

Lecturas del pensamiento de *Paul Tillich*

Editor: Fernando A. Sanmiguel Martínez



Ediciones
CORPORACIÓN
UNIVERSITARIA
REFORMADA

©Ediciones Corporación Universitaria Reformada.

Todos los derechos reservados. No se permite la reproducción total o parcial de este libro incluido el diseño de la cubierta, ni su inclusión en sistemas informáticos, ni su transmisión o reproducción por cualquier mecanismo o medio sin permiso previo del sello editorial.

Sanmiguel, Fernando, autor

Lecturas del pensamiento de Paul Tillich : aportes desde Latinoamérica a los 60 años de legado / autores, Alberto Roldán [y otros cinco] ; editor, Fernando Alexander Sanmiguel Martínez ; prólogo, Milcíades Púa Gómez. -- Primera edición. -- Barranquilla : Ediciones Corporación Universitaria Reformada, 2026. 1 recurso en línea : archivo de texto: PDF. Incluye datos curriculares de los autores -- Bibliografía al final de cada capítulo.

169 páginas - Tamaño: 17x24cm

ISBN DIGITAL: 978-628-97156-6-8

1. Tillich, Paul, 1886-1965 - Crítica e interpretación 2. Teología protestante - Siglo XX 3. Filosofía de la religión 4. Religión y cultura 5. Existencialismo 6. Ética cristiana I. Arboleda Mora, Carlos Angel, 1949-, autor II. Higuita Arango, Diego Ignacio, autor III. Henríque Abreu, Fábio, autor IV. Sanmiguel Martínez, Fernando Alexander, autor, editor V. Londoño Betancur, Juan Esteban, autor VI. Púa Gómez, Milcíades, escritor de prólogo

CDD: 230.044 ed. 23

CO-BoBN- a1186343



Corporación Universitaria Reformada

ISBN DIGITAL: 978-628-97156-6-8

LECTURAS DEL PENSAMIENTO DE PAUL TILICH. APORTES DESDE LATINOAMÉRICA A LOS 60 AÑOS DE LEGADO

Editor: Fernando Alexander Sanmiguel Martínez

Prólogo: Milcíades Púa Gómez

Autores: Alberto Roldán, Carlos Ángel Arboleda Mora, Diego Ignacio Higuita Arango, Fábio Henrique Abreu, Fernando Alexander Sanmiguel Martínez, Juan Esteban Londoño Betancur

Rector

HELIS BARRAZA DÍAZ

Vicerrectora Académica

ADELAIDA JIMÉNEZ

Vicerrector de Investigación e Innovación

MILCIADES PUA GÓMEZ

Vicerrector de extensión y relaciones interinstitucionales

MILTON MEJÍA

Coordinación Editorial:

Camilo Barragán Morales

Diagramación y portada:

Kelly Johanna Isaacs González

1a. Edición: 2026-09-09

CONTACTO

Dirección de Investigaciones

Área de publicaciones y difusión del conocimiento

Carrera 38 N° 74-179.

Teléfono: (+57) (5) 3680130 Exts: 305 - 310

Barranquilla - Distrito Especial, Industrial y Portuario

Atlántico - Colombia

www.unireformada.edu.co

Impreso y hecho en Colombia / Printed and made in Colombia

Lecturas del pensamiento de Paul Tillich.
Aportes desde Latinoamérica a los 60 años de legado

Editor

Fernando Alexander Sanmiguel Martínez

Prólogo

Milcíades Púa Gómez

Autores

Alberto Roldán

Carlos Ángel Arboleda Mora

Diego Ignacio Higueta Arango

Fábio Henrique Abreu

Fernando Alexander Sanmiguel Martínez

Juan Esteban Londoño Betancur



Ediciones
CORPORACIÓN
UNIVERSITARIA
REFORMADA



CORPORACIÓN UNIVERSITARIA
REFORMADA



Contenido

- 5 Prólogo**
- 14 Nota del Editor**
- 17 Lectura de la comprensión Eclesiológica desde el Pensamiento Paul Tillich.**
Diego Ignacio Higuíta Arango
Carlos Ángel Arboleda Mora
- 39 La comprensión del «ser» en el pensamiento de Paul Tillich. Implicaciones comunitarias.**
Fernando Alexander Sanmiguel Martínez
- 65 La ética teónoma y sus relaciones con la justicia y el amor según el planteo de Paul Tillich.**
Alberto F. Roldán
- 87 La preocupación estética: Paul Tillich y las artes visuales.**
Juan Esteban Londoño Betancur
- 109 “The Protestant Era” como crítica e formação. Uma reconstrução histórico-genética da teoria do protestantismo de Paul Tillich**
Fábio Henrique Abreu

Prólogo

Paul Tillich (1886-1965) representa una de las figuras más significativas de la teología del siglo XX. Su pensamiento se caracteriza por un diálogo profundo y constante entre la filosofía existencial, la teología cristiana y las manifestaciones culturales de su época.

