não pode ser compreendida como uma esfera especial de sentido,⁵⁶ ou

⁵⁴ Para uma breve reconstrução da metáfora “*Durchbruch*”, cf. DANZ, C. Breakthrough of the Unconditional: Tillich’s Concept of Revelation as an Answer to the Crisis of Historicism. **Bulletin of the North American Paul Tillich Society**, v. 33, n. 2, p. 2-6, 2007; SCHARF, U. C. The Concept of the Breakthrough of Revelation in Tillich’s *Dogmatik* of 1925. In: PARRELLA, F. J. (Ed.). **Paul Tillich’s Theological Legacy: Spirit and Community**. International Paul Tillich Conference, New Harmony, 17-20 June 1993. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1995. p. 65-81.

⁵⁵ TILLICH, 1990d, p. 73.

⁵⁶ TILLICH, 1989a, p. 209: „*Voraussetzung dieser Auffassung ist die Erkenntnis, daß Religion ist keine Sinnsphäre neben den anderen ist, sondern eine Haltung in allen Sphären: die unmittelbare Richtung auf das Unbedingte. Wo die Unbedingtheit des Heiligen erfasst ist, kann seine Nebenordnung neben die übrigen Gebiete nicht in Frage kommen, auch nicht in Form der Überordnung*“. Na determinação do conceito de religião formulado por Tillich, a influência de Windelband sobre seu pensamento é bastante evidente. Como afirma WINDELBAND, W. *Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus. Logos: Zeitschrift für systematische Philosophie*, Band. 1, Heft 2, 1910-1911, p. 193: „*Ihre besonderen Funktionen, soweit sie ihre Vernunftgründe aus den logischen, ethischen oder ästhetischen Inhalten schöpfen, nehmen an deren transzendentelem Wesen teil, und der einzige Vernunftgrund, der der Religion selbständig eigen ist, besteht in dem Postulat, die Totalität aller Vernunftwerte in einer absoluten Einheit zu erleben, die von keiner der Formen unseres Bewusstseins erfasst werden kann*“. Para Windelband, portanto, a religião constitui o evento contingente da autotransparência do espírito em relação à esfera de validade transcendental em sua dimensão de unidade e totalidade, ou, como ele mesmo aponta, como o “postulado da consciência normal [*Postulat des Normalbewusstseins*]”, que já se encontra presente nas três funções culturais apriorísticas da consciência. Sobre esse ponto, cf., igualmente, os seguintes estudos, já clássicos, de Windelband: WINDELBAND, W. *Das Heilige. Skizze zur Religionsphilosophie*. In: **Präludien: Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie**. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1907, p. 414-450; WINDELBAND, W. *Einleitung in die Philosophie*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1920, § 13, p. 246-257; § 20-21, p. 392-425. Sobre o *Postulat des Normalbewusstseins* em Windelband, cf. KEMPER, M. **Geltung und Problem: Theorie und Geschichte im Kontext des Bildungsgedankens bei Wilhelm Windelband**. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006, p. 100-101.

como uma entra outras funções transcendentais do espírito, ela somente é capaz de se atualizar *por meio das* formas culturais postas pelo espírito. Em sua acepção teórico-sistemática mais própria, a religião deve ser compreendida como o evento de autotransparência do espírito que irrompe por meio das formas culturais, muito embora, sob nenhuma hipótese, seja ela uma função particular de sentido entre outras.⁵⁷ Tillich entende a religião como um modo de desvelamento reflexivo da consciência cultural que dissolve seu caráter como uma forma especial de cultura. Esse evento de autorreflexividade do espírito, implícito na fórmula direcionamento ao incondicionado, pode ser mais prontamente determinado como o evento em que o espírito se torna evidente para si mesmo em sua atividade cultural, i.e., o evento da “autotransparência na autorrelação da consciência e sua apresentação”.⁵⁸ No entanto, por mais que seja verdadeiro afirmar que a religião se torna atual por meio das formas culturais, é ainda mais importante perceber que a religião não pode ser deduzida ou criada na medida em que irrompe para a autoconsciência de um modo inderivável e sempre já concreto.⁵⁹ A determinação transcendental do conceito de

⁵⁷ TILLICH, 1989a, p. 209.

⁵⁸ DANZ, 2014, p. 345. Para considerações mais entretidas sobre as implicações da determinação do conceito de religião a partir da fórmula *Richtung auf das Unbedingte*, cf. ABREU, F. H. “Richtung auf das Unbedingte” and “Self-Transparency”: The Foundations of Paul Tillich’s Philosophy of Spirit, Meaning, and Religion (1919-1925). **Revista Eletrônica Correlatio**, v. 16, n. 1, 2017, p. 5-97.

⁵⁹ No contexto da disputa sobre o “paradoxo”, a crítica que Karl Barth dirige à teologia de Tillich a partir da metáfora de um “*Offenbarungswalze*” revela-se, dessa forma, insustentável. Para a crítica de Barth, cf. BARTH, K. Von der Paradoxie des „positiven Paradoxes“: Antworten und Fragen an Paul Tillich. In: ALBRECHT, R. (Hg.). **Gesammelte Werke: Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung**. Schriften zur Theologie I. Stuttgart: Evangelisches, 1962. p. 226-239. v. 7, especialmente, p. 234: „[...] *das von Tillich so großzügig geübte Generalisieren, dieses Beziehungen-Behaupten zwischen Gott und allem und jedem zwischen Himmel und Erde, diese breite allgemeine Glaubens- und Offenbarungswalze, die ich, ich kann mir nicht helfen, beim Lesen von Tillich alles und nichts ausrichtend über Häuser, Menschen und Tiere gehen sehe, als ob es sich wiederum von selbst verstünde, daß überall, überall Gericht und Gnade waltet, alles, einfach alles einbezogen, ist’ in den Streit und Frieden des positiven Paradoxes’, das, so gehandhabt, bei aller ‚Unanschaulichkeit‘ doch wirklich ein Paradox mehr ist, das mit dem Gotte Luthers und Kierkegaards keine, dafür aber mit dem Gotte Schleiermachers und Hegels eine ganz auffallende Ähnlichkeit hat*“. Sobre o debate entre Tillich e Barth no periódico *Theologische Blätter*, cf. GALLUS, P. **Der Mensch zwischen Himmel und Erde**. Der Glaubensbegriff bei Paul Tillich und Karl Barth. Leipzig: Evangelische, 2007. p. 555-564; SCHÜßLER, W. Paul Tillich und Karl Barth. Ihre erste Begegnung in den zwanziger Jahren. In: „**Was uns unbedingt angeht**“. Studien zur Theologie und Philosophie Paul Tillichs. Berlin; Münster: LIT, 2009. p. 119-129; DANZ, C. Die Religion in der Kultur. Karl Barth und Paul Tillich über die Grundlagen einer Theologie der Kultur. In: DANZ, C.; SCHÜßLER, W. (Hg.). **Paul Tillichs Theologie der Kultur: Aspekte, Probleme Perspektiven**. Berlin; Boston: W. de Gruyter, 2011. p. 211-227; WITTEKIND, F. Grund- und Heilsoffenbarung. Zur Ausformung der Christologie Tillichs in der Auseinandersetzung mit

religião revela que a subjetividade, em sua extrapolação religiosa, se atualiza através de uma assimilação que somente irrompe através das formas culturais, de um modo tal que a religião simultaneamente usa e nega essas formas.

A intuição do relacionamento de mútua coexistência e contraposição entre religião e cultura constitui o contexto a partir do qual Tillich introduz seu conceito de símbolo. A religião pode ser entendida, dessa forma, como “uma realização simbólica do sentido incondicionado”.⁶⁰ No símbolo de “Deus”, a religião, ou consciência religiosa, realiza a significância de sentido já reivindicada em cada ato de sentido. Com isso, está claro o modo pelo qual a religião se distingue das demais funções transcendentais do espírito: na medida em que a religião *transpassa* as funções culturais em seu direcionamento intencional à dimensão de profundidade ou de incondicionalidade de sentido, ela realiza simbolicamente o sentido incondicionado ou a significação de sentido. Em contraposição à consciência cultural, a religião é essencialmente, portanto, consciência simbólica. Muito embora a consciência simbólica assuma o sentido incondicionado como uma reivindicação evidentemente atemática, ela não simboliza o sentido incondicionado propriamente dito, mas, antes, modela a realidade através das funções teóricas e práticas.

A partir da determinação da religião como consciência simbólica, a diferença entre religião e cultura se torna apreensível. Essa diferença jaz no fato de que a cultura opera fundamentalmente, para dar lugar a conceitos kantianos, como “esquematização”, ao passo que a religião constitui o âmbito próprio da “simbolização”.⁶¹ Cultura e religião devem ser distintas, no entanto, na medida em

Karl Barth. In: DANZ, C.; SCHÜßLER, W.; STURM, E. (Hg.). **Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung**: Jesus of Nazareth and the New Being in History. Berlin; Boston: W. de Gruyter, 2013. p. 89-119. v. 6; HEINEMANN, 2017, p. 437-454.

⁶⁰ DANZ, 2000, p. 341.

