
A MÍSTICA COMO UM ELEMENTO DA RELIGIÃO. SOBRE O LUGAR E A FUNÇÃO SISTEMÁTICA DO CONCEITO DE MISTICISMO NA TEORIA DA RELIGIÃO DE PAUL TILLICH

Mysticism as an Element of Religion: On the Place and Systematic Function of the Concept of Mysticism in Paul Tillich's Theory of Religion

Fábio Henrique Abreu*

Resumo: O artigo investiga o lugar e a função sistemática do conceito de mística na teoria da religião de Paul Tillich. Parte-se do pressuposto de que a mística, embora não sume a totalidade da religião, constitui, não obstante, um de seus elementos essenciais. Enquanto experiência imediata de cumprimento de sentido, a mística exprime a unidade entre o condicionado e o incondicionado, sem abolir a diferença entre forma e substância. A religião somente se constitui adequadamente quando preserva essa mediação simbólica. Em razão disso, a mística é interpretada não como fuga da consciência ou dissolução da forma, mas como o momento reflexivo pelo qual a consciência religiosa se torna transparente para si mesma. Com base nisso, o artigo distingue a mística como elemento constitutivo da religião do misticismo radical como forma degenerada de religião empírica. Sustenta-se, por fim, que a teoria da religião de Tillich procura mediar experiência mística e forma institucional, oferecendo uma resposta à crise de sentido da modernidade.

Palavras-chave: Paul Tillich; Mística; Teoria da religião; Modernidade; Crise de sentido.

Abstract: This article investigates the place and systematic function of the concept of mysticism in Paul Tillich's theory of religion. It starts from the premise that mysticism, while not summarizing the totality of religion, nevertheless constitutes one of its essential elements. As an immediate experience of fulfillment of meaning, mysticism expresses the unity between the conditioned and the unconditioned, without abolishing the difference

* Doutor em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Pós-doutor em Filosofia da Religião pela UFJF e pela Evangelisch-Theologische Fakultät da Universität Wien. Atualmente é pesquisador colaborador da Universität Wien, onde também desenvolve sua pesquisa de habilitação. Secretário da Associação Paul Tillich do Brasil (APTB) e editor-chefe do periódico *Correlatio – Revista de Religião & Cultura*. E-mail: fabio.abreu@gmx.at. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2218104538912451>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5343-2489>.

between form and substance. Religion is only adequately constituted when it preserves this symbolic mediation. Therefore, mysticism is interpreted not as an escape from consciousness or a dissolution of form, but as the reflexive moment through which religious consciousness becomes transparent to itself. Based on this, the article distinguishes mysticism as a constitutive element of religion from radical mysticism as a degenerate form of empirical religion. Finally, it argues that Tillich's theory of religion seeks to mediate mystical experience and institutional form, offering a response to the crisis of meaning in modernity.

Keywords: Paul Tillich; Mysticism; Theory of religion; Modernity; Crisis of meaning.

“Toda experiência do divino é mística porque ela transcende a clivagem entre sujeito e objeto, e, onde quer que isso aconteça, o místico, enquanto uma categoria, se encontra dado”.¹ Com essa afirmação, Paul Tillich confere ao conceito de “mística” uma posição central em sua teoria da religião. Enquanto categoria *tipológica* do estudo acadêmico da religião na modernidade,² o místico constitui, na obra de Tillich, um elemento fundamental da religião. Esse papel proeminente que o autor atribui ao místico em sua filosofia da religião e teologia, contudo, não foi acolhido de modo unânime na literatura especializada, havendo suscitado reservas e questionamentos por parte de seus intérpretes. Diversos críticos sustentaram, sob diferentes perspectivas, que o elemento místico termina por prevalecer na teologia de Tillich.³ Considerada em seus desdobramentos últimos, a teoria da religião de Tillich não passaria, de acordo com tais leituras, de uma “filosofia idealista da identidade”, na melhor das hipóteses, teologicamente dissimulada. Essa interpretação encontra respaldo não apenas no emprego extensivo – por vezes considerado inflacionado – do próprio termo misticismo, mas também em conceitos centrais de sua reflexão, como a fórmula “ser-em-si”, cuja elaboração dificilmente oculta sua tonalidade mística. É preciso reconhecer, ademais, que

1 Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. 3, *Life and the Spirit, History and the Kingdom of God* (Chicago: University of Chicago Press, 1963), 242. Todas as traduções de textos em língua estrangeira para o português são de nossa autoria.

2 Cf. Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912), Teilbände 1–3, *Kritische Gesamtausgabe*, Band 9, ed. Friedrich Wilhelm Graf (Berlin/Boston: de Gruyter, 2021), 1551–1843 (= „Sektentypus und Mystik auf protestantischem Boden“). Sobre esse ponto, veja, ainda, Trutz Rendtorff, “„Meine eigene Theologie ist spiritualistisch“: Zur Funktion der ‚Mystik‘ als Sozialform des modernen Christentums,” in *Ernst Troeltschs Soziallehren: Studien zu ihrer Interpretation*, ed. Trutz Rendtorff and Friedrich Wilhelm Graf (Gütersloh: Mohn, 1993), 178–92.

3 Gunther Wenz, *Subjekt und Sein: Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs* (Munich: Christian Kaiser Verlag, 1979), 326; Martin Repp, *Die Transzendierung des Theismus in der Religionsphilosophie Paul Tillichs* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1986), 221; Oswald Bayer, *Theologie, Handbuch Systematischer Theologie*, Band 1 (Gütersloh: Mohn, 1994), 237–38.

o próprio Tillich oferece elementos que favorecem esse tipo de recepção, uma vez que não faltam em sua obra passagens que permitem uma leitura de cunho marcadamente “misticizante” de seu *corpus bibliographicus*. Ao mesmo tempo, porém, encontram-se textos em que o autor assume uma atitude crítica em relação ao misticismo, chegando a descrevê-lo, em determinadas ocasiões, como um fenômeno de dissolução das formas concretas de expressão da subjetividade ou mesmo de autodestruição.⁴

Uma abordagem que se queira crítica e reconstrutiva dessa recepção ambivalente deve assumir, com a devida cautela, pelo menos dois aspectos particulares. Por um lado, a questão que deve ser aqui investigada é se a tendência observada da teologia de Tillich em direção ao misticismo resulta de sua fundamentação sistemática ou se é mero produto de uma interpretação unilateral. Por outro lado, deve-se notar que a palavra-chave misticismo tornou-se, no transcurso do século vinte, um mantra acusatório altamente polêmico. Nas disputas ideativas internas à teologia protestante do final do século XIX e início do século XX, a acusação de misticismo foi amplamente empregada para desqualificar posições teológicas tanto em termos eclesiais quanto políticos. O misticismo se tornou a quintessência do catolicismo, do anti-historicismo, do subjetivismo, do avivamento interior, do irracionalismo, da anticientificidade ou do entusiasmo.⁵ Esse uso polêmico do termo revela um alto grau de concordância entre Albrecht Ritschl e seus críticos posteriores, isto é, dos sequazes da chamada teologia dialética.⁶ Para trazer à lume alguns aspectos da indeterminidade e imprecisão do termo misticismo, deve-se traçar um paralelo entre o emprego e a função do conceito de mística na formação da teoria teológica moderna e sua função no âmbito de uma teoria da modernidade. Com base no uso do conceito de misticismo feito por Tillich, traçar esse paralelo constituirá a tarefa

4 Paul Tillich, “Die religiöse Lage der Gegenwart” (1926), in *Die religiöse Deutung der Gegenwart: Schriften zur Zeitkritik*, ed. Renate Albrecht, *Gesammelte Werke*, Band 10 (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1968), 9–93, aqui, 68; Paul Tillich, “Die religiöse Erneuerung des Sozialismus,” in *Religion, Kultur, Gesellschaft: Unveröffentlichte Texte aus der deutschen Zeit (1908–1933). Erster Teil*, ed. Erdmann Sturm, *Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*, Band 10 (Berlin/New York: de Gruyter, 1999), 311–27, aqui, 318; Paul Tillich, “Mythos und Metaphysik,” in *Religion, Kultur, Gesellschaft: Unveröffentlichte Texte aus der deutschen Zeit (1908–1933). Erster Teil*, ed. Erdmann Sturm, *Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*, Band 10 (Berlin/New York: de Gruyter, 1999), 356–70, aqui, 360.

5 Albrecht Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, Band 1, *Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche* (Bonn: Adolph Marcus, 1880), 28, 35; veja, aqui, igualmente H.-U. Lessing, “Mystik, mystisch,” in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 6, ed. Joachim Ritter, Karlfried Gründer, and Gottfried Gabriel (Basel: Schwabe Verlag, 1984), cols. 273–79.

6 Cf. Friedrich Gogarten, *Die religiöse Entscheidung* (Jena: E. Diederichs, 1921), 54, 63, 67; Emil Brunner, *Die Mystik und das Wort: Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1928), 2–11; Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik. Erster Band: Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik. Zweiter Halbband*, 4th ed. (Zollikon–Zürich: Evangelischer Verlag A. G., 1948), 348–50.

da presente investigação. Para esse fim, o presente artigo prosseguirá em quatro etapas. Em uma primeira linha de argumentação, esclarecerei brevemente o horizonte do problema do conceito de misticismo nos termos de uma teoria da modernidade e investigarei os motivos que levaram a uma maior recepção teológica dessa categoria no início do século XX. Em particular, os problemas associados à recepção do misticismo para os conceitos de teologia e de religião deverão ser aqui considerados. O segundo ponto tratará do lugar da mística na teoria da religião de Tillich. Para que essa tarefa seja realizada com algum grau de sucesso, torna-se necessário esclarecer os contornos basilares do conceito de religião de Tillich. A posição sistemática do misticismo na teoria da religião de Tillich está associada a uma função específica desempenhada por essa categoria na fundamentação interna de seu pensamento. Isso será discutido brevemente na terceira seção desse artigo. Por fim, com base no conceito de misticismo devidamente reconstruído, abordarei os conceitos de religião e de mística como diferentes teorias constitutivas da subjetividade individual ou empírica e de seus problemas específicos.

1. A mística como forma da religião na modernidade

Em seu famoso diagnóstico da situação religiosa do presente – a saber, o estudo *Die religiöse Lage der Gegenwart*, de 1926 –, Tillich afirma de forma categórica: “A visão de mundo mística triunfou em todos os aspectos”.⁷ Essa vitória do misticismo se deve, de acordo com Tillich, à perda de plausibilidade do cristianismo tradicional como resultado das profundas mudanças sociais trazidas pelo crescente processo de modernização e diferenciação das sociedades modernas na transição do século XIX para o século XX.⁸ Com o avanço da diferenciação da sociedade, não houve apenas uma desintegração dos potenciais tradicionais de construção de sentido, mas também uma crise de orientação que afetou a sociedade como um todo. Isso levou, segundo Tillich, ao fato de que “nossa época se refugiou no misticismo”.⁹ O misticismo moderno é “em si mesmo produto da

7 Tillich, “Die religiöse Lage der Gegenwart,” 67.

8 Tillich, “Die religiöse Lage der Gegenwart,” 67–68: “A razão pela qual foi precisamente o misticismo que ajudou o século XX a recuperar a certeza em relação a Deus é clara: a situação precária da religião era que as formas conceituais nas quais a ideia de Deus havia encontrado expressão religiosa ou filosófica tinham sido completamente destruídas ou tornadas impotentes”. Nesse sentido, o misticismo moderno deve ser, portanto, estritamente distinto da forma pregressa de misticismo, absolutamente destruída pela crítica esclarecida às representações tradicionais de Deus. Cf., igualmente, Paul Tillich, “Rechtfertigung und Zweifel,” in *Offenbarung und Glaube. Schriften zur Theologie II*, ed. Renate Albrecht, *Gesammelte Werke*, Band 8 (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1970), 85–100, esp., 90.

9 Tillich, “Rechtfertigung und Zweifel,” 90. Sobre esse ponto, cf. Walther Hoffmann, “Mystik III: Neue Mystik,” in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Band 4 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1913), 608–11.

desintegração das antigas formas de culto e da tentativa de se tornar uno com o abismo divino que jaz além de todas as formas”.¹⁰ O misticismo foi diagnosticado por Tillich como uma forma não-eclesiástica de religiosidade que busca lidar com a crise de sentido da modernidade.¹¹ Nesse diagnóstico temporal, segundo o qual o misticismo não apenas constitui a característica específica da religiosidade moderna, mas também representa uma contrapartida ao crescente processo de modernização social, Tillich concorda completamente com Troeltsch. Em seu opus classicus *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Troeltsch interpreta o misticismo como a quintessência da religiosidade moderna. Em suas palavras:

Na medida em que o pensamento moderno ficou sob a influência do conceito de leis universais do mundo e de uma unidade abrangente do mundo, sendo assim compelido a considerar a moralidade, a religião e a arte como leis básicas universais do desenvolvimento do espírito humano, o misticismo espiritualista provou ser o único meio de construir uma ponte entre esse modo de pensamento e a religião e o cristianismo.¹²

A ascensão do misticismo como categoria tipológica característica da religião na modernidade esclarecida se fundamenta no fato de que a interpretação eclesiástica e

10 Tillich, “Die religiöse Lage der Gegenwart,” 68.

11 Paul Tillich, “Nichtkirchliche Religionen,” in *Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie*, ed. Renate Albrecht, *Gesammelte Werke*, Band 5 (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1978), 13–31. Sobre esse ponto, veja ainda Thomas Nipperdey, *Religion im Umbruch: Deutschland 1870–1918* (München: Beck, 1988), 143–53.