Cuando con motivo de los treinta años del fallecimiento de Paul Tillich la revista *Estudos de Religião* del Instituto Metodista de Ensino Superior, dedicó en su totalidad la revista correspondiente al número 10 al análisis de la Teología Sistemática de Tillich, el presentador de la revista, Etienne A. Higuët resume la nota biográfica de Tillich elaborada por el profesor Carlos Eduardo Calvani de la siguiente manera:

Calvani muestra en particular el carácter profundamente existencial de la teología de Tillich, enraizado en sus experiencias más vitales que fueron la primera guerra mundial, la revolución fracasada, la lucha contra el nazismo y por el socialismo, la admiración por el expresionismo alemán, su descubrimiento de los Estados Unidos de América, la segunda guerra mundial, el movimiento ecuménico y el encuentro con las culturas y religiones orientales. (Traducción propia del portugués: *Estudos de Religião*, revista semestral de estudos y pesquisas em religião, Ano X, no. 10, julho de 1995, p.8)

La anterior es una muy buena síntesis que nos ayuda a comprender la profundidad, extensión y pertinencia del pensamiento de Paul Tillich, justamente a sesenta años de su fallecimiento. La producción colectiva que sigue recoge gran parte de la riqueza del pensamiento de Tillich que debemos mantener vigente, no solo por su pertinencia, sino por el desafío de lo que significa hacer Teología en las nuevas situaciones que vivimos como humanidad, donde el papel de la Filosofía, y en general de las ciencias sociales ha sido desvir-

tuado por un afán tecnicista de los desarrollos científicos y tecnológicos y el dejar a un lado las “preocupaciones últimas” del ser humano sobre el sentido de la vida, la justicia, el amor, la comunidad de fe y la espiritualidad.

La originalidad del pensamiento tillichiano radica en su capacidad para integrar el rigor filosófico con la profundidad teológica, manteniendo siempre una actitud de apertura hacia la cultura y sus manifestaciones. Su método teológico, conocido como el “método de correlación”, constituye un intento sistemático de responder a las cuestiones existenciales del ser humano desde la perspectiva de la revelación cristiana, utilizando un lenguaje propio que establece puentes entre la tradición religiosa y el pensamiento secular.

Para Tillich, la revelación constituye un proceso fundamental de auto-revelación de Dios a la humanidad. Esta revelación no puede entenderse como un evento meramente objetivo o externo, sino que se inscribe necesariamente en la preocupación existencial del ser. La revelación se recibe y comunica en una situación específica, lo que implica que está mediada por el contexto histórico-temporal del creyente y por su propia situación existencial (Tillich, 1951-1963).

Uno de los aspectos más distintivos del pensamiento de Tillich es su comprensión de la relación entre razón y revelación. Lejos de establecer una oposición radical entre ambas, Tillich sostiene que la razón y la revelación están mediadas por la situación del creyente en un contexto histórico-temporal específico. La revelación requiere una receptividad consciente que permita un éxtasis, transformándose así en una experiencia razonada de fe (Tillich, 1951-1963).

La experiencia de fe se entiende, entonces, como un razonamiento ontológico de la revelación, interpretado por el *intellectus fidei*. La revelación no desaparece incluso si su acción no es reconocida, siendo siempre una manifestación de la profundidad de la razón y del ser. Esta perspectiva implica que la revelación posee una dimensión existencial que involucra una comprensión de la mismidad y una participación tanto individual como comunitaria en el Misterio de Dios. Uno de los conceptos más originales y centrales en el pensamiento de Tillich es el de teonomía. Tillich define la teonomía como “el estado de la cultura bajo el impacto de la presencia espiritual” (Tillich, 1963). Este

concepto no representa una ley impuesta externamente, sino más bien la razón autónoma unida a su propia profundidad. En otras palabras, Dios (theos) es la ley (nomos) tanto de la estructura como del fondo de la razón.