⁶¹ KANT, I. Kritik der Urteilskraft. In: WEISCHEDEL, W. (Hg.). **Immanuel Kant**. Werke in zehn Bänden. Sonderausgabe. Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie. Darmstadt: Wissenschaftliche, 1983. § 59. p. 458-463. v. 8. O conceito de símbolo desenvolvido por Tillich segue fundamentalmente a distinção entre “simbolização” e “esquematização” tal como por Kant elaborada em sua *Kritik der Urteilskraft*. Para a distinção entre esquematização e simbolização, veja *Ibid.*, § 59, p. 458-463. Sobre o conceito de símbolo em Kant, cf. SCHÖNRICH, G. **Kategorien und transzendente Argumentation**. Kant und die Idee einer transzendentalen Semiotik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. p. 237-242; DIERKSMEIER, C. **Das Noumenon Religion**. Eine Untersuchung zur Stellung der Religion im System der praktischen Philosophie Kants. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1998. p. 40-48; p. 85-96; BIELEFELDT, H. **Symbolic Representation in Kant's Practical Philosophy**. Cambridge: Cambridge University, 2003. p. 32-39; RECKI, B. Die Dialektik der

que a cultura constitui o direcionamento intencional do espírito às formas culturais condicionadas, ao passo que a religião é o direcionamento intencional do espírito ao sentido incondicionado. O sentido incondicionado, entretanto, somente pode ser simbolicamente — e não esquematicamente — realizado.⁶² As objetivações do sentido incondicionado por meio das formas condicionadas sempre permanecem sob o juízo da própria dimensão de incondicionalidade constitutiva do espírito. Por conseguinte, o delineamento preciso da diferença entre religião e cultura, nos termos da distinção kantiana entre esquematização e simbolização, justifica, igualmente, a unidade essencial e a distinção atual presente em ambos os polos de

ästhetischen Urteilskraft und die Methodenlehre des Geschmacks (§§ 55–60). In: HÖFFE, O. (Hg.). **Kritik der Urteilskraft**. Berlin: Akademie, 2008. p. 189–210; MALY, S. **Kant über die symbolische Erkenntnis Gottes**. Berlin; Boston: W. de Gruyter, 2012. p. 21–30; 149–203. A confusão entre os conceitos kantianos de esquematização e simbolização na interpretação da teoria dos símbolos de Tillich não é desconhecida na literatura secundária. Um típico exemplo, nesse caso, é NÖRENBERG, K.-D. **Analogia Imaginis**. Der Symbolbegriff in der Theologie Paul Tillichs. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1966. p. 175, que interpreta a teoria dos símbolos de Tillich não por meio do conceito kantiano de simbolização, mas, antes, pelo de esquematização. Essa interpretação termina por situar a teoria dos símbolos de Tillich precisamente no lugar que ela quer evitar. Como afirma NÖRENBERG, 1966, p. 175: „Die Schematisierung soll dem reinen transzendentalen Begriff eine empirisch fundierte Verbildlichung ermöglichen, denn wir können uns das Obersinnlich-Transzendente und Göttliche nur durch Analogie mit der empirischen Wirklichkeit, durch einen Schematismus der Analogie faßlich machen“. No contexto de sua interpretação do conceito de símbolo de Tillich, Nörenberg não expõe adequadamente o locus do conceito tillichiano de símbolo a partir da distinção kantiana entre esquematização e simbolização. Somente na introdução de seu estudo, que é dedicado à história do conceito de símbolo, Nörenberg contempla o conceito de símbolo de Kant a partir da terceira crítica. Não obstante, Nörenberg se equivoca ao tratar dos motivos da distinção kantiana entre esquematização e simbolização – a saber, a função do símbolo para a filosofia prática – cf. KRÜGER, G. **Philosophie und Moral in der kantischen Kritik**. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1967. p. 83 – na medida em que avalia os contornos do conceito de símbolo em Kant a partir da doutrina da *analogia entis*. Sobre esse ponto, veja as p. 47–75 do estudo de Nörenberg. Nesse sentido, WENZ, G. **Subjekt und Sein**. Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs. München: C. Kaiser, 1979. p. 161–190, especialmente, p. 182–183 criticou corretamente a abordagem de Nörenberg ao afirmar de forma categórica: „Die Funktion des Rekurses auf den Kantschen Schematisierungsgedanken ist dabei keine andere, als diese These zu verdeutlichen. Freilich, mit Kant hat der Nörenbergsche Schematismus genausowenig etwas zu tun, wie der Begriff ‚transzendental‘ mit einer übersinnlich-transzendenten Welt“ (aqui, p. 182). Os pressupostos kantianos do conceito de símbolo de Tillich também são enfatizados por MÜLLER, W. W. **Das Symbol in der dogmatische Theologie: eine symboltheologische Studie anhand der Theorien bei K. Rahner, P. Tillich, P. Ricoeur und J. Lacan**. Frankfurt am Main; Bern; New York; Paris: P. Lang; Internationaler Verlag der Wissenschaften, 1990. p. 119. Sobre esse ponto, cf., igualmente, DANZ, 2000, p. 341–347; HEINEMANN, 2017, p. 31–53.

⁶² DANZ, 2000, p. 342. Aqui, obviamente, contra a já mencionada interpretação errônea de NÖRENBERG, 1966, p. 175.

intencionalidade para os quais a consciência se direciona.⁶³ Isso porque a religião não possui outra forma para a realização do sentido incondicionado à parte das formas condicionadas. Segue-se que a diferença entre religião e cultura somente pode encontrar sua justificativa na atitude distintiva da consciência intencional no que diz respeito às formas culturais condicionadas.⁶⁴ A distinção entre ambas jaz, portanto, na qualidade da atitude de intencionalidade da consciência.⁶⁵

Quando concebida como o direcionamento intencional ao incondicionado — ou como a “experiência viva da incondicionalidade [*Unbedingtheitserlebnis*]”, ou “a relação incondicional com a realidade [*unbedingte Realitätsbeziehung*]”, como Tillich a define em suas *Berliner Vorlesungen* do início da década de 1920 —,⁶⁶ a religião deve ser entendida como um acontecimento que se dá por meio das formas culturais. Isso porque é o espírito que posta, por meio de sua atividade espontânea, as formas culturais concretas e dá origem a um mundo cultural próprio. Nessa perspectiva, a cultura é entendida como uma objetivação do espírito humano.⁶⁷ Na medida em que o espírito individual reflete sobre suas próprias formas culturais condicionadas, ele se torna consciente não apenas de sua própria atividade criativa e espontânea, mas também de sua própria relação consigo mesmo. Nessa autorrelação, o espírito apreende a si mesmo em sua atividade cultural. A religião somente pode ser entendida, nesse sentido, como um evento de autodesvelamento reflexivo que ocorre *no* espírito e, assim, *nas* funções de sentido do espírito. Visto que o evento religioso do tornar-se evidente para si mesmo do espírito em sua reflexividade interna é um evento que só pode ocorrer por meio das funções culturais, segue-se que as próprias funções culturais, ou seja, as funções de sentido do espírito, se tornam o

⁶³ Cf. ABREU, 2017, p. 24-48. Nessa conexão, veja, igualmente, NEUGEBAUER, 2011, p. 38-63; CORDEMANN, C. Religion und Kultur. Paul Tillichs religionsphilosophische Grundlegung einer Theologie der Kultur. In: DANZ, C.; SCHÜßLER, W. (Hg.). **Paul Tillichs Theologie der Kultur: Aspekte, Probleme, Perspektiven.** Berlin; Boston: W. de Gruyter, 2011. p. 94-127; DANZ, 2011, p. 211-227.

⁶⁴ TILLICH, 1989a, p. 230.

⁶⁵ Cf. TILLICH, 1999, p. 176: „*Klärend für dieses Verhältnis ist der von der phänomenologischen Schule gebrauchte Begriff des ‚Meinens‘. Ein Begriff ‚meint‘ etwas, zielt auf etwas hin, und dieses Gemeinte ist etwas ganz anderes als die Vorstellung, durch die hindurch gemeint wird. So wird das Unbedingte gemeint in bedingten Vorstellungen“.*

⁶⁶ TILLICH, P. Religionsphilosophie (Sommersemester 1920). In: STURM, E. (Hg.). **Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich: Berliner Vorlesungen I (1919-1920).** Berlin; New York: W. de Gruyter, 2001. v. 12, por exemplo, p. 405.

⁶⁷ CORDEMANN, 2011, p. 103.

meio para a autoapreensão reflexiva da incondicionalidade que sustenta o espírito em sua autorrelacionalidade.⁶⁸ As categorias de sentido *Gehalt* e *Form* descrevem precisamente o modo da autoapreensão espiritual. Tillich integra esses diferentes níveis de autoapreensão reflexiva a fim de delinear a estrutura de sua teoria da consciência de sentido.⁶⁹ A categoria *Gehalt* descreve a autoapreensão do espírito na reflexividade de sua atividade cultural, ao passo que a categoria *Form* representa as funções transcendentais do espírito, ou seja, a atividade autônoma do espírito em sua autorrelação interna. Assim, as categorias substância e forma constituem, na dinâmica de sua copertença e interrelacionalidade, os meios a partir dos quais o incondicionado encontra expressão.⁷⁰

Enquanto um evento que ocorre *no* espírito e *nas* funções transcendentais do espírito, a religião deve ser entendida como um autodesvelamento reflexivo que é, contudo, sempre e invariavelmente histórico. “Toda criação espiritual”, como Tillich afirma, “é orientada para a história”.⁷¹ Isso significa que o evento religioso é sempre um autodesvelamento histórico, pois não há autoapreensão possível da autorrelação espiritual à parte de uma determinação histórica concreta. No ato religioso, o espírito humano se apreende em sua estrutura reflexiva e apresenta sua própria transparência em formas simbólicas. Em sua autoapreensão, o espírito já está necessariamente envolvido em uma história particular, de modo que somente é capaz de descrever seu autodesvelamento por meio de símbolos concretos e historicamente determinados. Nesse sentido, as formas, por meio das quais o espírito apresenta o evento de autotransparência espiritual, derivam necessariamente de uma cultura já desenvolvida historicamente. No entanto, cabe ressaltar, os símbolos religiosos não

⁶⁸ Cf. *Ibid.*, p. 122-124 [*Sinn als Medium des Geistes*].

⁶⁹ TILLICH, 1989a, p. 245-254; TILLICH, 1987d, p. 150-157. Sobre esse ponto, veja também os estudos de HEINRICHS, J. *Der Ort der Metaphysik im System der Wissenschaften bei Paul Tillich: Die Idee einer universalen Sinnhermeneutik. Zeitschrift für katholische Theologie*, v. 92, n. 3, p. 249-286, 1970; JAHR, 1989, p. 74-76; MOXTER, M. *Kultur als Lebenswelt: Studien zum Problem einer Kulturtheologie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, especialmente, p. 67-69.