12 Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 1759. Sobre o conceito de misticismo em Troeltsch, cf. Karl-Ernst Apfelbacher, *Frömmigkeit und Wissenschaft. Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm* (München–Paderborn: Schöningh, 1978); Hartmut Ruddies, “Mystische Theologie? Bemerkungen zur Troeltsch-Interpretation Karl-Ernst Apfelbachers,” *Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft* 2 (1983): 95–108; Arie L. Molendijk, *Zwischen Theologie und Soziologie. Ernst Troeltschs Typen der christlichen Gemeinschaftsbildung, Kirche, Sekte, Mystik* (Gütersloh: Mohn, 1996); Arie L. Molendijk, “Bewußte Mystik. Zur grundlegenden Bedeutung des Mystikbegriffs im Werk von Ernst Troeltsch,” *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 41, no. 1 (1999): 39–61; Arie L. Molendijk, “Ernst Troeltsch über Friedrich Schleiermachers Auffassung von der Kirche,” in *Die aufgeklärte Religion und ihre Probleme*, ed. Ulrich Barth, Christian Danz, Wilhelm Gräß, and Friedrich W. Graf (Berlin: de Gruyter, 2013), 365–81; Johannes Zachhuber, “Mysticism as a Social Type of Christianity? Ernst Troeltsch’s Interpretation in its Historical and Systematic Context,” in *Exploring Lost Dimensions in Christian Mysticism*, ed. Louise Nelstrop and Simon D. Podmore (Burlington, VT: Ashgate, 2013), 69–84; Arie L. Molendijk, “Church, Sect, Mysticism. Writing the History of Christianity,” in *The Anthem Companion to Ernst Troeltsch*, ed. Christopher Adair-Totef (London/New York: Anthem Press, 2018), 55–70; Arie L. Molendijk, “Ernst Troeltsch and Mysticism,” *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 5 (2019): 8–32.

teológica da vida já não mais poderia ser conciliada com um mundo dominado pela ciência e pela tecnologia. As formas de vida do indivíduo na sociedade alemã da virada do século XIX, moldadas pela ciência e pela industrialização, bem como a perda de sentido associada à modernização, já não mais podiam ser compensadas pelas formas tradicionais de mediação de sentido. O apelo à certeza individual, intrínseco às formas místicas de religiosidade, representa uma maneira de lidar com a crise de sentido na cultura moderna. Isso demonstra que a manutenção da certeza e a orientação da vida sob um horizonte compreensivo de sentido em uma sociedade moderna diferenciada e altamente complexificada não podem mais ser construídas sobre pressupostos universais preestabelecidos, mas apenas sobre formas individuais de certificação que já subjazem a todas as objetificações sociais.

É, pois, com base nesse diagnóstico que se pode afirmar que o problema substantivo discutido a partir da palavra-chave misticismo nos debates filosófico-religiosos e teológicos do período consiste, antes de qualquer coisa, no problema da subjetivação da religião na modernidade. Isso, é claro, nada mais é do que o reverso da perda de plausibilidade do cristianismo organizado eclesiasticamente. No contexto dos conflitos de orientação intraprotestantes na transição do século XIX para o século XX, a controvérsia em torno do misticismo deve ser compreendida, portanto, como um debate acerca da primazia funcional da religião, isto é, se a religião deve ser primordialmente compreendida como instância de individualização da experiência religiosa ou como fator de integração social.¹³ Isso significa, contudo, que sob o título da palavra-chave “misticismo”, discutia-se, na verdade, a crise da subjetividade diante das profundas transformações que atravessavam a sociedade moderna.¹⁴ Posto de outra forma, *da* cultura moderna, cada vez mais vivenciada como assolada por crises, e *da* questão de como dominá-la, irrompe a busca pelas condições constitutivas de um sujeito histórico atuante que seja capaz de superar a crise da modernidade. Por muito tempo, essas condições deixaram de ser vistas como sendo proporcionadas pela forma de religião organizada eclesiasticamente, e passaram a ser vistas como sendo proporcionadas por

13 Sobre o papel da eclesiologia nos debates intraprotestantes do último terço do século XIX, ver Friedrich Wilhelm Graf, “Konservatives Kulturthertum. Ein theologiegeschichtlicher Prospekt,” *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 85 (1988): 31–76. Veja também Friedrich Wilhelm Graf, “Rettung der Persönlichkeit. Protestantische Theologie als Kulturwissenschaft des Christentums,” in *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft*, ed. Rüdiger vom Bruch, Gangolf Hübinger, and Friedrich Wilhelm Graf (Stuttgart: 1989), 103–31.

14 Sobre a questão de como a tematização da crise do conceito moderno de subjetividade se reflete nos debates epistemológicos da teologia protestante em torno da Primeira Guerra Mundial, veja Georg Pflieger, *Theologie als Wirklichkeitswissenschaft. Studien zum Religionsbegriff bei Georg Wobbermin, Rudolf Otto, Heinrich Scholz und Max Scheler* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1992), 24–73.

uma religiosidade centrada na experiência interior. Por exemplo, o jovem Friedrich Gogarten, em seu livro *Religion weither*,¹⁵ publicado em 1917, em Jena, pela editora Eugen Diederichs Verlag,¹⁶ identifica a experiência mística como o lugar onde a verdadeira subjetividade é constituída.

Mesmo que a religião, como a respiração do que há de mais individual no ser humano, o conduza a uma solidão aterradora [*eine schreckende Einsamkeit*], esse é precisamente o seu sentido, que, sem remover esse sentimento de solidão, ela imerge o homem em uma profunda comunhão [*eine tiefe Gemeinsamkeit*] com todos os seres vivos.¹⁷

Já na década de 1920, o próprio Tillich interpreta o recrudescimento de *tipos* místicos de religiosidade, plenamente identificáveis na virada do século XIX para o século XX, como um “movimento de fuga”. Contudo, o termo empregado por Tillich captura o fenômeno de forma muito inadequada.¹⁸ Isso porque o conceito de misticismo visa menos a uma fuga da modernidade do que a um domínio do presente vivenciado como *crise*. Em contraposição a uma religião doutrinariamente fixa e rígida, mas também enquanto um contraponto frente a um mundo cada vez mais racionalizado e externalizado, o misticismo afirma a religião fundamentada na experiência individual como o *locus* constitutivo da verdadeira subjetividade. Nisso se reflete uma mudança na

15 Friedrich Gogarten, *Religion weither* (Jena: Eugen Diederichs, 1917).

16 Sobre a editora Diederichs como reduto do “novo misticismo”, ver Gangolf Hübinger, “Kulturkritik und Kulturpolitik des Eugen-Diederichs-Verlags im Wilhelminismus. Auswege aus der Krise der Moderne?,” in *Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs*, ed. Horst Renz and Friedrich Wilhelm Graf (Gütersloh: Mohn, 1987), 92–114. Além de seu apoio editorial ao novo misticismo, o próprio Diederichs começou a realizar “celebrações místicas da natureza nas montanhas de Jena”. Sobre esse ponto, cf. Heinrich Weinel, “Mystik: IV. Neue Mystik,” in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Band 4, ed. Hermann Gunkel and Leopold Zscharnack (Tübingen: Mohr Siebeck, 1930), 355–60, aqui, 356.

17 Gogarten, *Religion weither*, 9. Cf. também as p. 75–6, em que afirma: “O domínio da religião começa onde as fronteiras da individualidade são rompidas, onde a individualidade, como dom e natureza, torna-se ela própria uma imagem do infinito, onde a individualidade já não separa uma vida da outra, mas onde, precisamente dentro dela, se abrem as portas para outras vidas, onde ela se reconhece como uma flor numa árvore”. Igualmente importante para o conceito de misticismo no jovem Gogarten é o seu estudo de 1914 sobre a filosofia da religião de Fichte. Sobre esse ponto, veja Friedrich Gogarten, *Fichte als religiöser Denker* (Jena: Eugen Diederichs, 1914). O conceito de misticismo e as noções a ele ligadas – interioridade, vivência ou experiência viva (*Erlebnis*) etc. – passam aqui para a categoria de conceitos fundamentais para a constituição da subjetividade humana. Sobre esse ponto, cf. o estudo de Christian Danz, “Faktizität und Genesis – Zur subjektivitätstheoretischen Grundlegung von Religion bei Johann Gottlieb Fichte und Friedrich Gogarten,” in *Sein – Reflexion – Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, ed. Christoph Asmuth, Bochumer Studien zur Philosophie 25 (Amsterdam: Grüner/Benjamins, 1997), 253–68.

18 Cf., aqui, Nipperdey, *Religion im Umbruch*, 152.

conceitualidade básica que também é discernível no desenvolvimento filosófico do último terço do século XIX. Por volta da virada do século XX, o conceito de “*Erlebnis*” – ou, em vernáculo, “vivência” ou “experiência viva” – torna-se não apenas um “termo filosófico da moda”, mas também – com um enfoque crítico contra as teorias filosófico-transcendentais da subjetividade reflexiva – um conceito fundamental da “filosofia da vida e da visão de mundo [*Lebens- und Weltanschauungsphilosophie*]”.¹⁹

Uma recepção teológica do conceito de misticismo descreve, portanto, um interesse bastante particular em vincular a religião à subjetividade individual. Ao fazê-lo, a teologia leva em conta o fato de que, sob as condições de uma sociedade moderna diferenciada e complexificada, o ponto de partida para a teologia não pode mais ser buscado em pressuposições universais preestabelecidas. Correlatamente, observa-se uma inflexão na fundamentação da teoria da religião, no interior da qual a experiência religiosa se eleva à condição de conceito fundamental.²⁰ Isso não significa, sob nenhuma hipótese, a afirmação destemperada e irrefletida de um misticismo flutuante, mas sim a tentativa de construir a filosofia da religião – e, com base nela, a própria teologia – como uma teoria da autopercepção empírica da subjetividade. Os problemas associados a esse ponto de partida da filosofia da religião podem ser ilustrados paradigmaticamente pela teoria da religião de Ernst Troeltsch. Sem que seja possível desenvolver aqui, de forma minimamente satisfatória, os contornos basilares de sua teoria da religião, podem-se discernir, no núcleo de seu pensamento, ao menos dois eixos fundamentais de dificuldades inerentes a uma recepção teológica do misticismo. De um lado, coloca-se o problema da mediação entre uma religiosidade centrada na experiência interior e formas de religião suscetíveis de institucionalização – um problema cuja amplitude e gravidade, observe-se *en passant*, Troeltsch percebia com magistral nitidez.²¹ De outro lado, a

19 Sobre esse ponto, veja Konrad Cramer, “Erleben, Erlebnis,” in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 2, ed. Joachim Ritter and Karlfried Gründer (Basel/Stuttgart: Schwabe, 1972), cols. 703–711, aqui, col. 708. Nessa conexão, veja ainda Pfeleiderer, *Theologie als Wirklichkeitswissenschaft*, 57–73.

20 Ver, por exemplo, Rudolf Otto, *Kantisch-Fries’sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. Zur Einleitung in die Glaubenslehre für Studenten der Theologie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1909); Ernst Troeltsch, “Die Selbständigkeit der Religion” (1895–1896), in *Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie (1888–1902)*, ed. Christian Albrecht, *Kritische Gesamtausgabe*, Band 1 (Berlin/New York: de Gruyter, 2009), 364–535; Ernst Troeltsch, *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Eine Untersuchung über die Bedeutung der Kantischen Religionslehre für die heutige Religionswissenschaft. Vortrag gehalten auf dem Internationalen Congress of Arts and Science in St. Louis* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1905). Sobre esse ponto, cf. ainda Pfeleiderer, *Theologie als Wirklichkeitswissenschaft*, 24–57.