La teonomía surge del conflicto entre razón autónoma y razón heterónoma, representando una superación dialéctica de ambas posiciones. No depende ni de la autonomía entendida como ley propia ni de la heteronomía como ley impuesta externamente, sino que actúa en la razón sin destruirla. Esta síntesis resulta de la polaridad entre elementos estáticos y dinámicos de la razón, así como del conflicto entre absolutismo y relativismo bajo condiciones de existencia.

Tillich propone una comprensión revolucionaria de la relación entre religión y cultura, sintetizada en su famosa afirmación: “La religión es la sustancia de la cultura, y la cultura es la forma de la religión” (Tillich, 1959). Esta formulación supera la tradicional separación entre lo sagrado y lo secular, estableciendo una relación de mutua implicación entre ambas dimensiones.

El arte ocupa un lugar privilegiado en el pensamiento de Tillich como vía para experimentar la Realidad Última. Tanto la religión como el arte buscan una conexión con lo indispensable para las personas, revelando dimensiones de la experiencia humana que pueden ser tanto positivas y esperanzadoras como oscuras y demoníacas. El arte, al igual que la religión, representa una búsqueda del Sentido desde la condición humana (Tillich, 1987).

Los estilos artísticos pueden ayudar a comprender diferentes experiencias religiosas, manifestando de manera indirecta la Realidad Última. Tillich destaca particularmente el expresionismo como estilo artístico capaz de revelar dimensiones profundas del ser humano. El arte no solo representa contenidos, sino que manifiesta una dimensión más profunda de la realidad. El verdadero artista, según Tillich, expresa lo que encuentra en la dimensión de la realidad más allá de lo inmediato.

Tillich introduce el concepto de Realidad Última (The Ultimate Reality) como aquello que llamamos “Dios” de manera limitada y con palabras humanas. La Realidad Última representa el fondo de la realidad que subyace a toda la realidad aparente, relegando el mundo aparente a lo transitorio y finito.

Este concepto tiene múltiples nombres en la filosofía tillichiana, incluyendo el “Ser” (Being, Dasein) (Tillich, 1951-1963).

Desde una perspectiva filosófica, la Realidad Última no es un concepto estático sino un fondo dinámico de la realidad que trasciende lo religioso tradicional, representando la búsqueda de lo verdaderamente real y duradero. Se manifiesta rompiendo con formas predeterminadas y se expresa a través de diferentes experiencias existenciales, presentándose en objetos particulares, especialmente en el arte sagrado. La Realidad Última incluye la religión como una de sus expresiones, pero la trasciende, siendo el fundamento mismo de toda realidad.

El concepto de Preocupación Última (The Ultimate Concern) representa uno de los aportes más significativos de Tillich al pensamiento teológico contemporáneo. La Preocupación Última no es Dios en sí mismo, sino la búsqueda humana sobre Dios, un interés vital en la búsqueda del sentido. Tillich describe este concepto como una traducción abstracta del mandamiento de amar a Dios con todo el corazón, alma, mente y fuerza (Tillich, 1957).

La Preocupación Última posee un carácter eminentemente existencial, siendo aquello que determina nuestro ser o no ser. Representa un motor que mueve al ser humano en su condición de finitud, una preocupación ontológica que surge de la experiencia de nuestra limitación y temporalidad. Para los judíos y cristianos antiguos, esta preocupación se entendía fundamentalmente como amor, estableciendo una conexión profunda entre la dimensión teológica y la experiencia existencial humana.

La distinción entre Realidad Última y Preocupación Última es fundamental en el pensamiento tillichiano. Mientras la Realidad Última es el fundamento trascendente de todo lo que existe, la Preocupación Última representa la búsqueda existencial humana de ese fundamento. El objeto de la teología no es solo Dios como Realidad Última, sino cómo las personas buscan esa Realidad Última, manifestándose tanto en medios religiosos clásicos como en formas indirectas de expresión cultural. Esta búsqueda de sentido trasciende los condicionamientos temporales y espaciales, orientándose hacia la totalidad del ser verdadero.