⁷⁰ Cf. DANZ, 2000, p. 308, nota 17.

⁷¹ TILLICH, 1989a, p. 200: „*Der geistige Akt kann sich auf das Allgemeine nur richten, wenn er es anschaut in einer konkreten Norm, in einer individuellen Verwirklichung des Allgemeinen. Darum ist alles geistige Schaffen der Geschichte zugewendet. Die stärksten geistigen Schöpfungen in theonomer und autonomer Kultur sind aufs nachdrücklichste auf die Vergangenheit gerichtet. Offenbarungsautoritäten, klassische Zeiten, romantische Rückwendungen bedeuten nichts anderes, als das Bewusstsein um die Gebundenheit alles geistigen Schaffens an die konkreten Verwirklichungen des Geistes, an die Geschichte*“.

devem ser igualados aos símbolos culturais. Há uma diferença qualitativa entre eles. Os símbolos religiosos diferenciam-se das criações simbólicas culturais na medida em que possuem a função de apresentar o evento de autodesvelamento do espírito. A diferença entre símbolos religiosos e culturais reside apenas na autorrelação implícita nos símbolos religiosos. “Os símbolos religiosos são distintos dos demais na medida em que tornam passíveis de intuição [*Veranschaulichung*] aquilo que transcende incondicionalmente a esfera da intuição, o último intencionado pelo ato religioso [*des im religiösen Akt Letztgemeinten*], o incondicional-transcendente [*des Unbedingt-Transzendenten*]”.⁷² Dessa forma, Tillich torna evidente que os símbolos religiosos buscam o esclarecimento da atividade cultural da consciência subjetiva e diferem, assim, de toda consciência teórica. A consciência religiosa é consciência intencional da dimensão incondicionada de sentido, ao passo que a consciência cultural intenciona as formas condicionadas de sentido. As formas culturais, conquanto esquemáticas, se tornam símbolos para a atividade cultural da consciência na medida em que em são expressão da autoapresentação da subjetividade em sua autonomia. Por conseguinte, é errôneo supor que os símbolos religiosos façam referência a uma esfera particular de objetos em que participam – ou mesmo a um “Deus” que independe da consciência reflexiva. Eles são, essencialmente, meios pelos quais o autodesvelamento do espírito alcança expressão. Ou, dito de forma mais direta, os símbolos religiosos são uma expressão do autodesvelamento reflexivo que é constitutivo para o espírito humano, i.e., constituem uma imagem que é, ao mesmo tempo, extraída do espírito e da qual esse, o espírito, fundamentalmente, se diferencia. Assim, os símbolos religiosos não apontam para quaisquer espécies de realidades positivas, mas dão expressão ao evento de autodesvelamento reflexivo que é, por força de sua própria natureza, interno à constituição transcendental da consciência de sentido.⁷³

A religião é entendida na teologia da cultura de Tillich, portanto, como o evento em que a consciência cultural se torna compreensível, na cultura e por meio das formas culturais, em sua estrutura de profundidade. Enquanto tal, a religião não é idêntica, contudo, a nenhuma forma cultural. Há duas consequências oriundas

⁷² TILLICH, 1987a, p. 214.

⁷³ Veja, nessa conexão, TILLICH, 1987d, p. 140: „*Darum ist der Gegenstand der Religion nicht nur real, sondern er ist die Voraussetzung aller Realitätssetzung. Aber er ist nicht in dem Sinne real wie irgendeine Einzelssetzung. Auch die universale Synthesis ist keine Gegebenheit, sondern ein Symbol. Im wahren Symbol wird die Realität erfaßt; aber Symbol ist die uneigentliche Ausdrucksform, die immer da notwendig ist, wo ein eigentlicher Ausdruck wesensmäßig unmöglich ist*“.

dessa construção do modo do relacionamento entre religião e cultura que precisam ser sublinhadas. Em primeiro lugar, a construção do conceito de religião a partir dessa filosofia do espírito e do sentido resulta em um conceito duplo de religião. A partir da determinação da religião como um evento que ocorre nas funções de sentido do espírito, Tillich elabora uma distinção entre a religião enquanto um evento de autotransparência do espírito e a religião enquanto forma cultural. A religião enquanto forma cultural é criticada por Tillich como uma forma de religião em que a consciência da estrutura de profundidade do espírito é esvaziada. Em segundo lugar, a religião, entendida enquanto um evento nas formas culturais, é, para Tillich, conforme afirmado, um evento inderivável e sempre já concreto. Nesse sentido, a religião não pode, portanto, ser criada. Ela não é *uma produção cultural*, um *epifenômeno*, mas ocorre sempre somente como um evento inderivável em que a autotransparência da dimensão de incondicionalidade do espírito toma lugar.

3. A SÍNTESE A PRIORI DA CONSCIÊNCIA E O PAPEL DA TEORIA DOS SÍMBOLOS; OU, A SIMBOLICIDADE DA CONSCIÊNCIA E A APRESENTAÇÃO DO PROCESSO DE ATUALIZAÇÃO DA CONSCIÊNCIA DE SENTIDO

A partir da determinação do conceito de religião como um evento de autodesvelamento reflexivo que irrompe nas funções transcendentais do espírito, Tillich dissolve a ideia da religião como uma esfera cultural própria. A religião se realiza no âmbito da consciência como sua dialética interna. A consciência religiosa é marcada por uma dialeticidade na medida em que nega suas formas culturais e religiosas e, por outro lado, não pode se realizar de outro modo senão aceitando essas formas. No entanto, a religião não é apenas a forma da *performance* dessa dialética, mas também a consciência dessa dialética. Ela é, nesse sentido, a consciência de que as formas produzidas pela própria consciência são as formas de expressão (*Ausdrucksgestalten*) historicamente mutáveis do incondicionado. A religião é essencialmente, portanto, consciência simbólica. Com a determinação da religião enquanto consciência simbólica ou realização simbólica do sentido incondicionado, a fundamentação da teoria da religião de Tillich no âmbito de sua teoria do sentido pode ser apreendida. Na medida em que o sentido individual deve sempre representar uma estrutura indeterminada de interconexão de sentido e, dessa forma, um excedente de sentido, a dimensão de significância última e unidade da realidade é simbolicamente tematizada pela consciência.

Em toda consciência de sentido estão contidos três elementos: primeiro, a consciência da interconexão de sentido na qual cada sentido particular permanece e sem a qual o sentido se perderia; segundo, a consciência da significância da interconexão de sentido e, com isso, de cada sentido particular, isto é, a consciência de um sentido incondicionado que está presente em cada sentido particular; terceiro, a consciência de uma reivindicação, sob a qual cada sentido particular permanece, de cumprir o sentido incondicionado.⁷⁴

De acordo com a descrição teórica e sistemática da estrutura de interconexão de sentido explicitada, torna-se evidente que é precisamente essa significância sempre já reivindicada em cada ato de sentido que Tillich tematiza através de seu conceito de incondicionado. Como Tillich descreve em uma carta enviada em maio de 1918 a Hirsch, “o divino é sentido, não ser [*ist Sinn, nicht Sein*], e ele é ‘um outro sentido’”.⁷⁵ Se for possível assumir, com Tillich, que a significância incondicionada já está reivindicada em cada experiência de sentido, sem que essa seja capaz, entretanto, de ser representada em si e por si mesma, segue-se que essa circunstância demanda uma forma ainda mais complexa da ideia do absoluto. Essa última deve levar em consideração não apenas a presença imediata do sentido incondicionado em todas as atualizações de sentido, mas também sua transcendência reflexiva. De acordo

⁷⁴ Ibid., p. 133.

⁷⁵ TILLICH, 1983, p. 126. Em seu artigo *Rechtfertigung und Zweifel* de 1919, Tillich afirma: „Das Unbedingte ist ein Sinn, aber nicht ein einzelner Sinn, denn jeder einzelne Sinn steht unter dem Zweifel und könnte den Zweifler nicht rechtfertigen. Das Unbedingte ist der Sinn schlechthin, der Ausdruck dafür, daß überhaupt ein Sinn ist, die Setzung der Sinnsphäre. Indem das Ich das Unbedingte bejaht, bejaht es zugleich sich selbst als sinnvoll, erhält es erst einen Sinn“. TILLICH, 1999, p. 169-170; veja, igualmente, TILLICH, 1990d, p. 74; TILLICH, 1990a, p. 103-107; TILLICH, 1987d, p. 133-141. Nesse sentido, cf. ainda os apontamentos de WAGNER, 1973, p. 181, nota 22: „Denn der Zweifel kann sich überhaupt nur dann als Zweifel äußern, wenn er sich schon auf den bezweifelten, damit gleichwohl vorausgesetzten Sinn und Sinngrund bezieht. Mit dem Durchbruch der Gewißheit von Sinn, der Grundoffenbarung, durch den Zweifel an sich selber zweifelt“. No contexto de suas correspondências com Hirsch entre os anos de 1917 e 1918, Tillich ainda opera uma identificação entre sentido e valor. Como ele afirma nessa mesma carta a Hirsch, “‘valor’ e ‘sentido’ resultam, em uma análise mais profunda, como conceitos idênticos”. Cf. TILLICH, 1983, p. 125. No entanto, Tillich os diferencia em seu *Wissenschaftssystem*, mais especificamente, em sua “Doutrina das normas do sentido ou Sistemática [*Die Sinnnormenlehre oder Systematik*]”. Cf. TILLICH, 1989a, p. 220-221. A distinção entre sentido e valor é central para o chamado neokantismo de Marburg, cujos representantes principais são Hermann Cohen, Paul Natorp e Ernst Cassirer, enquanto sua identificação é decisiva para a variante do neokantismo de Baden, tal como representada, sobretudo, por Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert e Emil Lask. Sobre esse ponto, cf. ZIJDERVELD, A. C. **Rickert’s Relevance: The Ontological Nature and Epistemological Functions of Values**. Leiden; Boston: Koninklijke Brill NV, 2006. p. 1-29; BEISER, F. C. **The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880**. Oxford; New York: Oxford University, 2014. p. 1-9.

com Tillich, o dilema entre a presença imediata do sentido incondicionado em cada atualização de sentido e sua transcendência reflexiva não pode evadir qualquer autoesclarecimento ideativo da consciência. No entanto, caso se reconheça que esse dilema ocorre em cada autoesclarecimento conceitual da consciência, então se torna perceptível que ele se deve precisamente ao paradoxo que assinala a particularidade distintiva da própria ideia do absoluto. Em seu artigo “*Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie*”, de 1922,⁷⁶ Tillich explicita de forma inequívoca a transcendência reflexiva intrínseca à ideia do absoluto.