21 Veja, por exemplo, Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 1773, n. 504a, B 936. Sobre a tentativa de Troeltsch de mediar entre o misticismo individualizante e a tradição institucionalizada, cf., ainda, Molendijk, “Bewußte Mystik,” 39–61; Rendtorff, “Meine eigene Theologie ist spiritualistisch,” 178–92.

recepção do misticismo permanece incapaz de responder, por si só, à questão da validade da religião. É a partir dessa insuficiência que Troeltsch procura enfrentar o problema da validade da religião por meio de sua teoria do “a priori religioso”, a qual, para todos os efeitos, permanece, a despeito de seus múltiplos avanços, incompleta.²²

À luz do conjunto de motivos e problemas anteriormente delineados, inerentes a uma recepção teológica do misticismo, torna-se agora possível examinar com maior precisão o significado e a função que o conceito de misticismo assume na filosofia da religião e na teologia de Paul Tillich.

2. O conceito de mística na teoria da religião de Paul Tillich

“A mística”, escreve Tillich em sua *Religionsphilosophie* publicada em 1925, “significa união com a substância incondicionada de sentido [*unbedingten Sinngehalt*] enquanto fundamento e abismo de tudo o que é condicionado. Nesse sentido, a *mística* é

22 Troeltsch problematiza a insuficiência da mística como critério para uma teoria da validade da religião através da elaboração de uma teoria internamente diferenciada. Sobre esse ponto, cf. Ernst Troeltsch, “Wesen der Religion und der Religionswissenschaft,” in *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Gesammelte Schriften*, Band 2 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1913), 452–99; Ernst Troeltsch, “Religionsphilosophie,” in *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*, Band 1, ed. Wilhelm Windelband (Heidelberg: Carl Winter, 1904), 104–62. Sobre a teoria da religião de Troeltsch, cf. Friedrich Wilhelm Graf, “Religion und Individualität. Bemerkungen zu einem Grundproblem der Religionstheorie Ernst Troeltschs,” in *Protestantismus und Neuzeit* (Troeltsch-Studien, Band 3), ed. Horst Renz and Friedrich Wilhelm Graf (Gütersloh: Mohn, 1984), 207–30. A base da filosofia da religião de Troeltsch é a psicologia da religião, na qual o misticismo é definido como o “fenômeno originário de toda religião”. Cf. Troeltsch, “Wesen der Religion und der Religionswissenschaft,” 493. Se a psicologia da religião está associada tanto ao interesse em regressar às autodescrições da própria religião quanto à crítica das teorias filosófico-transcendentais da religião, a teoria da religião de Troeltsch aponta também, em um segundo nível, para uma epistemologia da religião. Nesse plano, a teoria da religião de Troeltsch procura descobrir “uma lei apriorística da formação das ideias religiosas subjacente à essência da razão”, “que, por sua vez, se encontra em conexão orgânica com os demais a priori da razão”. Cf. Troeltsch, “Wesen der Religion und der Religionswissenschaft,” 494. É nesse nível da teoria da validade que a noção de um a priori religioso encontra o seu lugar sistemático. Sobre esse ponto, cf. também Ernst Troeltsch, “Zur Frage des religiösen Apriori. Eine Erwiderung auf die Bemerkungen von Paul Spieß,” in *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Gesammelte Schriften*, Band 2 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1913), 754–68, e Troeltsch, *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft*. A transição de uma psicologia da religião empiricamente orientada para uma epistemologia da religião é acompanhada de problemas específicos, decorrentes sobretudo do fato de que a teoria filosófico-transcendental da validade da religião tende, por sua própria pretensão, a colocar em questão o ponto de partida centrado na experiência religiosa. Para um panorama geral do programa de Troeltsch, cf. Luís H. Dreher, “A noção de ‘apriori religioso’ no pensamento de Ernst Troeltsch,” *Síntese: Revista de Filosofia* 38, no. 122 (2011): 341–363. Sobre os problemas ligados a esse programa teórico em Troeltsch, veja Pfliegerer, *Theologie als Wirklichkeitswissenschaft*, 64–68.

essencial a toda religião. Isso porque o direcionamento ao fundamento incondicionado de sentido é um elemento essencial da religião”.²³ Nessa definição de mística, facilmente localizável, *ipso facto*, em inúmeros outros textos de Tillich, a mística se torna um conceito-chave da teoria da religião. A despeito da centralidade ocupada pelo conceito, no entanto, o *status* proeminente do conceito de mística em sua teoria da religião suscita duas questões iniciais. Em primeiro lugar, torna-se necessário explicitar o *lugar* sistemático do conceito de mística no interior de sua teoria da religião. Em segundo lugar, é igualmente necessário elucidar a *função* sistemática da mística em sua construção teórico-filosófica. Ambas as questões, por certo, estão conectadas, na medida em que a *função* do conceito de mística somente pode ser adequadamente compreendida a partir de sua *posição* sistemática. Na presente exposição, iniciarei pela primeira questão, ou seja, a do problema do lugar sistemático da mística no interior da teoria da religião de Tillich.

Para que essa questão seja respondida com algum grau de sucesso, porém, deve-se tomar como ponto de partida necessário a explicitação dos contornos fundamentais do conceito de religião de Tillich. Como é bem sabido, esse conceito se distingue por sua diferenciação entre um conceito mais amplo e um mais restrito de religião, ou, em termos mais técnicos, um “*princípio*” religioso e a religião “atual”, “efetiva”.²⁴ Tillich caracterizou repetidas vezes a determinação fundamental de seu conceito de religião por meio da fórmula concisa de que a religião é o “direcionamento ao incondicionado [*Richtung auf das Unbedingte*]”.²⁵ A despeito de sua simplicidade, entretanto, diversos aspectos se encontram

23 Paul Tillich, “Religionsphilosophie,” in *Frühe Hauptwerke*, ed. Renate Albrecht, *Gesammelte Werke*, Band 1 (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1959), 295–388, aqui, 341.

24 Veja, igualmente, Paul Tillich, “Über die Idee einer Theologie der Kultur” (1919), in *Writings in the Philosophy of Culture/Kulturphilosophische Schriften*, ed. Michael Palmer, *Main Works/Hauptwerke*, Band 2 (Berlin/New York: de Gruyter/Evangelisches Verlagswerk, 1990), 69–85, aqui, p. 73: “A potência religiosa, isto é, uma qualidade determinada da consciência, deve ser distinguida do ato religioso, isto é, um processo teórico ou prático completo que contém essa qualidade”. Da correlação entre o conceito essencial de religião e o conceito empírico de religião resulta, *ipso facto*, uma duplicação do conceito de misticismo, que se expressa na distinção entre misticismo como elemento da religião e misticismo como fenômeno religioso particular. Sobre esse ponto, cf. Tillich, “Religionsphilosophie,” 341. O misticismo como forma religiosa secundária, isto é, como fenômeno religioso particular, constitui – como se demonstrará – um fenômeno ambivalente.

25 Cf., por exemplo, Paul Tillich, “Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden,” in *Frühe Hauptwerke*, ed. Renate Albrecht, *Gesammelte Werke*, Band 1 (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1959), 109–293, aqui, 228. Sobre a fórmula de Tillich, cf. Trutz Rendtorff, “In Richtung auf das Unbedingte. Religionsphilosophie der Postmoderne,” in *Paul Tillich: Studien zu einer Theologie der Moderne*, ed. Hermann Fischer (Frankfurt am Main: Athenäum, 1989), 335–356. Para uma reconstrução exegética do conceito de religião de Tillich, cf. Fábio Henrique Abreu, “Religião como um sistema de autointerpretação simbólica: os fundamentos da teoria dos símbolos de Paul Tillich,” *Correlatio* 18, no. 1 (2019): 5–40; Fábio Henrique Abreu, “,denn der tragende Gehalt der Kultur ist die Religion und die notwendige Form der Religion ist die Kultur.’ Considerações sobre os fundamentos teórico-conceituais

entrelaçados nessa fórmula. Em primeiro lugar, a fórmula determina que a religião é caracterizada tanto por sua dimensão de incondicionalidade quanto por sua validade. Em segundo lugar, a fórmula de Tillich descreve que a religião está inextricavelmente ligada a um tipo distintivo de vivência ou experiência viva que é *constitutivo* da subjetividade. A religião, conforme afirma Tillich, é “a experiência viva da incondicionalidade [Unbedingtheitserlebnis]”.²⁶

Se questionarmos a função, em termos de uma teoria da subjetividade, sobre a qual a religião se fundamenta, chegaremos à conclusão de que ela se baseia na função fundamental da consciência em si, ou seja, na função de síntese da consciência. A religião representa a unidade da consciência que já está – e precisa estar! – pressuposta em toda performance da consciência. Por essa razão, a religião não é uma função cultural ao lado

e sistemáticos da teologia da cultura de Paul Tillich,” *Correlatio* 20, no. 2 (2021): 11–76; Fábio Henrique Abreu, “‘Directedness Towards the Unconditioned.’ On the Theoretical Foundations of Paul Tillich’s Theology of Culture,” in *Paul Tillich in der Diskussion: Werkgeschichte – Kontexte – Anknüpfungspunkte*, ed. Christian Danz and Werner Schüßler (Berlin/Boston: de Gruyter, 2022), 31–60.

²⁶ Sobre o conceito de “experiência viva da incondicionalidade”, veja Paul Tillich, “Rechtfertigung und Zweifel (1. und 2. Version),” in *Religion, Kultur, Gesellschaft: Unveröffentlichte Texte aus der deutschen Zeit (1908–1933). Erster Teil*, ed. Erdmann Sturm, *Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*, Band 10 (Berlin/New York: de Gruyter, 1999), 127–230, aqui, 170; Paul Tillich, “Die prinzipiellen Grundlagen und die nächsten Aufgaben unserer Bewegung (I),” in *Religion, Kultur, Gesellschaft: Unveröffentlichte Texte aus der deutschen Zeit (1908–1933). Erster Teil*, ed. Erdmann Sturm, *Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*, Band 10 (Berlin/New York: de Gruyter, 1999), 237–49, aqui, 240. A crítica de Tillich às teorias da religião que partem de uma experiência religiosa viva empiricamente compreendida fundamenta-se em sua definição de religião como a “experiência viva da incondicionalidade”, que constitui uma determinação do conceito de religião vinculada a uma teoria neokantiana da validade (*Geltung*). Dessa forma, a crítica inicial de Tillich à teoria da religião de Rudolf Otto fundamenta-se na objeção de que esta negligencia precisamente uma teoria da validade em função de seu foco exclusivo no “*esquematismo*” da razão: “Otto demonstra claramente tanto a força quanto a limitação da fenomenologia. Pois não é possível penetrar na esfera da validade por meios fenomenológicos. Para isso, um elemento crítico no sentido kantiano é indispensável. Não um método puramente intuitivo [*eine rein-intuitive*], mas sim um método crítico-intuitivo é o ideal metodológico [*sondern eine kritisch-intuitive Methode ist das methodische Ideal*]”. Sobre esse ponto, cf. Paul Tillich, “Die Kategorie des ‘Heiligen’ bei Rudolf Otto,” in *Begegnungen. Paul Tillich über sich selbst und andere*, ed. Renate Albrecht, *Gesammelte Werke*, Band 12 (Stuttgart/Frankfurt am Main: Evangelisches Verlagswerk, 1980), 184–86, aqui, 185. De igual forma, pode-se aqui também estabelecer uma comparação com a caracterização que Tillich faz do que chama de “religião livre de ceticismo [*skepsisfreien Religion*]” em sua carta a Emanuel Hirsch, de dezembro de 1917: “Assim, a religião livre de ceticismo é um estado ou disposição pura [*eine reine Zuständigkeit*] que confere uma coloração a toda a experiência viva; portanto, não é ela própria uma experiência viva. Pois isso contradiria a absolutez; em vez disso, é uma coloração, um tom, um direcionamento, uma forma, uma expressão, uma alma de *cada* experiência viva’ – segundo a ideia [*der Idee nach*]”. Cf. Paul Tillich, “Paul Tillich an Emanuel Hirsch. Dez. 1917,” in *Briefwechsel und Streitschriften. Theologische, philosophische und politische Stellungnahmen und Gespräche*, ed. Renate Albrecht and René Tautmann, *Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*, Band 6 (Frankfurt am Main: Evangelisches Verlagswerk, 1983), 98–104, aqui, 102.

de outras funções culturais, embora pertença indispensavelmente à condição humana. É esse lugar da religião dentro de uma teoria da subjetividade que Tillich apreendeu na expressão “a priori religioso”.²⁷ A expressão serve tanto para afirmar a validade da autonomia da religião quanto para distingui-la das funções culturais da consciência, e precisamente por esse motivo ela não diz respeito a uma experiência mística. Contudo, a síntese constitutiva da autoconsciência evade toda performance efetiva da consciência. A função de síntese se subtrai de todo ato performativo da consciência precisamente por constituir a consciência em si. Não obstante, devem existir formas de certificação dessa síntese que é fundamental para a performance da autoconsciência individual. De acordo com Tillich, a forma fundamental de certificação da síntese da consciência, que a própria consciência jamais pode alcançar plenamente, é a religião. É tão-somente neste ponto, pois, que a teoria da religião de Tillich se relaciona com uma teoria da autopercepção empírica da subjetividade, e é aqui que a noção de experiência religiosa viva encontra seu devido lugar sistemático. Pois, como Tillich afirma:

A religião é a experiência do incondicionado [*Erfahrung des Unbedingten*], e isso significa a experiência da realidade absoluta sobre a experiência do nada absoluto; experimenta-se o nada dos entes, o nada dos valores, o nada da vida pessoal; quando essa experiência conduz a um “não” absoluto, radical, ela se transforma em uma experiência igualmente absoluta da realidade, em um “sim” radical.²⁸

Essa “experiência do incondicionado”, conforme inicialmente determinada na famosa *Kulturvortrag* de 1919 – posteriormente substituída pela fórmula “direcionamento ao incondicionado” –, também é descrita por Tillich, no início da década de 1920, como a “experiência viva da incondicionalidade” (*Unbedingtheitserlebnis*), o “paradoxo absoluto” (*absolutes Paradox*), ou, de forma mais sucinta, “substância” (*Gehalt*). O que Tillich intenciona descrever por meio dessa fórmula é a experiência imediata de “cumprimento de sentido” (*Sinnerfüllung*).²⁹ A religião, como já está claro aqui, é a instância central de

27 Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. 1, *Reason and Revelation, Being and God* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 9.