La comprensión tillichiana de la gracia se articula íntimamente con su visión de la justicia y el amor. Tillich sostiene que el amor es el principio último de la justicia: mientras el amor re-une, la justicia conserva lo que se debe unir. El amor no va más allá de lo que exige la justicia, sino que es la plenitud de la ley, su pleno cumplimiento (Tillich, 1954).

La gracia divina posee el potencial de reunir y perdonar al culpable, representando una justicia creadora que une a los hombres pecadores con Dios y entre sí. Esta gracia es un poder para aceptar a la persona inaceptable, una capacidad de sanar al moralmente enfermo. La justicia de Dios trasciende la justicia proporcional tradicional, expresándose como una justicia creadora que perdona y que puede re-unir a través del perdón, transformando creativamente las proporciones convencionales de mérito.

En la cristología tillichiana, Jesús el Cristo simboliza perfectamente el Nuevo Ser, manifestando el ser esencial en condiciones existenciales. En Jesús se superan los abismos entre lo esencial y lo existencial, creando un sentido de equilibrio y unidad. Cristo representa una creación del Espíritu destinada a restaurar al hombre alienado por el pecado y a recuperar su estado esencial.

Jesús como el Cristo es el criterio fundamental de la presencia espiritual y la definición del Nuevo Ser. Tillich lo concibe como el “poder de ser”, capaz de transformar y cuestionar estructuras establecidas. Esta comprensión cristológica evita tanto el docetismo como un humanismo reductivo, manteniendo la tensión entre lo divino y lo humano, entre lo esencial y lo existencial. El Cristo es, para Tillich, la manifestación concreta y definitiva de la Realidad Última en la historia, el punto de encuentro entre lo finito y lo infinito.

El Nuevo Ser manifestado en Cristo es el criterio fundamental de la comunidad espiritual. Para Tillich, la comunidad espiritual es una creación de la presencia espiritual que busca conquistar las ambigüedades de la religión, anticipar y recibir el Nuevo Ser. La presencia espiritual en Jesús como Cristo y en la comunidad espiritual crea una vida sin ambigüedades, aunque esta realización no es completa debido a las limitaciones de la existencia (Tillich, 1963).

Tillich define la comunidad espiritual como una comunidad de fe que une a los individuos con aquello de lo cual estaban separados. Tiene un ca-

rácter multidimensional y está abierta a todas las direcciones, permitiendo la conexión individual y comunitaria. La comunidad espiritual se manifiesta en tres dimensiones de creatividad: la humanidad como preparación, la manifestación del Espíritu divino, y la comunidad espiritual propiamente dicha

Una distinción crucial en el pensamiento de Tillich es la diferencia entre la comunidad espiritual y la Iglesia institucional. No se puede identificar la Iglesia directamente con la comunidad espiritual. La comunidad espiritual puede estar en estado “oculto” o “latente”, presente en grupos diferentes a las iglesias tradicionales. No se puede hablar de una comunidad espiritual manifiesta antes de la aparición de Cristo.

La Iglesia institucional no puede negar problemas sociales como la injusticia y el abuso de poder, y carece del “criterio último de fe y amor” que caracteriza a la comunidad espiritual auténtica. Tillich plantea el concepto de “Comunidad Espiritual” para evitar usar el término Iglesia de manera restrictiva, buscando una comprensión más amplia basada en la gracia y la declaración de Jesús como Cristo. Esta distinción permite reconocer la presencia del Espíritu más allá de las fronteras confesionales tradicionales.

El método de correlación constituye la contribución metodológica más significativa de Tillich a la teología contemporánea. Este método explica los contenidos de la fe cristiana a través de la interdependencia entre cuestiones existenciales y respuestas teológicas. No formula respuestas desde sí misma, sino en correlación con comprensiones teológicas, utilizando su propio lenguaje para responder preguntas existenciales (Tillich, 1951).

Su método teológico correlacional desarrolló un enfoque innovador que conecta la teología con la filosofía, proponiendo que la teología retoma preguntas existenciales de la filosofía y utiliza un lenguaje propio para responder a cuestionamientos filosóficos. Enfatizó la importancia de interpretar la teología más allá de límites institucionales, abriendo caminos para un diálogo más amplio entre la fe cristiana y la cultura secular.

El concepto de teonomía introduce una visión dinámica donde la cultura está abierta a la trascendencia, superando la dicotomía entre heteronomía y autonomía. Tillich criticó las estructuras rígidas que limitan la experiencia reli-

giosa, proponiendo una comprensión más flexible y contextual de la relación entre lo sagrado y lo secular.