Agora, porém, há um ponto onde o paradoxo não se encontra fundamentado no sujeito, mas, antes, fundamenta-se completamente no objeto, um ponto onde o paradoxo é tão necessário à asseveração quanto a não-contraditoriedade é para cada asseveração científico-experencial: o ponto em que o incondicionado se torna um objeto. O *fato* que o incondicionado se torna um objeto consiste precisamente no paradoxo originário (*Urparadoxie*), tendo-se em vista que, enquanto incondicionado, ele *jaz*, em essência, para além da contraposição entre sujeito e objeto.⁷⁷

Caso se procure dissecar conceitualmente o que se poderia dizer com a ideia do paradoxo original ou “profundo” do absoluto, que Tillich indica como a única forma conceitual adequada e possível de descrição do absoluto, é-se conduzido, então, a uma circunstância dupla. O que se torna evidente, com isso, é que, por um lado, Tillich intenciona assegurar a percepção, *cum grano salis*, kantiana que nega qualquer possibilidade de uma via do condicionado ao incondicionado, e que a reflexão é — por força dos próprios limites impostos à razão crítico-esclarecida — sempre, portanto, malsucedida. Por outro lado, a presença já sempre reivindicada do absoluto nas *performances* reflexivas da consciência deve ser, *ipso facto*, validada. A ideia de Tillich em relação ao paradoxo original do absoluto demanda, assim, não apenas a atualização imediata do absoluto, mas também que a transcendência reflexiva do absoluto seja pensada como pertencente ao próprio absoluto.

⁷⁶ TILLICH, P. *Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie*. (1922). In: CLAYTON, J. P. (Hg.). **Main Works – Hauptwerke**: Religionsphilosophische Schriften. Berlin; New York: W. de Gruyter; Evangelisches, 1987b. p. 73-90. v. 4.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 73. Neste contexto, cf. *Id.*, p. 122. Sobre o problema do “duplo absoluto”, veja KORSCH, D. *Das doppelte Absolute. Der Geist als Medium von Reflexion und Religion*. In: **Dialektische Theologie nach Karl Barth**. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1996. p. 241-272, especialmente, p. 242-245.

Como pode ser prontamente percebido, a versão dupla do absoluto que resulta dessa elaboração sistemática empreendida por Tillich é uma consequência direta da estrutura peculiar da consciência de sentido. À parte de sua realização concreta, bem como da sobreposição mútua e constante entre dois movimentos opostos que caracteriza o conceito de símbolo elaborado por Tillich, o absoluto jamais é intencionado. No entanto, “uma vez que a consciência não possui quaisquer outras formas além das formas condicionadas, segue-se, então, que ela deve empregá-las”, como afirma Tillich, “para expressar o incondicionado através delas, isto é, deve empregar os conceitos científicos simbolicamente, e não literalmente”.⁷⁸ De acordo com a sentença de Tillich, pode-se inferir que o símbolo descreve uma *ratio*, uma relação de apresentação em que os conceitos científicos não são empregados em sua autenticidade, mas, antes, de forma abertamente inautêntica e indireta.⁷⁹ Que

⁷⁸ TILLICH, 1987d, p. 122. Sobre esse ponto, cf. também Id., 1989a, p. 229-231. Como Tillich afirma em seu artigo *Rechtfertigung und Zweifel*, de 1919: „Sobald sich das Bewußtsein aber auf die Stufe des radikalen Zweifels erhoben hat, können jene Vergegenständlichungen in ihrer unreflektierten Anschaulichkeit nur als Symbole gelten für die Lebendigkeit und Konkretheit des absoluten Paradox. Auf dieser Stufe kann das Bewußtsein jene Symbole nur gebrauchen unter ständiger Erinnerung an ihren symbolischen Charakter und den Sinn, den sie zwar anschaulich und lebendig, aber doch inadäquat ausdrücken“. Id., 1999, p. 172. Contudo, na segunda versão desse estudo, o conceito de símbolo é abandonado. A revisão do estudo não apenas emprega conceitos *cum grano salis* hegelianos como *Anschauung* e *Begriff* para o problema das objetivações dos enunciados religiosos, como também insere o conceito de revelação (*Offenbarung*) como uma solução para a expressão da vitalidade e concretude do paradoxo absoluto. Sobre esse ponto, cf. Ibid., p. 185-230, aqui, p. 221: „Aber das Bewußtsein kann nicht umbin, das Unbedingte in diesen drei Formen zu hypostasieren. Es liegt hier gewissermaßen ein Schweben zwischen Anschauung und Begriff vor, ein Vergegenständlichen des Sinnes zu einem Seienden durch die Anschauung und ein Entgegenständlichen des Seienden zu einem Sinn durch den Begriff[...] Sobald sich das Bewußtsein aber auf die Stufe des radikalen Zweifels erhoben hat, können jene Vergegenständlichungen nur als Offenbarungen gelten für die Lebendigkeit und Konkretheit des absoluten Paradox“.

⁷⁹ Em seu artigo *Das religiöse Symbol*, de 1928, Tillich afirma que a “inautenticidade [*Uneigentlichkeit*]” constitui “a primeira e fundamental característica do símbolo”. De acordo com Tillich, a inautenticidade demonstra que o ato interno da consciência “que se direciona ao símbolo não intenciona o símbolo enquanto tal, mas, antes, aquilo que é simbolizado nele”. Nesse caso, afirma Tillich, “o próprio simbolizado pode se tornar símbolo para uma categoria de status superior [*höheren Ranges*] que é simbolizado no símbolo”. Id., 1987a, p. 213. Não obstante, a demarcação do caráter de inautenticidade das expressões simbólicas deve ser desenvolvida em conjunto com seu caráter de indireticidade (*Indirektheit*). Sobre esse ponto, cf. HEINEMANN, 2017, p. 508-518. Tillich sublinha esse caráter de indireticidade das expressões simbólicas em suas *Dogmatik-Vorlesungen* proferidas em Dresden entre os anos de 1925 e 1927. No contexto da explicação da inefabilidade do incondicionado, Tillich afirma: „Da nun all unsere Worte ihren Gegenstand in diese Welt einreiben, so ist das Unbedingte zunächst das Unaussprechliche. Spricht es sich nun doch aus, so kann das nur in indirekten Worten, in Symbolen geschehen. Das Symbol hat die Tiefe, daß es die Verborgenheit achtet und doch real auf das Gemeinte hinweist. Auch das Wort Gott ist so ein Symbol“. TILLICH, P. *Dogmatik-Vorlesung*. (Dresden 1925-1927). In: SCHÜßLER, W.; STURM, E. (Hg.). **Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich**. Berlin; New York: W. de Gruyter, 2005. § 4. p.

os conceitos são empregados em sua inautenticidade e indiretividade é um fato que marca, em primeiro lugar, a diferença peculiar da construção da realidade empírica de sentido. Por outro lado, Tillich também reafirma essa diferença peculiar em seu discurso sobre uma intersecção e correlacionalidade entre o caráter de expressividade e o caráter de validade dos conceitos simbólicos. “Os conceitos metafísicos possuem caráter de expressão [*Ausdruckscharakter*] e, portanto, caráter de valor [*Geltungscharakter*], muito embora eles não possuam validade no mesmo sentido que os conceitos científicos possuem”.⁸⁰

17. v. 14. Na condição de “*indirekten Worten*”, os símbolos podem ser designados, desta forma, não apenas como “expressões inautênticas”, mas também como “expressões indiretas”. Nas características da inautenticidade e indiretividade constitutivas da teoria dos símbolos, a reserva intrínseca aos enunciados simbólicos se articula distintamente em contraste à transgressão sistemática do conceito de imediatidade. É precisamente por meio de sua teoria dos símbolos que o pensamento sistemático de Tillich pode ser “diferenciado das pretensões exageradas da imediatidade”. HEINEMANN, 2017, p. 517-518. Infelizmente, esse caráter de indiretividade da concepção simbólica apontado por Tillich não encontra maior reflexão nem em seu *Wissenschaftssystem* e em sua *Religionsphilosophie*, por um lado, nem em seu artigo *Das religiöse Symbol*, de 1928, por outro. Especialmente no que diz respeito a esse último artigo, uma identificação explícita da indiretividade enquanto característica constitutiva das expressões simbólicas — em conjunto com as outras características do símbolo apontadas por Tillich (cf. TILLICH, 1989a, p. 213-214) — teria contribuído para maior clareza na determinação conceitual de sua teoria dos símbolos. Para uma breve análise das características fundamentais dos símbolos apontadas por Tillich em seu artigo de 1928, cf. HEINEMANN, op. cit., p. 455-500; ABREU, F. H. Símbolo como linguagem da religião: fundamentos da teoria dos símbolos no âmbito da teoria da religião de Paul Tillich. In: TADA, E. S.; SOUZA, V. C. (Org.). **Paul Tillich e a linguagem da religião**. Santo André: Kapenke, 2018. p. 441-451. Além disso, como afirma HEINEMANN, op. cit., p. 518, a elucidação da indiretividade das expressões simbólicas “teria prevenido a recepção equívoca de Tillich como o representante de um ‘postulado da imediatidade’ genuinamente epistemológico”. A caracterização de Tillich como o representante de um “*Unmittelbarkeitspostulat*” epistemológico é desenvolvida por GRUBE, 1998, p. 46-54 no contexto de sua interpretação das obras estadunidenses de Tillich, especialmente em relação ao livro *Dynamics of Faith*, de 1957. Não obstante, no âmbito de uma reconstrução histórico-genética da teoria dos símbolos de Tillich, a determinação do caráter do conceito de símbolo expresso em suas últimas obras não pode ser simplesmente projetada, sem maior problematização, sobre o período de formação da teoria em análise. Sobre esse ponto, cf. HEINEMANN, op. cit., p. 514; 548-549. Antes, uma investigação das obras ulteriores de Tillich deve tomar com a devida seriedade os contornos fundamentais do conceito de símbolo tal como estes são apresentados no contexto do desenvolvimento de sua teoria. Somente nessa complexidade pode a teoria dos símbolos de Tillich ser verdadeiramente reconstruída em sua profundidade sistêmica.