28 Paul Tillich, “Über die Idee einer Theologie der Kultur,” 74.

29 O conceito de “cumprimento de sentido” (*Sinnerfüllung*) designa, em Tillich, a unidade originária e inseparável entre o “sentido doado” e o “sentido apreendido”. Contra uma compreensão unilateral da experiência de sentido quer como mera “doação de sentido” (*Sinngabe*), quer como simples “apreensão” de um sentido previamente constituído (*Sinnerfassung*), Tillich sustenta que a experiência de sentido deve ser entendida como um processo de cumprimento em que aquilo que é intencionado pela consciência e aquilo que nela se manifesta encontram-se desde sempre implicados um no outro. A consciência de sentido não produz arbitrariamente o sentido, mas tampouco apenas o recebe passivamente. Antes, ela

certificação de sentido no mundo da vida (*Lebenswelt*). A estrutura desse cumprimento de sentido plenamente atualizada consiste em uma relação determinada entre o incondicionado e o condicionado. Essa relação pode ser descrita de tal forma que o incondicionado e o condicionado não se fundem perfeitamente, por um lado, nem divergem abstratamente, por outro. É, pois, sobre a base dessa relação específica entre o incondicionado e o condicionado, que Tillich fala da religião como o “direcionamento ao incondicionado”.

A característica distintiva da certificação fundamental de sentido jaz no fato de que um indivíduo específico vivencia a experiência de *sustentação* do sentido.³⁰ Duas coisas devem ser verdadeiras sobre uma experiência de sentido dessa natureza. Em primeiro lugar, ela só pode ser contingente, não-dedutível, pois, se pudesse ser derivada, deixaria de ser uma experiência de sentido. O sentido, ao fim e ao cabo, está inextricavelmente atrelado à liberdade individual. Em segundo lugar, essa experiência deve desvelar um contexto de interconexão de sentido. Somente um contexto de interconexão de atos dotados de sentido pode ser chamado de significativo. A experiência individual de sentido

realiza o cumprimento de um direcionamento constitutivo ao sentido incondicionado. A “forma do sentido” (*Sinnform*), portanto, jamais pode ser pensada em desconexão com a “substância do sentido” (*Sinngehalt*), posto que, em cada processo de atualização da consciência de sentido, substância e forma já sempre configuram, por necessidade, uma unidade. Sobre esse ponto, cf. Tillich, “Religionsphilosophie,” 315, bem como minha elucidação dos contornos fundamentais da *Sinntheorie* de Tillich no artigo Abreu, “Religião como um sistema de autointerpretação simbólica,” esp., 8–15. O estabelecimento de uma diástase entre forma e substância resulta, necessariamente, de toda interpretação ontologizante do pensamento de Tillich. Um exemplo típico encontra-se em Kurt Herberger, “Historismus und Kairos. Die Überwindung des Historismus bei Ernst Troeltsch und Paul Tillich,” *Theologische Blätter* 14, nos. 18–19 (1935): 129–41, 161–75; cf., igualmente, Werner Schüßler, *Der philosophische Gottesgedanke im Frühwerk Paul Tillichs (1910–1933): Darstellung und Interpretation seiner Gedanken und Quellen* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1986), 49–67, que incorre em dificuldade semelhante. Como escreve Tillich: “O conceito indica que as coisas permanecem em seu direcionamento à forma incondicionada e que este direcionamento encontra seu cumprimento [*Erfüllung*] 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 [*intendiert*], e alcança seu cumprimento no espírito”. Sobre esse ponto, cf. Paul Tillich, “Zu Tillichs Systematik. Tillichs Antwort,” *Blätter für Religiösen Sozialismus* 5, nos. 5–6 (1924): 19.

30 Cf., esp., Paul Tillich, “Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie” (1922), in *Writings in the Philosophy of Religion/Religionsphilosophische Schriften*, ed. John Clayton, *Main Works/Hauptwerke*, Band 4 (Berlin/New York: de Gruyter; Evangelisches Verlagswerk, 1987), 73–90, aqui, 81: “Mas agora, a autocerteza do eu contém um elemento duplo: a natureza incondicional de uma apreensão da realidade que está além de sujeito e objeto, e a participação do eu subjetivo neste incondicional-real [*Unbedingt-Wirklichen*] sobre o qual ele repousa. O eu é o meio de apreensão incondicional da realidade; e participa como um meio; não é aquele que a suporta [*das Tragende*], mas aquele que é suportado [*sondern das Getragene*].” Sobre esse ponto, cf., ainda, Fábio Henrique Abreu, “‘Richtung auf das Unbedingte’ and ‘Self-Transparency’: The Foundations of Paul Tillich’s Philosophy of Spirit, Meaning, and Religion (1919–1925),” in *Correlatio* 16, no. 1 (2017): 5–97.

implica, portanto, uma interpretação total da própria vida, que é simbolicamente presentificada.³¹ Em outras palavras, o sentido não se impõe por necessidade lógica nem se deduz de princípios prévios, mas emerge como acontecimento contingente na experiência livre do sujeito e só se constitui plenamente ao desvelar-se como parte de um contexto de interconexão de significações. Essa experiência de cumprimento de sentido adquire a forma de certeza absoluta e, portanto, deve ser entendida como descrição da unidade de sujeito e objeto. Isso quer dizer que a distinção entre sujeito e objeto é, conseqüentemente, suprassumida nessa performance imediata, pois a autocerteza é a experiência da autocongruência ou consonância imediata do eu consigo mesmo. É, pois, precisamente essa performance atual e efetiva de cumprimento de sentido que Tillich descreve com o termo “mística”. De acordo com essa determinação, a mística é a configuração da performance da certeza no mundo da vida. Na medida em que a religião visa à certeza individual e à orientação da vida que dela resulta, a mística é um elemento fundamental de toda religião. A mística representa a experiência de uma certeza que sustenta e orienta a vida, e que pode ser descrita como uma experiência atual de cumprimento de sentido. Se essa experiência fosse eliminada da religião, a certeza da fé ficaria desprovida de sujeito. Com base nesse conceito de mística, Tillich consegue tanto concordar com a crítica de Ritschl ao misticismo quanto se distanciar dela. O argumento de Tillich contra Ritschl – e também contra a teologia dialética – é que, através de um banimento indiferenciado da dimensão mística da religião e da teologia,

algo decisivo se perdeu, algo tão decisivo que, após a sua perda, o sentido intrínseco do religioso pode tornar-se duvidoso frente à ética autônoma: é o ser-agarrado pelo incondicional-real [*das Erfasstsein von dem Unbedingt-Wirklichen*], que não é naturalista, nem lógico, nem estético, mas possui um *éthos* em si mesmo e, ainda assim, é muito mais do que tudo o que é ético, assim como a graça é mais do que a lei.³²

Ao vincular o momento da validade à experiência da certificação incondicional do sentido, esse conceito de mística se torna, em sua própria constituição interna, uma contraposição crítica às teorias da experiência religiosa viva. Isso porque o conceito visa tornar presente a síntese que é fundamental para a própria consciência no próprio *locus*

31 Cf. Paul Tillich, “Das Unbedingte und die Geschichte,” in *Religion, Kultur, Gesellschaft: Unveröffentlichte Texte aus der deutschen Zeit (1908–1933). Erster Teil*, ed. Erdmann Sturm, *Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*, Band 10 (Berlin/New York: de Gruyter, 1999), 335–50, esp., 337.

32 Paul Tillich, “Albrecht Ritschl. Zu seinem hundertsten Geburtstag,” in *Begegnungen. Paul Tillich über sich selbst und andere*, ed. Renate Albrecht, *Gesammelte Werke*, Band 12 (Stuttgart and Frankfurt am Main: Evangelisches Verlagswerk, 1980), 151–58, aqui, 157.

da consciência.³³ Isso significa, contudo, que Tillich tematiza o conceito de mística no âmbito de uma constelação de problemas característica da filosofia transcendental, e não no âmbito de uma teoria da autopercepção empírica da subjetividade. Já por essa razão, o misticismo, enquanto a forma da performance da certeza no mundo da vida, somente pode constituir *um elemento* da teoria da religião. Pois, na medida em que a certificação fundamental do sentido ocorre com base na consciência, essa experiência de certificação interna, se quiser permanecer significativa para o sujeito, não pode irromper – sob nenhuma hipótese! – à parte das formas transcendentais da consciência. Tillich expressou essa conexão entre o cumprimento de sentido e as formas transcendentais da consciência por meio da interrelação irreduzível entre “forma e substância” (*Form und Gehalt*).³⁴ Por mais que o elemento de certeza, enquanto uma experiência fundamental de sentido, seja constitutivo para a consciência religiosa, esse elemento não pode existir à parte de outro elemento, que Tillich chama de “convicção” (*Überzeugung*), e, ao mesmo tempo, o distingue da certeza imediata.³⁵ Por meio desse elemento, a certeza religiosa é mediada

33 Cf. Cf. Tillich, “Die Kategorie des ‘Heiligen’ bei Rudolf Otto,” 185: “É preciso mostrar qual a relação essencial que esse ‘totalmente outro’ mantém com as outras formas de consciência. Pois, se não mantivesse nenhuma relação, ou apenas uma estabelecida posteriormente, a unidade da consciência seria destruída, e não seríamos ‘nós’ que experimentaríamos o sagrado de forma viva [*und nicht ‚wir‘ wären es, die das Heilige erleben*]”.

34 Os conceitos de sentido, forma e substância (*Sinn, Form und Gehalt*) descrevem uma relação irreduzível de mútua pertença, pois “não há substância separada de uma forma, e não há forma sem substância”. Sobre esse ponto, cf. Tillich, “Religionsphilosophie,” 315. Com base nessa relação irreduzível, o que Tillich chama de substância (*Gehalt*) não pode ser identificado com o incondicionado (*das Unbedingte*), nem a forma com o condicionado, como reiteradamente se faz equivocadamente na literatura secundária. É precisamente em sua reciprocidade irreduzível, que forma e substância constituem expressões do incondicionado. “O incondicionado é sempre ao mesmo tempo a substância positiva e negativamente presente em cada forma particular e a forma reivindicante que se opõe absolutamente a cada forma particular”. Cf., aqui, Tillich, “Das Unbedingte und die Geschichte,” 345. Nessa determinação da relação entre forma e substância já está contida uma crítica a um misticismo unilateral que mergulha “no abismo da mera substância [*in den Abgrund des bloßen Gehaltes*]”. Como afirma Tillich: “Mas o incondicionado é reivindicação e forma. Por esse motivo, a eternidade deve ser descrita como a unidade incondicionada de forma e substância”. Sobre esse ponto, cf. Tillich, “Das Unbedingte und die Geschichte,” 352. Uma interpretação da teologia e da filosofia da religião de Tillich que discerne nelas uma tendência ao misticismo baseia-se na identificação unilateral do incondicionado com a substância. Se, no entanto, forma e substância constituem uma relação irreduzível e, precisamente nessa relação, é que elas são expressão do incondicionado, então, por razões de princípio, a base para uma interpretação mística unilateral da teoria da religião de Tillich deve ser removida.