⁸⁰ TILLICH, 1989a, p. 230. A distinção tillichiana entre caráter de expressão e caráter de valor ressoa a distinção elaborada por MISCHE, G. **Lebensphilosophie und Phänomenologie: Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl**. Leipzig; Berlin: B. G. Teubner, 1931. p. 94-96 entre “fala discursiva” e “fala evocativa” a partir da *Lebensphilosophie* de Dilthey. Misch combina o programa de uma filosofia hermenêutica da vida com o conceito de “distinção”, que retorna à definição de vida desenvolvida por Dilthey nos termos de uma combinação de inescrutabilidade e ponderação. De uma forma similar ao procedimento de Tillich no que diz respeito ao conceito de símbolo, Misch fixa na afirmação evocativa a relação

Com esse conceito particular de símbolo, Tillich busca assegurar a dificuldade de especificar as condições precisas sob as quais se torna possível interpretar corretamente um conceito como o de símbolo. Posto de forma mais direta, se a consciência possui somente as formas condicionadas à disposição, então ela deve sempre já “saber” que, quando emprega conceitos para representar o sentido incondicionado, ela assim o faz não de uma forma literal, mas sempre e invariavelmente simbólica. Explicar esse saber já pressuposto pela consciência é função da teoria do absoluto de Tillich. Assumindo-se a premissa que o processo de sentido deve ser inquestionável para a consciência — uma vez que a consciência é, ela mesma, *abertura de sentido* —, não pode haver qualquer possibilidade de que a consciência derive esse saber por meio de uma causa externa. Por essa razão, Tillich, em sua “*Religionsphilosophie*”, assume a tarefa de impulsionar a análise filosófica da consciência “até o ponto em que ela apreende a si mesma juntamente com a totalidade da cultura enquanto expressão do religioso”.⁸¹ A percepção da indivisibilidade do condicionado corresponde à percepção da irredutível relação de reciprocidade entre o incondicionado e o condicionado. A construção perspicaz da indivisibilidade do condicionado constitui igualmente, dessa forma, uma construção do condicionado enquanto *expressão* do incondicionado. Esse saber, já sempre presente do condicionado, tomado em si mesmo como expressão do incondicionado, representa a condição indispensável para que a consciência possa entender signos como símbolos. Pois, somente quando a consciência já conhece a si mesma como expressão do incondicionado, pode ela empregar as formas condicionadas simbolicamente.⁸²

fundamental entre determinidade e indeterminidade. Essa relação fundamental, que, de acordo com Misch, é constitutiva para o *Logos* (p. 51), torna-se não apenas o ponto de partida fundamental para a lógica, mas também a base para uma crítica da fenomenologia de Husserl e Heidegger. Para a distinção entre os conceitos de fala discursiva e evocativa, e para uma análise do caráter produtivo dessa tensão, cf. RODI, F. Der Logos des „getreuen Ausdrucks“. Georg Mischs Kritik der „Logik-Ontologie“ von Husserl und Heidegger. In: **Erkenntnis des Erkannten: Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990. p. 123-146; veja também SCHÜRMAN, V. **Zur Struktur hermeneutischen Sprechens: Eine Bestimmung im Anschluß an Josef König.** Freiburg; München: K. Alber, 1999.

⁸¹ TILLICH, 1987d, p. 142.

⁸² Em seus escritos iniciais, a passagem sistemática em que esse “saber”, que é reivindicado para o processo simbólico, deve ser explicado é relacionado com a figura da autoanulação do condicionado. De acordo com Tillich, para uma filosofia da história ciente do *Kairos*, a “dupla reivindicação” irrompe da tentativa “de unir a tensão do absoluto com o universalismo do relativo”. Sobre esse ponto, cf. TILLICH, P. Kairos. (1922). In: CLAYTON, J. P. (Hg.). **Main Works – Hauptwerke: Religionsphilosophische Schriften.** Berlin; New York: W. de Gruyter; Evangelisches, 1987c. p. 53-72. v. 4, aqui, p. 63. Essa reivindicação, conforme afirma Tillich,

O símbolo se torna, pois, um conceito quando é interpretado pela consciência como apresentação da síntese *a priori*. Nesse procedimento, o conceito não é mais empregado para designar a construção da realidade de sentido, mas é a própria significância de sentido já reivindicada nesse procedimento de construção que deve, agora, ser apresentada. Essa diferença, que Tillich aponta como um processo de transição do caráter de valor dos conceitos para o seu caráter de expressão, pode ser explicada como a já mencionada diferença, apresentada por Kant, entre

“contém um paradoxo: o que acontece no *Kairos* deve ser absoluto e, contudo, não-absoluto. Um ser histórico relativo (não no sentido simples, mas antes em sua acepção paradoxal) deve ser posto como absoluto” (p. 63). Não obstante, essa reivindicação somente se torna passível de redenção, como Tillich explica nessa mesma página, na medida em que se reconhece que “o condicionado anula a si mesmo e, dessa forma, faz de si mesmo um órgão para o incondicionado [*daß das Bedingte sich selbst aufhebt und sich dadurch zum Organ macht für das Unbedingte*]”. Ibid., p. 63. O ponto dessa figura da autoanulação jaz não no fato absurdo de uma negação do condicionado, mas no fato de que o condicionado é agarrado pelo espírito como órgão do incondicionado. Um entendimento dessa autoanulação do condicionado, que subscreve, sob qualquer perspectiva, seu desaparecimento, resultaria numa abstração de que a autoanulação pressupõe, de um lado, uma instância que a implementa, e de que a própria autoanulação, de outro lado, deve constituir, ela mesmo, uma instância. A figura da autoanulação do condicionado constitui, portanto, uma expressão do reconhecimento da unidade e diferença entre o incondicionado e o condicionado. Isso porque o condicionado somente pode ser agarrado em sua condicionalidade através de uma oposição ao incondicionado. A relação entre o condicionado e o incondicionado é, de acordo com sua estrutura formal, uma relação de determinidade, e é precisamente essa relação que é pressuposta quando o condicionado é agarrado como um meio para o incondicionado. Contudo, quando o condicionado se torna ciente de si como um órgão do incondicionado, ele adquire um saber sobre si que o posiciona, mais especificamente, como um símbolo do incondicionado. Esse saber sobre si constitui, entretanto, a condição para que um símbolo possa ser interpretado como símbolo. Como afirma Ibid., p. 63: *„Nicht im Bedingten an sich liegt der Grund, der zur absoluten Spannung treibt, sondern in der Richtung des Bedingten auf das Unbedingte, in der Hinwendung oder Abwendung. In jedem vollkommenen Geschichtsbewußtsein, in jedem vollkommenen Glauben an den Kairos liegt als letzte Tiefe die Hinwendung auf das Unbedingte; und welchen Inhalt das annimmt oder besser, welches Symbol es sich wählt, ob Kirche oder tausendjähriges Reich, ob Vernunftstaat oder drittes Zeitalter, das ist für das Wesen gleichgültig, wenn auch keineswegs für die geschichtlichen Wirkungen. Entscheidend aber ist, daß es als Symbol, als sekundäres Element, als Paradoxie durchschaut wird. Die absoluten Inhalte haben als hätte man sie nicht, das heißt sie paradox haben, in ihnen aber die Richtung auf das Unbedingte unbedingt bejahen, daß ist die Grundlage vollkommenen Kairos-Bewußtseins“*. A figura da autoanulação do condicionado empregada por Tillich possui um paralelo com a filosofia tardia de Fichte. Também para Fichte, a figura da autoanulação se faz presente na medida em que ele constata que há um lugar sistemático onde o saber possui a forma de um saber sobre si que não apenas não pode se autoproduzir sem cair num círculo, como também não pode proceder de uma instância externa ao próprio processo do saber. Sobre esse ponto, cf. DANZ, C. Atheismus und spekulative Theo-logie: Fichte und Schelling. In: KODALLE, K.-M; OHST, M. (Hg.). **Fichtes Entlassung**: Der Atheismusstreit in Jena vor 200 Jahren. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999. p. 159-174, especialmente, p. 168-173; STOLZENBERG, J. Absolutes Wissen und Sein. Zu Fichtes Wissenschaftslehre von 1801/02. **Fichte-Studien**, n. 12, p. 307-322, 1997. Nessa conexão, veja ainda DANZ, 2000, p. 126-134.

simbolização e esquematização. Tendo-se em vista que o sentido não é dado nem de forma ideal nem real,⁸³ segue-se, portanto, que ele não pode ser esquematizado, mas somente simbolizado. A atualização da significância que a consciência já sempre reivindica em cada realização de sentido não pode depender, enquanto tal, da ajuda de qualquer intuição sensível. Isso porque essa significância não é, evidentemente, nenhuma instância empírica. Assim, a realização do sentido incondicionado somente pode acontecer na medida em que a própria estrutura da atualização do sentido se torna, ela mesma, uma apresentação. Para falar com Kant, trata-se de um modo intuitivo de apresentação, uma hipotipose, que, em contraste com o modo discursivo, encompassa, juntamente com a apresentação esquemática, também uma apresentação de caráter estritamente simbólico. Enquanto sensificação (*Versinnlichung*), o símbolo é, como afirma Kant em sua *Kritik der Urteilskraft*, um método ou procedimento de apresentação não esquemático, “já que o conceito é aquele que somente a razão pode pensar e ao qual nenhuma intuição sensível pode ser adequada”.⁸⁴ Nesse último caso, como afirma Kant,

o conceito é fornecido com uma intuição tal que o procedimento da faculdade do juízo é simplesmente dado de forma analógica àquilo que ele observa na esquematização, isto é, vem em acordo com ele simplesmente em função da regra desse procedimento, não em função da própria intuição, e, conseqüentemente, apenas em função da forma da reflexão, não do conteúdo.⁸⁵

Nessa direção, e em conformidade com uma perspectiva que poderia ser descrita, *cum grano salis*, como semiótica, pode-se afirmar, com base na propícia distinção kantiana entre simbolização e esquematização, que “o símbolo é um signo no qual o próprio emprego do signo opera como signo”.⁸⁶ A apresentação simbólica consiste,

⁸³ TILLICH, 1924, p. 19.

⁸⁴ KANT, 1983, § 59, p. 459.

⁸⁵ Ibid., § 59, p. 459: „*Alle Hypotypose (Darstellung, subiectio sub adspectum), als Versinnlichung, ist zwiefach: entweder schematisch, da einem Begriffe, den der Verstand faßt, die korrespondierende Anschauung a priori gegeben wird; oder symbolisch, da einem Begriffe, den nur die Vernunft denken, und dem keine sinnliche Anschauung angemessen sein kann, eine solche untergelegt wird, mit welcher das Verfahren der Urteilskraft demjenigen, was sie im Schematisieren beobachtet, bloß analogisch, d.i. mit ihm bloß der Regel dieses Verfahrens, nicht der Anschauung selbst, mithin bloß der Form der Reflexion, nicht dem Inhalte nach, übereinkommt*“. Sobre esse ponto, cf. DIERKSMEIER, 1998, p. 42-43.

⁸⁶ DANZ, 2000, p. 346. Enquanto modo indireto de apresentação, a hipotipose simbólica faz uso de uma “analogia qualitativa” – cf. DIERKSMEIER, op. cit., p. 41-43 – na medida em

dessa forma, não na ilustração de uma realidade, mas na apresentação do próprio processo da atualização da consciência.⁸⁷ O que Tillich busca é, em outras palavras, nada menos que a superação da clivagem irresolúvel entre o sentido incondicionado e o processo de cumprimento do sentido condicionado. Por essa razão, cada sentido contém um excedente de sentido, que Tillich descreve, aptamente, como “significado transcendente [*transzendentent Bedeutung*]”.⁸⁸ “O sagrado não é inintuível [*das Heilige ist nicht unanschaulich*]. Contudo, ele não é objetivo. *O sagrado é intuído de forma não-objetiva*; ele é intuído como significado transcendente”.⁸⁹

À guisa de conclusão, devemos ressaltar que o conceito de símbolo elaborado por Tillich descreve um estado de coisas em que a significância reivindicada pelos sujeitos finitos em cada ato particular de sentido não pode ser realizada por si mesma. Antes, a significância encontra sua realização na própria apresentação do processo de atualização de sentido. Assim, na medida em que os símbolos religiosos são constituídos, enquanto tais, nas *performances* mentais da consciência religiosa, a teoria dos símbolos de Tillich demonstra ser, antes de tudo, uma “teoria da simbolização”.⁹⁰ Posto de outra forma, a tarefa da teoria dos símbolos de Tillich não consiste tanto em descrever a forma da participação referencial dos enunciados simbólicos. Antes, os símbolos descrevem, mais propriamente, a posição alterada da consciência reflexiva em relação a seus conteúdos concretos e determinados. A significância de sentido já reivindicada em cada ato de sentido é realizada na

que não são os componentes intuíveis dos símbolos que são transferidos a outros objetos, mas a relação dos componentes com “os objetos suprassensíveis” intuídos nos símbolos. Como afirma Dierksmeier (1998, p. 43), “o símbolo não é, portanto, cumprido na intuição, mas na reflexão sobre essa relação”. Sobre o método analógico em Kant, veja PIEPER, A. Kant und die Methode der Analogie. In: SCHÖNRICH, G.; KATO, Y. (Hg.). **Kant in der Discussion der Moderne**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997. p. 106. De acordo com sua apropriação da teoria dos símbolos de Kant, o conceito de símbolo elaborado por Tillich tem a função de apresentar, em sua própria *performance* de simbolização, o processo de atualização de sentido. Sobre esse ponto, veja, igualmente, HEINEMANN, 2017, p. 548-549.

⁸⁷ A proximidade entre a teoria dos símbolos de Tillich e a teoria dos símbolos de Kant é, nesse sentido, prontamente perceptível. Pois, também para Kant, como bem aponta Dierksmeier, o símbolo não encontra sua validade teórica em uma suposta apreensão de uma substância transcendente, mas em sua própria função transcendental de simbolização. Nas palavras de DIERKSMEIER, 1998, p. 92: „Denn das Symbol hat seine geltungstheoretische Seinsquelle in seiner (transzendentalen) Funktion, nicht aber in einer ihm innewohnenden transzendenten Substanz“. Sobre esse ponto, veja, igualmente, BIELEFELDT, 2003, p. 32-39.

⁸⁸ TILLICH, 1992, p. 138.

⁸⁹ Ibid., p. 138.

⁹⁰ HEINEMANN, 2017, 548.

própria estrutura de apresentação do processo de atualização de sentido. Em sua transcendência interna, os símbolos devem ser considerados, ao mesmo tempo, como uma expressão da absoluta transcendência da ideia do incondicionado. No símbolo, enquanto modo de apresentação do próprio processo de atualização de sentido, a consciência realiza tanto a diferença quanto a unidade entre o incondicionado e o condicionado, i.e., a unidade essencial e a distinção atual entre religião e cultura. É no conceito de símbolo, portanto, que a verdadeira substância teórica da reformulação de Tillich da doutrina da justificação pela fé encontra sua expressão mais própria. A partir da determinação da religião como consciência simbólica, a objetividade e a condicionalidade dos enunciados religiosos são, ao mesmo tempo, justificadas em sua necessidade e submetidas ao escrutínio da dúvida radical.⁹¹ É somente assim, pois, que a religião pode não apenas ser determinada como a substância da cultura e a cultura como forma da religião, mas também como *Richtung auf das Unbedingte* — tal como Tillich formulou programaticamente há exatos cem anos.

⁹¹ Sobre a reformulação da *Rechtfertigungslehre* operada por Tillich, cf. WITTEKIND, F. „Allein durch Glauben“. Tillichs sinntheoretische Umformulierung des Rechtfertigungsverständnisses 1919. In: DANZ, C.; SCHÜßLER, W. (Hg.). **Religion – Kultur – Gesellschaft**. Der frühe Tillich im Spiegel neuer Texte (1919-1920). Wien; Berlin: LIT, 2008. p. 39-65. (Tillich-Studien, v. 20).

REFERÊNCIAS

Obras de Paul Tillich

TILLICH, Paul. „Die Kategorie des ‚Heilige‘ bei Rudolf Otto“ (1923). In: ALBRECHT, Renate (Hg.). **Gesammelte Werke: Begegnungen.** Paul Tillich über sich selbst und andere. Stuttgart: Evangelisches, 1971. p. 184-186. v. 12.

TILLICH, Paul. Das religiöse Symbol (1928). In: CLAYTON, John P. (Hg.). **Main Works – Hauptwerke: Religionsphilosophische Schriften.** Berlin; New York: W. de Gruyter; Evangelisches, 1987a. p. 213-228. v. 4.

TILLICH, Paul. Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden (1923). In: WENZ, Gunther (Hg.). **Main Works – Hauptwerke: Philosophische Schriften.** Berlin; New York: W. de Gruyter; Evangelisches, 1989a. p. 113-263. v. 1.

TILLICH, Paul. Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip (1929). In: HUMMEL, Gert (Hg.). **Main Works – Hauptwerke: Theologische Schriften.** Berlin; New York: W. de Gruyter; Evangelisches, 1992. p. 127-149. v. 6.

TILLICH, Paul. Die sozialistische Entscheidung. In: STURM, Erdmann (Hg.). **Main Works – Hauptwerke: Sozialphilosophische und ethische Schriften.** Berlin; New York: W. de Gruyter; Evangelisches, 1998. p. 273-419. v. 3.

TILLICH, Paul. Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie (1922). In: CLAYTON, John P. (Hg.). **Main Works – Hauptwerke: Religionsphilosophische Schriften.** Berlin; New York: W. de Gruyter; Evangelisches, 1987b. p. 73-90. v. 4.

TILLICH, Paul. Dogmatik-Vorlesung (Dresden 1925-1927). In: SCHÜßLER, Werner; STURM, Erdmann (Hg.). **Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich.** Berlin; New York: W. de Gruyter, 2005. p. 1-440. v. 14.

TILLICH, Paul. Kairos (1922). In: CLAYTON, John P. (Hg.). **Main Works – Hauptwerke: Religionsphilosophische Schriften.** Berlin; New York: W. de Gruyter; Evangelisches, 1987c. p. 53-72. v. 4.

TILLICH, Paul. Kairos und Logos. Eine Untersuchung zur Metaphysik der Erkenntnis (1926). In: WENZ, Gunther (Hg.). **Main Works – Hauptwerke: Philosophische Schriften.** Berlin; New York: W. de Gruyter; Evangelisches, 1989b. p. 265-305. v. 1.