35 Tillich explicou a distinção entre certeza de fé e convicção, no seu primeiro rascunho *Rechtfertigung und Zweifel*, de 1919, no âmbito de uma teoria geral da certeza. Sobre esse ponto, cf. Tillich, “Rechtfertigung und Zweifel (1. und 2. Version),” 149: “Existem três formas de certeza [*drei Formen der Gewißheit*]: evidência, convicção e certeza da fé [*die Evidenz, die Überzeugung und die Glaubensgenießheit*]. Na evidência, o objeto estabelece sua validade dentro do sujeito. Na convicção, o sujeito estabelece a validade do objeto dentro de si mesmo. Na certeza da fé, a oposição entre sujeito e objeto é suprasumida”. Cf., ainda, Tillich, “Rechtfertigung und Zweifel (1. und 2. Version),” 176: “Não existe ato de fé, com todo o seu

por formas de comunicação intersubjetivas historicamente condicionadas. Essas formas condicionadas constituem, para colocar de forma direta, interpretações da certeza

complexo de atividades espirituais atuais, que não seja condicionado e que apreenda o incondicionado somente na, com e sob essa condicionalidade. Essa relação é esclarecida pelo conceito de ‘intenção ou visar’ [*Begriff des ‚Meinens‘*], tal como utilizado pela escola fenomenológica. Um conceito ‘intenciona’ algo, visa a algo, e esse intencionado ou visado [*dieses Gemeinte*] é algo completamente distinto [*ganz anderes*] da representação através da qual se torna intencionado. Assim, o incondicionado é intencionado em representações condicionadas. Essa relatividade da apreensão primária do paradoxo absoluto, por outro lado, fornece um ponto de partida para a cristalização posterior do conteúdo cultural. Um sistema de convicção [*Überzeugung*] pode ser construído não sobre o paradoxo absoluto em si, mas sobre sua apreensão primária – não no sentido de uma dedução estrita, mas no sentido de um critério para as grandes sínteses culturais. Na medida em que o paradoxo absoluto ressoa dentro de um sistema e, como substância [*Gehalt*], anima e sustenta o todo [*das Ganze*], fragmentando e recriando a forma com poder avassalador, nessa mesma medida a convicção se aproximará da certeza da fé [*die Überzeugung sich der Gewißheit des Glaubens annähern*], mas jamais poderá e jamais deverá alcançá-la. No momento em que um sistema reivindica certeza religiosa, certeza da fé, a ‘santificação’ torna-se a condição da ‘justificação’, o lógico é colocado acima do paradoxo e, assim, a fé é negada”. A validade permanente dessa distinção ao longo da vida de Tillich é facilmente demonstrada por meio de um rápido incursão em um de seus últimos ciclos de preleções, a saber, as preleções que conformam a base do livro *The Courage to Be*, publicado em 1952. Em particular, seu teorema de uma “fé absoluta” somente pode ser adequadamente apreciado a partir da perspectiva dessa distinção inicial. Sobre a fé absoluta, veja Paul Tillich, *The Courage to Be* (New Haven and London: Yale University Press, 2000), 171–90. Para uma reconstrução histórico-genética da obra *The Courage to Be*, veja Fábio Henrique Abreu, “Prefácio,” in *A coragem de ser*, by Paul Tillich (São Paulo: Editora Recriar, 2025), 17–39. Sobre os conceitos de “*Richtung*” e “*Meinen*”, isto é, sobre o papel da fenomenologia de Edmund Husserl no sistema de Tillich, cf. Ulrich Barth, “Religion und Sinn”, in *Religion – Kultur – Gesellschaft. Der frühe Tillich im Spiegel neuer Texte (1919–1920)*, ed. Christian Danz and Werner Schüßler (Wien/Berlin: LIT, 2008), 197–213, especialmente a nota 28 da p. 207: “*,Richtung auf bzw. ‚sich richten auf‘ sind Tillichs Verdeutschung von Husserls ‚Intentionalität‘*”. A despeito 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: Dirk-Martin Grube, *Unbegründbarkeit Gottes? Tillichs und Barths Erkenntnistheorien im Horizont der gegenwärtigen Philosophie* (Marburg: N. G. Elwert, 1998), 63–71; Ulrich Barth, “Die sinntheoretischen Grundlagen des Religionsbegriffs. Problemgeschichtliche Hintergründe zum frühen Tillich”, in *Religion in der Moderne* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 89–123; Michael Moxter, “Kritischer Intuitionismus. Tillichs Religionsphilosophie zwischen Neukantianismus und Phänomenologie”, in *Religion – Kultur – Gesellschaft. Der frühe Tillich im Spiegel neuer Texte (1919–1920)*, ed. Christian Danz and Werner Schüßler (Wien/Berlin: LIT, 2008), 173–195; Georg Neugebauer, “Die geistphilosophischen Grundlagen der Kulturtheologie Tillichs vor dem Hintergrund seiner Schelling- und Husserlrezeption”, in *Paul Tillichs Theologie der Kultur: Aspekte, Probleme, Perspektiven*, ed. Christian Danz and Werner Schüßler (Berlin/Boston: de Gruyter, 2011), 47–63; Christian Danz, “Zwischen Transzendentalphilosophie und Phänomenologie. Die methodischen Grundlagen der Religionstheorien bei Otto und Tillich”, in *Rudolf Otto. Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte*, ed. Jörg Lauster, Peter Schüz, Roderich Barth and Christian Danz (Berlin; Boston: de Gruyter, 2014), 341–345; Lars Christian Heinemann, *Sinn – Geist – Symbol: Eine systematisch-genetische Rekonstruktion der frühen Symboltheorie Paul Tillichs* (Berlin; Boston: de Gruyter, 2017), 335–348. Ainda sobre esse ponto, cf. Fábio Henrique Abreu, “Símbolo como linguagem da religião: fundamentos da teoria dos símbolos no âmbito da teoria da religião de Paul Tillich,” in *Paul Tillich e a linguagem da religião*, orgs. Vitor Chaves de Souza e Elton Sadao Tada (Santo André: Kapenke, 2018), 365–583, esp., 441–451.

imediatamente. Em última análise, como a certificação de sentido sempre se encontra vinculada a formas culturais concretas, uma orientação ao sentido à parte dessas interpretações se torna, desse modo, impossível.

Com a determinação do *lugar* sistemático do misticismo na teoria da religião de Tillich plenamente delineada, ainda não se encontra respondida, contudo, a questão da *função* que a mística desempenha no interior de sua teoria. É, pois, para a determinação da função do conceito de mística na filosofia da religião e teologia de Tillich que o presente estudo agora se volta.

3. A função do conceito de mística na teoria da religião de Paul Tillich

Uma resposta minimamente adequada à pergunta sobre a função da mística no interior da teoria da religião de Tillich deve começar, *ipso facto*, pela determinação da religião como “direcionamento ao incondicionado”. Uma implicação direta dessa determinação é a caracterização da religião como consciência simbólica, que é encontrada em praticamente todos os escritos de Tillich desde a década de 1920.³⁶ Para ilustrar brevemente o ponto aqui sustentado, basta uma referência à *Religionsphilosophie* de 1925. Nessa obra, Tillich escreve:

A religião é o direcionamento do espírito ao sentido incondicionado, a cultura é o direcionamento do espírito às formas condicionadas. Ambas se encontram, porém, no direcionamento à unidade perfeita das formas de sentido, que para a cultura é a conclusão, mas para a religião é um símbolo que é simultaneamente afirmado e negado pelo incondicionado: esse é o resultado geral da análise metalógica do sentido.³⁷

A determinação do conceito de religião como direcionamento ao incondicionado traz consigo, igualmente, o fato de que a consciência religiosa desempenha uma função discriminatória. Isso porque é somente em função dessa função discriminatória que a consciência religiosa se torna capaz de perceber que a unidade perfeita das formas de sentido não é o próprio sentido incondicionado, mas sua presentificação simbólica.³⁸ Para que um símbolo seja entendido como tal, um ato discriminatório específico se torna

36 Para uma reconstrução histórico-genética da teoria dos símbolos na totalidade dos escritos de Tillich, cf. Abreu, “Símbolo como linguagem da religião,” 365–583.

37 Tillich, “Religionsphilosophie,” 329.

38 Sobre esse ponto, cf. Abreu, “Religião como um sistema de autointerpretação simbólica,” 5–40.

necessário. A especificidade desse ato discriminatório consiste na capacidade que a consciência possui de compreender um signo sensível como uma expressão simbólica, isto é, como uma *representação* do sentido incondicionado e não como o próprio incondicionado. Tillich chama essa função discriminatória da consciência de “transcendência interna”³⁹ ou, como postula em *opus magnum*, a “autotranscendência da vida na dimensão do espírito”.⁴⁰ É precisamente essa função discriminatória da consciência que Tillich identifica, entre outras coisas, com o misticismo, ao mesmo tempo que define essa função como o protesto da religião contra si mesma.⁴¹ Posto de outra forma, essa função discriminatória descreve uma reflexividade particular intrínseca à consciência. A função fundamental da mística no interior da teoria da religião de Tillich consiste, portanto, em sua crítica ao conteúdo das representações da consciência

39 Tillich, “Religionsphilosophie,” 336.

40 Tillich, *Systematic Theology*, 3:96. Que o conceito de religião empregado por Tillich em seu *opus magnum* permaneça idêntico àquele desenvolvido no decorrer da década de 1920, é algo que o leitor deve ter por assentado. Como afirma Tillich: “A definição de religião como autotranscendência da vida na dimensão do espírito tem a implicação decisiva de que a religião deve ser considerada, antes de tudo, como qualidade das outras duas funções do espírito e não como função independente. Tal consideração é logicamente necessária, pois a autotranscendência da vida não pode se tornar uma função da vida ao lado de outras, porque, se assim o fosse, teria que ser transcendida, e assim por diante, numa repetição infinita. A vida não pode genuinamente transcender a si mesma em uma de suas próprias funções. Esse é o argumento contra a religião como função do espírito, e não se pode negar que os teólogos que defendem esse argumento têm um ponto forte. Portanto, se a religião é definida como uma função da mente humana, eles são coerentes em rejeitar completamente o conceito de religião numa teologia que supostamente se baseia na revelação”. Sobre esse ponto, cf. Tillich, *Systematic Theology*, 3:96–97. Sobre a função da pneumatologia na teologia de Tillich, cf. Fábio Henrique Abreu, “A vida do espírito e o Espírito da vida: a função sistêmica da pneumatologia no desenvolvimento teológico de Paul Tillich,” in *Correlatio* 19, no. 1 (2020): 45–86.

41 Tillich, “Religionsphilosophie,” 383: “É, contudo, característica de toda religião viva carregar em si uma constante oposição ao elemento religioso inerente a ela. O protesto contra a objetificação [*Vergegenständlichung*] é o batimento cardíaco [*Pulsschlag*] da religião. [...] No entanto, há três formas pelas quais surge o protesto típico da religião viva contra sua objetificação enquanto religião: misticismo, predestinação e graça”. Sobre esse ponto, cf. ainda Tillich, “Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie,” 73–90; Paul Tillich, “Mythos und Mythologie,” in *Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie*, ed. Renate Albrecht, *Gesammelte Werke*, Band 5 (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1978), 187–95; Tillich, *Systematic Theology*, 1:140: “É lamentável que aqueles da linha Kant-Ritschl e das escolas neo-ortodoxas na teologia tenham apontado apenas para os possíveis e reais abusos da abordagem mística, sem reconhecer sua função histórico-mundial de transcender os meios concretos da revelação em direção ao mistério neles mediados. Mesmo a revelação final precisa da correção do misticismo para transcender seus próprios símbolos finitos”. Sobre a função da teoria dos símbolos de Tillich frente ao problema das objetificações [*Vergegenständlichungen*] dos enunciados religiosos, cf. Abreu, “‘Richtung auf das Unbedingte’ and ‘Self-Transparency,’” 5–97, esp., 73–84. Sobre as implicações desses *insights* na teoria do protestantismo de Tillich, cf. Fábio Henrique Abreu, “‘A Era Protestante’: o princípio protestante e a formação da essência do protestantismo em Paul Tillich,” in *Protestantismo e impressão: uma análise das obras seminais do protestantismo histórico*, orgs. Gerson Leite de Moraes e Ronaldo Cavalcante (São Paulo: Editora Recriar, 2023), 282–343.

religiosa.⁴² Como resultado dessa função discriminatória, a consciência religiosa não adquire novos conteúdos, mas sim uma nova *atitude* em relação aos conteúdos por ela postos. É dizer, a consciência não assume mais os seus conteúdos como a matéria em si, mas como meios de apresentação do sentido incondicionado. É por esse motivo que a consciência religiosa não é constituída, na teoria da religião de Tillich, por nenhum conteúdo particular, mas tão-somente por sua dialética interna.⁴³ Como o primeiro rascunho sistemático *Rechtfertigung und Zweifel* atesta em tom marcadamente fichteano, a consciência “*oscila*” entre objetificação e negação, posição de forma e destruição de forma, determinidade e indeterminidade.⁴⁴ É através dessa dialética interna que a consciência religiosa se distingue da consciência mítica. A consciência religiosa, vale enfatizar, não suprassume nem tampouco suplanta ou supera o mito. Antes, ela o “quebra” em sua imediatidade.⁴⁵

A mística é capaz dessa performance teórica porque ela é a descrição de uma experiência contingente de cumprimento de sentido. Na teoria da religião de Tillich, a natureza peculiar da evidência dessa experiência de cumprimento de sentido é aptamente descrita por meio da metáfora da “irrupção” (*Durchbruch*), isto é, o irromper do sentido incondicionado por meio das formas condicionadas da consciência de sentido.⁴⁶ A

42 É também nesse sentido, cabe dizer, que Ernst Cassirer define a função do misticismo para a religião. Como afirma: “Mas aqui, também, é o *misticismo* que busca apreender o sentido puro da religião enquanto tal, independente de qualquer apego à ‘alteridade’ da existência empírico-sensível [*des empirisch-sinnlichen Daseins*] e ao mundo sensível das imagens e representações. Nele, a dinâmica pura do sentimento religioso está em ação, esforçando-se para se desvencilhar e dissolver toda rigidez e dadidade externa [*Gegebenheit*]”. Sobre esse ponto, cf. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994), 298.