TILLICH, Paul. Kirche und Kultur (1924). In: PALMER, Michael (Hg.). **Main Works – Hauptwerke: Kulturphilosophische Schriften.** Berlin; New York: W. de Gruyter; Evangelisches, 1990a. p. 101-114. v. 2.

TILLICH, Paul. Paul Tillich an Emanuel Hirsch. Die große religionsphilosophische Debatte. In: ALBRECHT, Renate; TAUTMANN, René (Hg.). **Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich: Briefwechsel und Streitschriften. Theologische, philosophische und politische Stellungnahmen und Gespräche.** Frankfurt am Main: Evangelisches, 1983. p. 95-136. v. 6.

- TILLICH, Paul. Rechtfertigung und Zweifel (1919). 1. und 2. Version. In: STURM, Erdmann (Hg.). **Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich**: Religion, Kultur, Gesellschaft. Unveröffentlichte Texte aus der deutschen Zeit (1908-1933). Erster Teil. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1999. p. 127-230. v. 10.
- TILLICH, Paul. Religion and Secular Culture. In: PALMER, Michael (Hg.). **Main Works – Hauptwerke**: Kulturphilosophische Schriften. Berlin; New York: W. de Gruyter; Evangelisches, 1990b. p. 199. v. 2.
- TILLICH, Paul. Religionsphilosophie (1925). In: CLAYTON, John P. (Hg.). **Main Works – Hauptwerke**: Religionsphilosophische Schriften. Berlin; New York: W. de Gruyter; Evangelisches, 1987d. p. 117-170. v. 4.
- TILLICH, Paul. Religionsphilosophie (Sommersemester 1920). In: STURM, Erdmann (Hg.). **Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich**: Berliner Vorlesungen I (1919-1920). Berlin; New York: W. de Gruyter, 2001. p. 333-584. v. 12.
- TILLICH, Paul. Religiöser Stil und religiöser Stoff in der bildenden Kunst (1921). In: PALMER, Michael (Hg.). **Main Works – Hauptwerke**: Kulturphilosophische Schriften. Berlin; New York: W. de Gruyter; Evangelisches, 1990c. p. 87-99. v. 2.
- TILLICH, Paul. Über die Idee einer Theologie der Kultur. In: RADBRUCH, Gustav; TILLICH, Paul (Hg.). **Religionsphilosophie der Kultur**: Zwei Entwürfe von Gustav Radbruch und Paul Tillich. Darmstadt: Wissenschaftliche, 1968. p. 27-52.
- TILLICH, Paul. Über die Idee einer Theologie der Kultur (1919). In: PALMER, Michael (Hg.). **Main Works – Hauptwerke**: Kulturphilosophische Schriften. Berlin; New York: W. de Gruyter; Evangelisches, 1990d. p. 69-85. v. 2.
- TILLICH, Paul. Zu Tillichs Systematik. Tillichs Antwort. **Blätter für Religiösen Sozialismus**, Jahrgang 5, n. 5-6, p. 18-22, 1924.

Literatura secundária

- ABREU, Fábio Henrique. “Richtung auf das Unbedingte” and “Self-Transparency”: The Foundations of Paul Tillich’s Philosophy of Spirit, Meaning, and Religion (1919-1925). **Revista Eletrônica Correlatio**, v. 16, n. 1, p. 5-97, 2017.
- ABREU, Fábio Henrique. Símbolo como linguagem da religião: fundamentos da teoria dos símbolos no âmbito da teoria da religião de Paul Tillich. In: TADA, Elton S.; SOUZA, Vitor C. (Orgs.). **Paul Tillich e a linguagem da religião**. Santo André: Kapenke, 2018. p. 365-582.
- BARTH, Karl. Von der Paradoxie des „positiven Paradoxes“: Antworten und Fragen an Paul Tillich. In: ALBRECHT, Renate (Hg.). **Gesammelte Werke**: Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung. Schriften zur Theologie I. Stuttgart: Evangelisches, 1962. p. 226-239. v. 7.

- BARTH, Ulrich. Die sinntheoretischen Grundlagen des Religionsbegriffs. Problemgeschichtliche Hintergründe zum frühen Tillich. In: **Religion in der Moderne**. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 2003. p. 89-123.
- BARTH, Ulrich. Religion und Sinn. In: DANZ, Christian; SCHÜßLER, Werner (Hg.). **Religion – Kultur – Gesellschaft**. Der frühe Tillich im Spiegel neuer Texte (1919-1920). Wien; Berlin: LIT, 2008. p. 197-213. (Tillich-Studien, v. 20).
- BEISER, Frederick C. **The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880**. Oxford; New York: Oxford University, 2014.
- BIELEFELDT, Heiner. **Symbolic Representation in Kant's Practical Philosophy**. Cambridge: Cambridge University, 2003.
- BOSS, Marc. Which Kant? Whose Idealism? Paul Tillich's Philosophical Training Reappraised. In: MANNING, Russell Re; SHEARN, Samuel (Ed.). **Returning to Tillich: Theology and Legacy in Transition**. Berlin; Boston: W. de Gruyter, 2018. p. 13-30. (Tillich-Forschungen, v. 13).
- CORDEMANN, Claas. Religion und Kultur. Paul Tillichs religionsphilosophische Grundlegung einer Theologie der Kultur. In: DANZ, Christian; SCHÜßLER, Werner (Hg.). **Paul Tillichs Theologie der Kultur: Aspekte, Probleme, Perspektiven**. Berlin; Boston: W. de Gruyter, 2011. p. 94-127.
- DANZ, Christian. Atheismus und spekulative Theologie: Fichte und Schelling. In: KODALLE, Klaus-Michael; OHST, Martin (Hg.). **Fichtes Entlassung**. Der Atheismusstreit in Jena vor 200 Jahren. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999. p. 159-174.
- DANZ, Christian. Breakthrough of the Unconditional: Tillich's Concept of Revelation as an Answer to the Crisis of Historicism. **Bulletin of the North American Paul Tillich Society**, v. 33, n. 2, p. 2-6, 2007.
- DANZ, Christian. Die Religion in der Kultur. Karl Barth und Paul Tillich über die Grundlagen einer Theologie der Kultur. In: DANZ, Christian; SCHÜßLER, Werner (Hg.). **Paul Tillichs Theologie der Kultur: Aspekte, Probleme Perspektiven**. Berlin; Boston: W. de Gruyter, 2011. p. 211-227.
- DANZ, Christian. **Religion als Freiheitsbewußtsein**. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich. Berlin; New York: W. de Gruyter, 2000.
- DANZ, Christian. Zwischen Transzendentalphilosophie und Phänomenologie. Die methodischen Grundlagen der Religionstheorien bei Otto und Tillich. In: LAUSTER, Jörg; SCHÜZ, Peter; BARTH, Roderich; DANZ, Christian (Hg.). **Rudolf Otto**. Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte. Berlin; Boston: W. de Gruyter, 2014, p. 335-345.

- DAVIDOCH, Adina. **Religion as a Province of Meaning: The Kantian Foundations of Modern Theology.** Minneapolis: Fortress, 1993.
- DIENSTBECK, Stefan. **Transzendente Strukturtheorie.** Studien der Systembildung Paul Tillichs. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- DIERKSMEIER, Claus. **Das Noumenon Religion.** Eine Untersuchung zur Stellung der Religion im System der praktischen Philosophie Kants. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1998.
- GABUS, Jean-Paul. **Introduction à la théologie de la culture de Paul Tillich.** Paris: Presses Universitaires de France, 1969.
- GALLUS, Petr. **Der Mensch zwischen Himmel und Erde.** Der Glaubensbegriff bei Paul Tillich und Karl Barth. Leipzig: Evangelische, 2007.
- GRONDIN, Nicole. Genèse de l'idée d'une théologie de la culture. In: DESPLAND, Michel; PETIT, Jean-Claude; RICHARD, Jean. (Éd.). **Religion et culture: Actes du colloque international du centenaire Paul Tillich Université Laval, Québec, 18 août 1986.** Québec: Université Laval; Cerf, 1987. p. 207-216.
- GRUBE, Dirk-Martin. **Unbegründbarkeit Gottes? Tillichs und Barths Erkenntnistheorien im Horizont der gegenwärtigen Philosophie.** Marburg: N. G. Elwert, 1998.
- HAIGIS, Peter. **Im Horizont der Zeit.** Paul Tillichs Projekt einer Theologie der Kultur. Marburg: N. G. Elwert, 1998.
- HARANT, Martin. **Religion – Kultur – Theologie.** Eine Untersuchung zu ihrer Verhältnisbestimmung im Werke Ernst Troeltschs und Paul Tillichs im Vergleich. Frankfurt am Main: P. Lang, 2009.
- HEINEMANN, Lars Christian. **Sinn – Geist – Symbol: Eine systematisch-genetische Rekonstruktion der frühen Symboltheorie Paul Tillichs.** Berlin; Boston: W. de Gruyter, 2017. (Tillich-Forschungen, v. 10).
- HEINRICHS, Johannes. Der Ort der Metaphysik im System der Wissenschaften bei Paul Tillich: Die Idee einer universalen Sinnhermeneutik. **Zeitschrift für katholische Theologie**, v. 92, n. 3, p. 249-286, 1970.
- HERBERGER, Kurt. Historismus und Kairos. Die Überwindung des Historismus bei Ernst Troeltsch und Paul Tillich. **Theologische Blätter**, v. 14, n. 18, p. 129-141; p. 161-175, 1935.
- JAHN, Hannelore. **Theologie als Gestaltmetaphysik.** Die Vermittlung von Gott und Welt im Frühwerk Paul Tillichs. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1989.
- KANT, Immanuel. Kritik der Urteilskraft. In: WEISCHEDER, Wilhelm (Hg.). **Immanuel Kant.** Werke in zehn Bänden. Sonderausgabe. Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie. Darmstadt: Wissenschaftliche, 1983. p. 233-620. v. 8.