43 Cf. Tillich, “Religionsphilosophie,” 381; Paul Tillich, “Das religiöse Symbol,” in *Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie*, ed. Renate Albrecht, *Gesammelte Werke*, Band 5 (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1978), 196–212, esp., 203.

44 Tillich, “Rechtfertigung und Zweifel (1. und 2. Version),” 172: “O que está presente aqui, portanto, é uma oscilação [*ein Schweben*] da consciência intuitiva, uma objetificação do sentido em um ser e uma desobjetificação do ser em um sentido [*und ein Entgegenständlichen des Seienden zu einem Sinn*]”.

45 Sobre o conceito de “mito quebrado” (“*gebrochener Mythos*”), cf. Tillich, “Das religiöse Symbol,” 196–212, esp., 202–206. Para elucidações ulteriores do sentido da quebra da imediatidade do mito pela consciência simbólica ou religiosa, cf. Abreu, “Religião como um sistema de autointerpretação simbólica,” esp., 27–34.

46 Cf., esp., Tillich, “Über die Idee einer Theologie der Kultur” (1919), 75; Tillich, “Religionsphilosophie,” 382. As preleções sobre Dogmática de Marburg e Dresden, proferidas entre os anos de 1925 e 1927, também são relevantes neste contexto. Sobre esse ponto, cf. Paul Tillich, *Dogmatik-Vorlesung (Dresden 1925–1927)*, in *Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*, ed. Werner Schüßler and Erdmann Sturm, Band 14 (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2005). Sobre o conceito de “irrupção” (*Durchbruch*), cf. Uwe Carsten Scharf, “The Concept of the Breakthrough of Revelation in Tillich’s Dogmatik,” *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 36 (1994): 99–116; Uwe Carsten Scharf, *The Paradoxical Breakthrough of Revelation: Interpreting the Divine*

substância conceitual dessa irrupção por meio das formas transcendentais da consciência ou funções culturais pode ser reconstruída a partir da exemplificação de que a consciência religiosa não repousa nem exclusivamente no condicionado, por um lado, nem no incondicionado, por outro, mas *oscila* entre os dois. Isso traz à lume a percepção fundamental e basilar de que o sentido incondicionado se torna transparente para a consciência *apenas* por meio das formas condicionadas, ainda que não possa jamais coincidir plenamente com essas formas. Para Tillich, a mística possui a função sistemática de descrever, portanto, este momento da dialética interna que torna distintiva a consciência religiosa em sua totalidade. A religião, contudo, não pode ser caracterizada apenas em função da presença dessa dialética interna. Antes, e mais propriamente, a religião somente se torna distintiva na medida em que possui ciência dessa dialética.⁴⁷ Posto de forma mais direta, somente na medida em que toma consciência dessa dialética interna, que é constitutiva para si mesma, é que a religião se constitui propriamente como religião. Na medida em que esse conhecimento demanda uma autodistinção da imediatidade, torna-se igualmente claro, aqui, que o misticismo somente pode ser compreendido como um elemento da religião. À parte desse momento constitutivo de autodistinção, a religião se dissolveria ou na imediatidade da consciência mítica ou “no abismo da mera substância”⁴⁸ caracterizado pelo misticismo radical.

4. Considerações conclusivas: mística e religião – ou, sobre o problema da “superação” da crise da cultura moderna

Quando lapidada de seu *pathos* simplista de denúncia crítico-genética, a filosofia da religião se caracteriza por constituir sempre e invariavelmente tanto uma teoria da crise da subjetividade moderna quanto uma tentativa de lidar produtivamente com suas consequências. A discussão do conceito de mística na teoria da religião de Paul Tillich até aqui esboçada se distingue por demonstrar o uso construtivo que ele realiza dos problemas apresentados sob o prisma da palavra-chave “misticismo”. Tillich incorpora o elemento da experiência viva individual e a certeza interior que a sustenta em sua reconstrução teórica do conceito de mística. No entanto, a abordagem de Tillich se caracteriza justamente por evadir uma discussão do misticismo dentro do horizonte de

Human Interplay in Tillich’s Work, 1913–1964 (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999); Christian Danz, “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* 33, no. 2 (2007): 2–6.

47 Cf. Tillich, “Religionsphilosophie,” 382; Tillich, *Systematic Theology*, 3:111.

48 Tillich, “Das Unbedingte und die Geschichte,” 345.

uma teoria da autopercepção empírica da subjetividade, a fim de abordá-la mais propriamente a partir de uma teoria filosófico-transcendental da subjetividade. Com isso, resta claro, porém, que a mística representa apenas um elemento da teoria da religião de Tillich, e não sua totalidade. Se, por um lado, é verdade que a mística visa à identidade com o absoluto, por outro é preciso manter em perspectiva que essa identidade jamais é isenta de diferenças. Para Tillich, a religião somente é propriamente constituída na medida em que ambos os elementos são tomados conjuntamente. Por essa razão, Tillich distingue entre a mística como um elemento essencial da religião e a mística como um fenômeno religioso, ou melhor, o misticismo radical,⁴⁹ que, uma vez mais, se dissolve “no abismo da mera substância”.⁵⁰ Essa distinção corresponde à distinção entre religião como consciência simbólica e *misticismo como uma forma degenerada de religião empírica*, uma distinção que, ao reverso da arbitrariedade, decorre da própria estrutura do conceito de religião reconstruído crítica e cientificamente. O misticismo radical, que passa ao largo de uma teoria crítico-transcendental da consciência de sentido de matiz propriamente pós-kantiano, representa, antes, uma dissolução unilateral da complexa relação entre identidade e diferença, ou entre forma e substância, que é constitutiva tanto da religião quanto das condições da subjetividade individual a partir das quais o próprio conceito de religião é derivado.

O nível teórico em que Tillich aborda o misticismo, nesse sentido, é a história espiritual ou intelectual-cultural da religião. Com isso, Tillich visa a uma constituição adequada da subjetividade. Por essa razão, seu ponto de partida e de concentração é o conceito normativo de religião.⁵¹ Nesse nível, o conceito de misticismo assume, portanto, a função dupla de identificar, por um lado, movimentos religiosos culturais e extraeclesiais e, por outro, maneiras inadequadas de lidar com a crise da modernidade. Para este fim, Tillich utiliza o conceito de misticismo em sua filosofia da religião tanto para reconstruir tipologicamente a história da religião quanto como um meio para diagnosticar o seu próprio tempo.⁵² Em particular, Tillich busca compreender a luta da

49 Tillich, “Religionsphilosophie,” 344: “Onde o espírito teocrático não se enraizou, mas a atitude [*Haltung*] sacramental se corroeu, o resultado é a negação de tudo o que está concretamente presente e o misticismo radical da época”.

50 Tillich, “Das Unbedingte und die Geschichte,” 345.

51 Cf. Tillich, “Religionsphilosophie,” 340–341. Aqui, veja, igualmente, Tillich, “Das Unbedingte und die Geschichte,” 345–346: “Para a metafísica da história, isso significa que existem duas possibilidades fundamentais: a simbolização do incondicionado como uma presença portadora da história e como uma exigência que direciona a história [...] Por fim, forma e substância. – Disso, porém, decorre que a metafísica da história deve ser concebida normativamente como uma síntese de ambos, pois não há forma sem substância e vice-versa”.

52 Tillich, “Das Unbedingte und die Geschichte,” 349: “Dessa forma, a metafísica da história torna-se uma interpretação imediata do presente”. Tillich desenvolveu essa interpretação do presente dentro do

cultura moderna por orientação e sentido precisamente através do conceito de misticismo. Por essa razão, ele caracteriza o “novo misticismo” como a “tentativa de redescobrir a imediatidade perdida do religioso”.⁵³ Ao mesmo tempo, Tillich valoriza o novo misticismo como um “contra-ataque ao espírito da sociedade burguesa”.⁵⁴ Por esse motivo, esse movimento possui seu próprio potencial para a crítica da cultura e constitui um contrapeso à industrialização e ao avanço tecnológico característico das sociedades altamente complexificadas. Sob esse ponto de vista, o novo misticismo representa uma tentativa de lidar com a crise de sentido e orientação inerente à modernidade. No entanto, segundo Tillich, ele é incapaz de verdadeiramente superar essa crise. Isso se deve principalmente ao fato de o misticismo moderno inevitavelmente permanecer atrelado, enquanto atitude reativa, ao “individualismo burguês”⁵⁵ por ele tão criticado.⁵⁶ Por essa razão, a “fuga para o misticismo [...] ainda representa uma adesão à subjetividade e, portanto, ao trabalho, embora com um sinal negativo”.⁵⁷ Em seu âmago, a crítica de Tillich ao misticismo como uma forma degenerada de religião empírica da modernidade busca demonstrar que ele fracassa em sua tentativa de constituir adequadamente um agente ou um “*Handlungssubjekt*” capaz de lidar construtivamente com a crise constitutiva da modernidade esclarecida.

Se levantarmos a pergunta sobre o porquê de o misticismo se mostrar incapaz de constituir um agente historicamente capaz de lidar construtivamente com a crise da modernidade, somos levados a dois aspectos intrinsecamente ligados. Por um lado, o misticismo tende à abolição do agente e, por outro, como uma consequência lógica, conduz à dissolução das formas sociais. Nas palavras de Tillich, o misticismo, enquanto fenômeno religioso, surge precisamente “onde o esforço para se tornar uno com a substância incondicionada de sentido se desvincula do outro elemento da religião, a saber, a afirmação da forma”.⁵⁸ Tal esforço equivale a uma tentativa de tratar a consciência, enquanto quintessência da forma, como referência passível de ser abandonada no voo abstrato de uma transcendência vazia. Trata-se, em outras palavras, da tentativa de

quadro metodológico de sua teoria da religião e da história, entre outros lugares, em sua obra *Die religiöse Lage der Gegenwart*, de 1926. Sobre esse ponto, cf. Tillich, “Die religiöse Lage der Gegenwart,” 9–93.

53 Tillich, “Rechtfertigung und Zweifel,” 90.

54 Tillich, “Die religiöse Lage der Gegenwart,” 66.

55 Tillich, “Die religiöse Lage der Gegenwart,” 68.

56 A crítica de Tillich à burguesia baseia-se num amplo consenso antiburguês dentro da teologia da década de 1920. Sobre a crítica à burguesia no século XX, cf. Gerd Meuter and Helmut R. Otten, eds., *Der Aufstand gegen den Bürger: Antibürgerliches Denken im 20. Jahrhundert* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999).

57 Tillich, “Rechtfertigung und Zweifel,” 90.

58 Tillich, “Religionsphilosophie,” 341.

instaurar uma identidade imediata com o absoluto, mas ao preço da negação abstrata da diferença. No entanto, esse voo em direção ao abismo da mera substância desprovida de formas não apenas dissolve unilateralmente a dialética da consciência religiosa, como também destrói a própria consciência. Essa forma de misticismo é corretamente descrita por Tillich, desde o *Monismusschrift* de 1908, como uma forma de “autoaniquilação”,⁵⁹ porque nela a forma da personalidade individual é perdida. E, além disso, a extinção abstrata da consciência não pode levar à constituição da comunidade, porque toda comunidade somente pode nascer do reconhecimento mútuo de personalidades individuais. Com a dissolução abstrata da personalidade, a comunidade se torna uma “mistura” indiferenciada.⁶⁰ Ao dissolver a forma, o misticismo não se mostra nem capaz de conduzir a um modo adequado de certificação de sentido, tendo-se em vista que essa certificação está inextricavelmente ligada à forma, nem pode construir formas sociais apropriadas.⁶¹ Por esse motivo, o misticismo não faz nenhuma contribuição substantiva para a superação da crise da cultura moderna. Em vez disso, esse tipo radical de misticismo possui uma propensão a passar abstratamente ao largo das ambivalências da modernidade e, dessa forma, a perpetuá-las.

Um engajamento construtivo com a crise da modernidade somente pode ocorrer se três condições forem satisfeitas. Por um lado, é necessário identificar as condições constitutivas da subjetividade individual – condições essas, cabe dizer, que não a dissolvem, mas, antes, a reposicionam. Por outro lado, a subjetividade constituída religiosamente não deve ser contraposta às formas sociais. Além disso, não se deve ignorar nem a perda de plausibilidade das formas tradicionais gerais de criação de sentido, descrita pelo misticismo enquanto categoria diagnóstica da crise da modernidade, nem o conseqüente abalo da certeza individual associado à crise moderna de sentido. Pois foi

59 Paul Tillich, “Welche Bedeutung hat der Gegensatz von monistischer und dualistischer Weltanschauung für die christliche Religion? (1908) (Urfassung),” in *Frühe Werke*, ed. Gert Hummel and Doris Lax, *Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*, Band 9 (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1998), 20–93, aqui, 76: “Corresponde a um lado da relação entre o indivíduo e o eu supraindividual, segundo a qual todo o conteúdo real da personalidade é conteúdo divino, o eu divino. Mas esse misticismo torna-se autoaniquilador quando a forma da personalidade individual se perde no processo”.

60 Tillich, “Das Unbedingte und die Geschichte,” 333.

61 Tillich, “Die religiöse Lage der Gegenwart,” 68: “Por mais que se deva valorizar a contribuição positiva do misticismo moderno para a redescoberta de uma consciência imediata de Deus, seu poder formativo religioso deve ser considerado baixo, e é justamente nisso que se expressa sua diferença fundamental em relação ao misticismo antigo”. Aqui, cabe traçar um paralelo entre o juízo de Tillich e a avaliação de Troeltsch: “A chamada escola da história da religião leva completamente de volta ao espiritualismo e, portanto, é ‘impotente’ em termos de Igreja”. Para a crítica de Troeltsch contra o misticismo radical, cf. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 1773, n. 504a, B 936.

precisamente a desintegração entre uma cultura moldada pela tecnologia e pela ciência e a cultura eclesiástica tradicional que provocou o florescimento do misticismo na virada do século XIX para o século XX. Satisfazer essas condições equivale à tarefa de mediar misticismo e instituição, ou a função individualizadora da religião com sua função integradora. Para Tillich, essa mediação ocorre na religião, que, em sua perspectiva, tem o poder de integrar o misticismo sem abolir a diferença em relação ao absoluto. O jovem Tillich caracterizou essa forma particular de religião como a “religião do paradoxo”.⁶² Sua forma própria de expressão social encontra-se no socialismo religioso. O socialismo religioso contém em si tanto o momento da substância imediatamente presente quanto a exigência da forma.⁶³ Por essa razão, o socialismo religioso não visa a uma interioridade mística abstrata, mas à formação social.⁶⁴ O momento de diferença preservado na religião do paradoxo constitui a condição de possibilidade para a autotransparência da individualidade finita. Pois a consciência da própria finitude surge apenas por meio da distinção em relação ao absoluto simbolicamente presentificado na religião. Essa apreensão religiosa da subjetividade finita implica ainda que o eu individual atinge sua própria determinação somente dentro de relações intersubjetivas de reconhecimento. Portanto, precisamente em função de sua autodeterminação, o eu individual não pode se degenerar na socialidade.

A subjetividade religiosa assim constituída não representa nem uma capitulação diante da miséria da vida, nem um salto místico para além das ambivalências da cultura moderna. Em vez disso, a consciência religiosa distingue-se pelo reconhecimento das ambiguidades persistentes da vida. Segundo Tillich, é precisamente aí que reside a função prático-cultural da religião. Posto de forma mais precisa, a função prático-cultural da religião consiste em reconhecer a indisponibilidade permanente das condições de sentido para a ação finita. Como a experiência religiosa da significância incondicionada implica

62 Sobre o conceito de “religião do paradoxo”, cf. Tillich, “Religionsphilosophie,” 343–344.

63 Paul Tillich, “Grundlinien des religiösen Sozialismus,” in *Christentum und soziale Gestaltung: Frühe Schriften zum Religiösen Sozialismus*, ed. Renate Albrecht, *Gesammelte Werke*, Band 2 (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1962), 91–119, esp., 93–94. Cf., ainda, Tillich, “Die religiöse Erneuerung des Sozialismus,” 311–327, aqui, 314: “A postura profética abandonaria sua natureza teocrática se recuasse para a esfera do misticismo irracional”.

64 Sobre essa crítica da “imediatidade vazia”, tal como associada ao socialismo religioso, veja Paul Tillich, “Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip,” in *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung: Schriften zur Theologie I*, ed. Renate Albrecht, *Gesammelte Werke*, Band 7 (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1962), 29–53; Paul Tillich, “Protestantische Gestaltung,” in *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung: Schriften zur Theologie I*, ed. Renate Albrecht, *Gesammelte Werke*, Band 7 (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1962), 54–69. Sobre o conceito de “Gestalt” de Tillich e suas implicações para a teologia da história, ver Hannelore Jahr, *Theologie als Gestaltmetaphysik. Die Vermittlung von Gott und Welt im Frühwerk Paul Tillichs* (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1989).

uma interpretação total da vida, a religião conduz a uma configuração da realidade orientada para o *télos* da história, simbolicamente presentificado. Tillich chama essa atitude de fé. A fé é o reconhecimento do paradoxo de que a identidade com o absoluto não é possível sem uma diferença permanente.⁶⁵ “Mas, a experiência mística não é idêntica à fé. Na fé, os elementos de coragem e risco são atuais, ao passo que, na experiência mística, esses elementos, que pressupõem a clivagem entre sujeito e objeto, são deixados para trás”.⁶⁶

Em contraposição a inúmeras posições teológicas que partiam e continuam a partir da assunção ingênua de um “princípio místico” desprovido de formas concretas, o próprio Tillich se defendeu contra a acusação de uma suposta apologia teórica de um misticismo teológico.⁶⁷ No entanto, o programa de mediação entre misticismo e instituição ambicionado nas controvérsias e disputas travadas pelos intelectuais mais importantes do neoprottestantismo do século XIX e da primeira metade do século XX – com especial referência a Troeltsch, a quem Tillich segue enquanto herdeiro teológico e verdadeiro discípulo –, permanece, conforme demonstrado ao longo dessas páginas, também uma intenção central e um elemento inextricável da filosofia da religião e da teologia de Paul Tillich.

65 Sobre esse ponto, cf. Tillich, “Rechtfertigung und Zweifel (1. und 2. Version),” 170: “Pois essa dualidade significa que é o incondicionado que eu experiencio de forma viva, eu, o condicionado, o relativo, e que o experiencio vivamente de tal forma que sou de alguma maneira atraído a participar dele a despeito de minha condicionalidade e relatividade. A experiência viva da incondicionalidade tem necessariamente um caráter paradoxal e – o que é a mesma coisa – necessariamente o caráter da fé; pois a fé é a afirmação do paradoxo absoluto”.

66 Tillich, *Systematic Theology*, 3:242.

67 Cf., por exemplo, Paul Tillich, “Der philosophische Hintergrund meiner Theologie. Vortrag vor dem Katholischen Akademikerverband in München am 7. Dezember 1963,” in *Impressionen und Reflexionen: Ein Lebensbild in Aufsätzen, Reden und Stellungnahmen*, ed. Renate Albrecht, *Gesammelte Werke*, Band 13 (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1972), 477–488, esp., 480.

Bibliografia

Abreu, Fábio Henrique. “‘Richtung auf das Unbedingte’ and ‘Self-Transparency’: The Foundations of Paul Tillich’s Philosophy of Spirit, Meaning, and Religion (1919–1925).” *Correlatio* 16, no. 1 (2017): 5–97.

———. “Símbolo como linguagem da religião: fundamentos da teoria dos símbolos no âmbito da teoria da religião de Paul Tillich.” In *Paul Tillich e a linguagem da religião*, organizado por Vitor Chaves de Souza e Elton Sadao Tada, 365–583. Santo André: Kapenke, 2018.

———. “Religião como um sistema de autointerpretação simbólica: os fundamentos da teoria dos símbolos de Paul Tillich.” *Correlatio* 18, no. 1 (2019): 5–40.

———. “A vida do espírito e o Espírito da vida: a função sistêmica da pneumatologia no desenvolvimento teológico de Paul Tillich.” *Correlatio* 19, no. 1 (2020): 45–86.

———. “‘denn der tragende Gehalt der Kultur ist die Religion und die notwendige Form der Religion ist die Kultur.’ Considerações sobre os fundamentos teórico-conceituais e sistemáticos da teologia da cultura de Paul Tillich.” *Correlatio* 20, no. 2 (2021): 11–76.

———. “‘Directedness Towards the Unconditioned.’ On the Theoretical Foundations of Paul Tillich’s Theology of Culture.” In *Paul Tillich in der Diskussion: Werkgeschichte – Kontexte – Anknüpfungspunkte*, edited by Christian Danz and Werner Schübler, 31–60. Berlin/Boston: de Gruyter, 2022.

———. “‘A Era Protestante’: o princípio protestante e a formação da essência do protestantismo em Paul Tillich.” In *Protestantismo e impressão: uma análise das obras seminais do protestantismo histórico*, organizado por Gerson Leite de Moraes e Ronaldo Cavalcante, 282–343. São Paulo: Editora Recriar, 2023.

———. “Prefácio.” In *A coragem de ser*, by Paul Tillich, 17–39. São Paulo: Editora Recriar, 2025.

Apfelbacher, Karl-Ernst. *Frömmigkeit und Wissenschaft: Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm*. München/Paderborn: Schöningh, 1978.

Barth, Karl. *Die Kirchliche Dogmatik. Erster Band: Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik. Zweiter Halbband*. 4th ed. Zollikon/Zürich: Evangelischer Verlag A. G., 1948.

Barth, Ulrich. “Die sinntheoretischen Grundlagen des Religionsbegriffs. Problemgeschichtliche Hintergründe zum frühen Tillich”. In *Religion in der Moderne*, 89–123. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.

———. “Religion und Sinn”. In *Religion – Kultur – Gesellschaft. Der frühe Tillich im Spiegel neuer Texte (1919–1920)*, edited by Christian Danz and Werner Schüßler, 197–213. Wien/Berlin: LIT, 2008.

Bayer, Oswald. *Theologie. Handbuch Systematischer Theologie*, Band 1. Gütersloh: Mohn, 1994.

Brunner, Emil. *Die Mystik und das Wort: Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1928.

Cassirer, Ernst. *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

Cramer, Konrad. “Erleben, Erlebnis.” In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 2, edited by Joachim Ritter and Karlfried Gründer, cols. 703–11. Basel/Stuttgart: Schwabe, 1972.

Danz, Christian. “Faktizität und Genesis – Zur subjektivitätstheoretischen Grundlegung von Religion bei Johann Gottlieb Fichte und Friedrich Gogarten.” In *Sein – Reflexion – Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, edited by Christoph Asmuth, 253–68. *Bochumer Studien zur Philosophie* 25. Amsterdam: Grüner/Benjamins, 1997.

———. “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* 33, no. 2 (2007): 2–6.

———. “Zwischen Transzendentalphilosophie und Phänomenologie. Die methodischen Grundlagen der Religionstheorien bei Otto und Tillich”. In *Rudolf Otto. Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte*, edited by Jörg Lauster, Peter Schüz, Roderich Barth, and Christian Danz, 341–345. Berlin/Boston: de Gruyter, 2014.

Dreher, Luís H. “A noção de ‘apriori religioso’ no pensamento de Ernst Troeltsch.” *Síntese: Revista de Filosofia* 38, no. 122 (2011): 341–63.

Gogarten, Friedrich. *Fichte als religiöser Denker*. Jena: Eugen Diederichs, 1914.

———. *Religion weither*. Jena: Eugen Diederichs, 1917.

———. *Die religiöse Entscheidung*. Jena: Eugen Diederichs, 1921

Graf, Friedrich Wilhelm. “Konservatives Kulturluthertum. Ein theologiegeschichtlicher Prospekt.” *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 85 (1988): 31–76.

———. “Religion und Individualität. Bemerkungen zu einem Grundproblem der Religionstheorie Ernst Troeltschs.” In *Protestantismus und Neuzeit*, edited by Horst Renz and Friedrich Wilhelm Graf, 207–30. *Troeltsch-Studien* 3. Gütersloh: Mohn, 1984.

———. “Rettung der Persönlichkeit. Protestantische Theologie als Kulturwissenschaft des Christentums.” In *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900: Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft*, edited by Rüdiger vom Bruch, Gangolf Hübinger, and Friedrich Wilhelm Graf, 103–31. Stuttgart: Klett-Cotta, 1989.