KEMPER, Matthias. **Geltung und Problem:** Theorie und Geschichte im Kontext des Bildungsgedankens bei Wilhelm Windelband. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006.

KORSCH, Dietrich. Das doppelte Absolute. Der Geist als Medium von Reflexion und Religion. In: **Dialektische Theologie nach Karl Barth**. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1996. p. 241-272.

KRÜGER, Gerhard. **Philosophie und Moral in der kantischen Kritik**. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1967.

LOVE, Brandon. Tillich on Eros and Logos and the Beauty of Kant. **Bulletin of the North American Paul Tillich Society**, v. 38, n. 4, p. 10-14, 2012.

LUHMANN, Niklas. Die Ausdifferenzierung der Religion. In: **Gesellschaftsstruktur und Semantik**. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Frankfurt am Main: Surhkamp, 1989. p. 259-357. v. 3.

MALY, Sebastian. **Kant über die symbolische Erkenntnis Gottes**. Berlin; Boston: W. de Gruyter, 2012.

MISCH, Georg. **Lebensphilosophie und Phänomenologie**. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl. Leipzig; Berlin: B. G. Teubner, 1931.

MOXTER, Michael. Kritischer Intuitionismus. Tillichs Religionsphilosophie zwischen Neukantianismus und Phänomenologie. In: DANZ, Christian; SCHÜßLER, Werner (Hg.). **Religion – Kultur – Gesellschaft**. Der frühe Tillich im Spiegel neuer Texte (1919-1920). Wien; Berlin: LIT, 2008. p. 173-195. (Tillich-Studien, v. 20).

MOXTER, Michael. **Kultur als Lebenswelt:** Studien zum Problem einer Kulturtheologie. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

MÜLLER, Wolfgang W. **Das Symbol in der dogmatische Theologie:** eine symboltheologische Studie anhand der Theorien bei K. Rahner, P. Tillich, P. Ricoeur und J. Lacan. Frankfurt am Main; Bern; New York; Paris: P. Lang; Internationaler Verlag der Wissenschaften, 1990.

NEUGEBAUER, Georg. Die geistphilosophischen Grundlagen der Kulturtheologie Tillichs vor dem Hintergrund seiner Schelling- und Husserlrezeption. In: DANZ, Christian; SCHÜßLER, Werner (Hg.). **Paul Tillichs Theologie der Kultur:** Aspekte, Probleme, Perspektiven. Berlin; Boston: W. de Gruyter, 2011. p. 38-63.

NEUGEBAUER, Georg. **Tillichs frühe Christologie**. Eine Untersuchung zu Offenbarung und Geschichte bei Tillich vor dem Hintergrund seiner Schellingrezeption. Berlin; New York: W. de Gruyter, 2007.

NÖRENBERG, Klaus-Dieter. **Analogia Imaginis**. Der Symbolbegriff in der Theologie Paul Tillichs. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1966.

PALMER, Michael. Paul Tillich's Theology of Culture. In: PALMER, Michael (Hg.). **Main Works – Hauptwerke**: Kulturphilosophische Schriften. Berlin; New York: W. de Gruyter; Evangelisches, 1990. p. 1-31. v. 2.

PERROTTET, Claude. **Au-delà du criticisme kantien**. La méthode critique-intuitive dans la première philosophie de la religion de Paul Tillich. 2008. Thèse (Doctorat en Théologie) – Université Laval (Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses), Québec, 2008, p. 133.

PIEPER, Annemarie. **Kant und die Methode der Analogie**. In: SCHÖNRICH, Gerhard; KATO, Yasushi (Hg.). Kant in der Discussion der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997. p. 92-112.

RECKI, Birgit. Die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft und die Methodenlehre des Geschmacks (§§ 55-60). In: HÖFFE, Otfried (Hg.). **Kritik der Urteilskraft**. Berlin: Akademie, 2008. p. 189-210.

RENDTORFF, Trutz. In Richtung auf das Unbedingte. Religionsphilosophie der Postmoderne. In: FISCHER, Hermann (Hg.). **Paul Tillich**: Studien zu einer Theologie der Moderne. Frankfurt am Main: Athenäum, 1989. p. 335-356.

REPP, Martin. **Die Transzendierung des Theismus in der Religionsphilosophie Paul Tillichs**. Frankfurt am Main; Bern; New York: P. Lang, 1986.

RINGLEBEN, Joachim. Symbol und göttliches Sein. In: HUMMEL, Gert. (Ed.). **God and Being**: The Problem of Ontology in the Philosophical Theology of Paul Tillich. Contributions made to the II. International Paul Tillich Symposium held in Frankfurt 1988. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1989. p. 165-181.

RODI, Frithjof. Der Logos des „getreuen Ausdrucks“. Georg Mischs Kritik der „Logik-Ontologie“ von Husserl und Heidegger. In: **Erkenntnis des Erkannten**: Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990. p. 123-146.

SCHARF, Uwe C. The Concept of the Breakthrough of Revelation in Tillich's Dogmatik of 1925. In: PARRELLA, Frederick J. (Ed.). **Paul Tillich's Theological Legacy**: Spirit and Community. International Paul Tillich Conference, New Harmony, 17-20 June 1993. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1995. p. 65-81.

SCHÖNRICH, Gerhard. **Kategorien und transzendente Argumentation**. Kant und die Idee einer transzendentalen Semiotik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

SCHÜRMAN, Volker. **Zur Struktur hermeneutischen Sprechens**. Eine Bestimmung im Anschluß an Josef König. Freiburg; München: K. Alber, 1999.

SCHÜßLER, Werner. **Der philosophische Gottesgedanke im Frühwerk Paul Tillichs (1910 – 1933)**. Darstellung und Interpretation seiner Gedanken und Quellen. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1986.

SCHÜßLER, Werner. Paul Tillich und Karl Barth. Ihre erste Begegnung in den zwanziger Jahren. In: „**Was uns unbedingt angeht**“. Studien zur Theologie und Philosophie Paul Tillichs. Berlin; Münster: LIT, 2009. p. 119-129.

SCHWEIKER, William. Theology of Culture and its Future. In: MANNING, Russell Re. **The Cambridge Companion to Paul Tillich**. New York: Cambridge University, 2009. p. 138-151.

STOLZENBERG, Jürgen. Absolutes Wissen und Sein. Zu Fichtes Wissenschaftslehre von 1801/02. **Fichte-Studien**, n. 12, p. 307-322, 1997.

STRÖKER, Elisabeth. Intentionalität und Konstitution. Wandlungen des Intentionalitätskonzepts in der Philosophie Husserls. **Dialectica**, v. 38, n. 2-3, p. 191-208, 1984.

STURM, Erdmann. Die Genese von Tillichs Kulturtheologie in seinen frühesten Texten. In: DANZ, Christian; SCHÜßLER, Werner (Hg.). **Paul Tillichs Theologie der Kultur: Aspekte, Probleme, Perspektiven**. Berlin; Boston: W. de Gruyter, 2011. p. 64-93.

ULRICH, Thomas. **Ontologie, Theologie, gesellschaftliche Praxis**. Studien zum religiösen Sozialismus Paul Tillichs und Carl Mennickes. Zürich: Theologischer, 1971.

WAGNER, Falk. Absolute Positivität. Das Grundthema der Theologie Paul Tillichs. **Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie**, v. 15, p. 172-191, 1973.

WAGNER, Falk. Kann die Religion der Moderne die Moderne der Religion ertragen? Religionssoziologische und theologisch-philosophische Erwägungen im Anschluss an Niklas Luhmann. In: DANZ, Christian; DIERKEN, Jörg; MURRMANN -KAHL, Michael (Hg.). **Religion zwischen Rechtfertigung und Kritik**. Perspektiven philosophischer Theologie. Frankfurt am Main: P. Lang; Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2005. p. 173-201.

WENZ, Gunther. **Subjekt und Sein**. Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs. München: C. Kaiser, 1979.

WINDELBAND, Wilhelm. Das Heilige. Skizze zur Religionsphilosophie. In: Präludien: Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1907. p. 414-450.

WINDELBAND, Wilhelm. **Einleitung in die Philosophie**. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1920.

WINDELBAND, Wilhelm. Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus. **Logos: Zeitschrift für Systematische Philosophie**, Band 1, Heft 2, p. 186-196, 1910-1911.

WITTEKIND, Folkart. „Allein durch Glauben“. Tillichs sinntheoretische Umformulierung des Rechtfertigungsverständnisses 1919. In: DANZ, Christian; SCHÜßLER, Werner (Hg.). **Religion – Kultur – Gesellschaft**. Der frühe Tillich im Spiegel neuer Texte (1919-1920). Wien; Berlin: LIT, 2008. p. 39-65. (Tillich-Studien, v. 20).

WITTEKIND, Folkart. Gottesdienst als Handlungsraum. Zur symboltheoretischen Konstruktion des Kultes in Tillichs Religionsphilosophie. In: DANZ, Christian; SCHÜßLER, Werner; STURM, Erdmann. (Hg.). **Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung**: Das Symbol als Sprache der Religion. Berlin; Wien: LIT, 2007. p. 77-100. v. 2.

WITTEKIND, Folkart. Grund- und Heilsoffenbarung. Zur Ausformung der Christologie Tillichs in der Auseinandersetzung mit Karl Barth. In: DANZ, Christian; SCHÜßLER, Werner; STURM, Erdmann (Hg.). **Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung**. Jesus of Nazareth and the New Being in History. Berlin; Boston: W. de Gruyter, 2013. p. 89-119. v. 6.

ZIJDERVELD, Anton C. **Rickert's Relevance**: The Ontological Nature and Epistemological Functions of Values. Leiden; Boston: Koninklijke Brill NV, 2006.