Grube, Dirk-Martin. *Unbegründbarkeit Gottes? Tillichs und Barths Erkenntnistheorien im Horizont der gegenwärtigen Philosophie*. Marburg: N. G. Elwert, 1998.

Heinemann, Lars Christian. *Sinn – Geist – Symbol: Eine systematisch-genetische Rekonstruktion der frühen Symboltheorie Paul Tillichs*. Berlin/Boston: de Gruyter, 2017.

Herberger, Kurt. “Historismus und Kairos. Die Überwindung des Historismus bei Ernst Troeltsch und Paul Tillich.” *Theologische Blätter* 14, nos. 18–19 (1935): 129–41, 161–75.

Hoffmann, Walther. “Mystik III: Neue Mystik.” In *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Band 4, 608–11. Tübingen: Mohr Siebeck, 1913.

Hübinger, Gangolf. “Kulturkritik und Kulturpolitik des Eugen-Diederichs-Verlags im Wilhelminismus. Auswege aus der Krise der Moderne?” In *Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs*, edited by Horst Renz and Friedrich Wilhelm Graf, 92–114. Gütersloh: Mohn, 1987.

Jahr, Hannelore. *Theologie als Gestaltmetaphysik: Die Vermittlung von Gott und Welt im Frühwerk Paul Tillichs*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1989.

Lessing, H.-U. “Mystik, mystisch.” In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 6, edited by Joachim Ritter, Karlfried Gründer, and Gottfried Gabriel, cols. 273–79. Basel: Schwabe Verlag, 1984.

Meuter, Gerd, and Helmut R. Otten, eds. *Der Aufstand gegen den Bürger: Antibürgerliches Denken im 20. Jahrhundert*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999.

Molendijk, Arie L. *Zwischen Theologie und Soziologie: Ernst Troeltschs Typen der christlichen Gemeinschaftsbildung. Kirche, Sekte, Mystik*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1996.

———. “Bewußte Mystik. Zur grundlegenden Bedeutung des Mystikbegriffs im Werk von Ernst Troeltsch.” *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 41, no. 1 (1999): 39–61.

———. “Ernst Troeltsch über Friedrich Schleiermachers Auffassung von der Kirche.” In *Die aufgeklärte Religion und ihre Probleme*, edited by Ulrich Barth, Christian Danz, Wilhelm Gräb, and Friedrich W. Graf, 365–81. Berlin: de Gruyter, 2013.

———. “Church, Sect, Mysticism. Writing the History of Christianity.” In *The Anthem Companion to Ernst Troeltsch*, edited by Christopher Adair-Toteff, 55–70. London/New York: Anthem Press, 2018.

———. “Ernst Troeltsch and Mysticism.” *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 5 (2019): 8–32.

Moxter, Michael. “Kritischer Intuitionismus. Tillichs Religionsphilosophie zwischen Neukantianismus und Phänomenologie”. In *Religion – Kultur – Gesellschaft. Der frühe Tillich im Spiegel neuer Texte (1919–1920)*, edited by Christian Danz and Werner Schüßler, 173–195. Wien/Berlin: LIT, 2008.

Neugebauer, Georg. “Die geistphilosophischen Grundlagen der Kulturtheologie Tillichs vor dem Hintergrund seiner Schelling- und Husserlrezeption”. In *Paul Tillichs Theologie der Kultur: Aspekte, Probleme, Perspektiven*, edited by Christian Danz and Werner Schüßler, 47–63. Berlin/Boston: de Gruyter, 2011.

Nipperdey, Thomas. *Religion im Umbruch: Deutschland 1870–1918*. München: Beck, 1988.

Otto, Rudolf. *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. Zur Einleitung in die Glaubenslehre für Studenten der Theologie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1909.

Pfleiderer, Georg. *Theologie als Wirklichkeitswissenschaft: Studien zum Religionsbegriff bei Georg Wobbermin, Rudolf Otto, Heinrich Scholz und Max Scheler*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1992.

Rendtorff, Trutz. “In Richtung auf das Unbedingte. Religionsphilosophie der Postmoderne.” In *Paul Tillich: Studien zu einer Theologie der Moderne*, edited by Hermann Fischer, 335–56. Frankfurt am Main: Athenäum, 1989.

———. “‘Meine eigene Theologie ist spiritualistisch’: Zur Funktion der ‘Mystik’ als Sozialform des modernen Christentums.” In *Ernst Troeltschs Soziallehren: Studien zu ihrer Interpretation*, edited by Trutz Rendtorff and Friedrich Wilhelm Graf, 178–92. Gütersloh: Mohn, 1993.

Repp, Martin. *Die Transzendierung des Theismus in der Religionsphilosophie Paul Tillichs*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1986.

Ritschl, Albrecht. *Geschichte des Pietismus*. Band 1, *Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche*. Bonn: Adolph Marcus, 1880.

Ruddies, Hartmut. “Mystische Theologie? Bemerkungen zur Troeltsch-Interpretation Karl-Ernst Apfelbachers.” *Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft* 2 (1983): 95–108.

Scharf, Uwe Carsten. *The Paradoxical Breakthrough of Revelation: Interpreting the Divine-Human Interplay in Tillich’s Work, 1913–1964*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999.

———. “The Concept of the Breakthrough of Revelation in Tillich’s Dogmatik.” *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 36 (1994): 99–116.

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

Tillich, Paul. “Zu Tillichs Systematik. Tillichs Antwort.” *Blätter für Religiösen Sozialismus* 5, nos. 5–6 (1924): 18–22.

———. *Systematic Theology*. Vol. 1, *Reason and Revelation, Being and God*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.

———. “Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden.” In *Frühe Hauptwerke*, edited by Renate Albrecht, 109–293. *Gesammelte Werke*, Band 1. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1959.

———. “Religionsphilosophie.” In *Frühe Hauptwerke*, edited by Renate Albrecht, 295–388. *Gesammelte Werke*, Band 1. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1959.

———. “Grundlinien des religiösen Sozialismus.” In *Christentum und soziale Gestaltung: Frühe Schriften zum Religiösen Sozialismus*, edited by Renate Albrecht, 91–119. *Gesammelte Werke*, Band 2. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1962.

———. “Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip.” In *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung: Schriften zur Theologie I*, edited by Renate Albrecht, 29–53. *Gesammelte Werke*, Band 7. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1962.

———. “Protestantische Gestaltung.” In *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung: Schriften zur Theologie I*, edited by Renate Albrecht, 54–69. *Gesammelte Werke*, Band 7. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1962.

———. *Systematic Theology*. Vol. 3, *Life and the Spirit, History and the Kingdom of God*. Chicago: University of Chicago Press, 1963.

———. “Die religiöse Lage der Gegenwart” (1926). In *Die religiöse Deutung der Gegenwart: Schriften zur Zeitkritik*, edited by Renate Albrecht, 9–93. *Gesammelte Werke*, Band 10. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1968.

———. “Rechtfertigung und Zweifel.” In *Offenbarung und Glaube. Schriften zur Theologie II*, edited by Renate Albrecht, 85–100. *Gesammelte Werke*, Band 8. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1970.

———. “Der philosophische Hintergrund meiner Theologie. Vortrag vor dem Katholischen Akademikerverband in München am 7. Dezember 1963.” In *Impressionen und Reflexionen: Ein Lebensbild in Aufsätzen, Reden und Stellungnahmen*, edited by Renate Albrecht, 477–88. *Gesammelte Werke*, Band 13. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1972.

———. “Nichtkirchliche Religionen.” In *Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie*, edited by Renate Albrecht, 13–31. *Gesammelte Werke*, Band 5. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1978.

———. “Mythos und Mythologie.” In *Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie*, edited by Renate Albrecht, 187–95. *Gesammelte Werke*, Band 5. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1978.

———. “Das religiöse Symbol.” In *Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie*, edited by Renate Albrecht, 196–212. *Gesammelte Werke*, Band 5. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1978.

———. “Albrecht Ritschl. Zu seinem hundertsten Geburtstag.” In *Begegnungen. Paul Tillich über sich selbst und andere*, edited by Renate Albrecht, 151–58. *Gesammelte Werke*, Band 12. Stuttgart/Frankfurt am Main: Evangelisches Verlagswerk, 1980.

———. “Die Kategorie des ‘Heiligen’ bei Rudolf Otto.” In *Begegnungen. Paul Tillich über sich selbst und andere*, edited by Renate Albrecht, 184–86. *Gesammelte Werke*, Band 12. Stuttgart and Frankfurt am Main: Evangelisches Verlagswerk, 1980.

———. “Paul Tillich an Emanuel Hirsch. Dez. 1917.” In *Briefwechsel und Streitschriften. Theologische, philosophische und politische Stellungnahmen und Gespräche*, edited by Renate Albrecht and René Tautmann, 98–104. *Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*, Band 6. Frankfurt am Main: Evangelisches Verlagswerk, 1983.

———. “Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie” (1922). In *Writings in the Philosophy of Religion/ Religionsphilosophische Schriften*, edited by John Clayton, 73–90. *Main Works/Hauptwerke*, Band 4. Berlin/New York: de Gruyter/Evangelisches Verlagswerk, 1987.

———. “Über die Idee einer Theologie der Kultur” (1919). In *Writings in the Philosophy of Culture/Kulturphilosophische Schriften*, edited by Michael Palmer, 69–85. *Main Works/Hauptwerke*, Band 2. Berlin/New York: de Gruyter/Evangelisches Verlagswerk, 1990.

———. “Welche Bedeutung hat der Gegensatz von monistischer und dualistischer Weltanschauung für die christliche Religion? (1908) (Urfassung).” In *Frühe Werke*, edited by Gert Hummel and Doris Lax, 20–93. *Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*, Band 9. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1998.

———. “Rechtfertigung und Zweifel (1. und 2. Version).” In *Religion, Kultur, Gesellschaft: Unveröffentlichte Texte aus der deutschen Zeit (1908–1933). Erster Teil*, edited by Erdmann Sturm, 127–230. *Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*, Band 10. Berlin/New York: de Gruyter, 1999.

———. “Die religiöse Erneuerung des Sozialismus.” In *Religion, Kultur, Gesellschaft: Unveröffentlichte Texte aus der deutschen Zeit (1908–1933). Erster Teil*, edited by Erdmann Sturm, 311–27. *Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*, Band 10. Berlin/New York: de Gruyter, 1999.

———. “Das Unbedingte und die Geschichte.” In *Religion, Kultur, Gesellschaft: Unveröffentlichte Texte aus der deutschen Zeit (1908–1933). Erster Teil*, edited by Erdmann Sturm, 335–50. *Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*, Band 10. Berlin/New York: de Gruyter, 1999.

———. *The Courage to Be*. New Haven/London: Yale University Press, 2000.

———. “Dogmatik-Vorlesung (Dresden 1925–1927).” In *Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*, edited by Werner Schüßler and Erdmann Sturm. Band 14. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2005.

Troeltsch, Ernst. “Religionsphilosophie.” In *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*, Band 1, edited by Wilhelm Windelband, 104–62. Heidelberg: Carl Winter, 1904.

———. *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft: Eine Untersuchung über die Bedeutung der Kantschen Religionslehre für die heutige Religionswissenschaft. Vortrag gehalten auf dem Internationalen Congress of Arts and Science in St. Louis.* Tübingen: Mohr Siebeck, 1905.

———. “Wesen der Religion und der Religionswissenschaft.” In *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, 452–99. *Gesammelte Schriften*, Band 2. Tübingen: Mohr Siebeck, 1913.

———. “Zur Frage des religiösen Apriori. Eine Erwiderung auf die Bemerkungen von Paul Spieß.” In *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, 754–68. *Gesammelte Schriften*, Band 2. Tübingen: Mohr Siebeck, 1913.

———. “Die Selbständigkeit der Religion” (1895–1896). In *Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie (1888–1902)*, edited by Christian Albrecht, 364–535. *Kritische Gesamtausgabe*, Band 1. Berlin/New York: de Gruyter, 2009.

———. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912). Teilbände 1–3. *Kritische Gesamtausgabe*, Band 9. Edited by Friedrich Wilhelm Graf. Berlin/Boston: de Gruyter, 2021.

Wenz, Gunther. *Subjekt und Sein: Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs.* Munich: Christian Kaiser Verlag, 1979.

Weinel, Heinrich. “Mystik: IV. Neue Mystik.” In *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Band 4, edited by Hermann Gunkel and Leopold Zscharnack, 355–60. Tübingen: Mohr Siebeck, 1930.

Zachhuber, Johannes. “Mysticism as a Social Type of Christianity? Ernst Troeltsch’s Interpretation in its Historical and Systematic Context.” In *Exploring Lost Dimensions in Christian Mysticism*, edited by Louise Nelstrop and Simon D. Podmore, 69–84. Burlington, VT: Ashgate, 2013.