Su concepción de la experiencia de Dios como una apertura al cuestionamiento existencial y la definición de la fe como una experiencia reveladora que va más allá de doctrinas tradicionales promovió una comprensión más profunda y dinámica de la espiritualidad. Tillich argumentó que en la profundidad de cada cultura autónoma existe una preocupación última, buscando eliminar la dicotomía entre lo religioso y lo cultural.

El pensamiento de Tillich presenta elementos particularmente relevantes para la reflexión teológica en América Latina. Su énfasis en que la teología debe servir a las necesidades de la comunidad de creyentes como función de la Iglesia cristiana resuena con la preocupación latinoamericana por una teología contextual y comprometida con la realidad social.

La apertura al diálogo interdisciplinario, especialmente con el arte y otras manifestaciones culturales, y el interés por comprender la dimensión antropológica de la religión ofrecen herramientas valiosas para una teología que busca dialogar con la cultura latinoamericana. La preocupación de Tillich por entender el corpus teológico en relación con diferentes contextos invita a una reflexión teológica que considera las dinámicas contextuales específicas de América Latina.

Su relación flexible entre teología y filosofía, así como su análisis del liberalismo con especial relevancia para la política mundial y latinoamericana, proporcionan marcos conceptuales útiles para abordar los desafíos específicos de la reflexión teológica en el contexto latinoamericano. El interés de Tillich en explorar las dimensiones antropológicas de la religión y su compromiso con diferentes esferas culturales ofrecen perspectivas valiosas para una teología que busca ser relevante en el contexto latinoamericano contemporáneo.

El pensamiento teológico de Paul Tillich constituye uno de los esfuerzos más ambiciosos y comprehensivos del siglo XX por establecer un diálogo genuino entre la fe cristiana, la filosofía existencial y la cultura contemporánea. Su obra representa un puente entre tradiciones aparentemente divergentes: la teología protestante clásica y el pensamiento filosófico moderno, la expe-

riencia religiosa y el análisis existencial, la dimensión trascendente y la realidad cultural.

Los conceptos centrales del pensamiento tillichiano —revelación como auto-revelación de Dios, teonomía como superación de autonomía y heteronomía, Realidad Última y Preocupación Última, justificación como unidad antinómica de juicio y gracia, el Nuevo Ser manifestado en Cristo, y el método de correlación— configuran un sistema teológico coherente que responde a las preguntas existenciales del ser humano moderno sin abandonar el núcleo de la tradición cristiana.

La relevancia contemporánea del pensamiento de Tillich radica en su capacidad para mantener la tensión dialéctica entre diferentes polos: esencia y existencia, razón y revelación, autonomía y heteronomía, juicio y gracia, lo divino y lo humano. Esta tensión no es una debilidad sino la fortaleza de su sistema, reflejando la complejidad de la experiencia religiosa humana y evitando las simplificaciones reduccionistas.

Para la teología latinoamericana, el legado de Tillich ofrece herramientas metodológicas y conceptuales valiosas. Su énfasis en la contextualización teológica, su apertura al diálogo interdisciplinario, su preocupación por la justicia social implícita en su comprensión de la gracia y el amor, y su crítica de las absolutizaciones institucionales resuenan con las preocupaciones centrales de la reflexión teológica latinoamericana. El método de correlación, en particular, proporciona un marco para relacionar las preguntas surgidas de la realidad latinoamericana con los recursos de la tradición cristiana.

Sin embargo, el pensamiento de Tillich también presenta limitaciones que deben ser reconocidas críticamente. Su perspectiva eurocéntrica, su tendencia hacia la abstracción filosófica que puede alejarse de realidades concretas, y su énfasis en el análisis existencial individual que podría subestimar las dimensiones estructurales y comunitarias de la experiencia religiosa requieren una apropiación crítica y contextualizada.

En definitiva, Paul Tillich nos legó no tanto un sistema cerrado de respuestas definitivas como un método y una actitud: la disposición para mantener abierto el diálogo entre fe y cultura, la voluntad de reformular las verdades de

la tradición en lenguajes comprensibles para cada época, y el coraje de confrontar honestamente las preguntas existenciales que surgen de la condición humana. Su pensamiento continúa desafiando a la teología contemporánea a ser, simultáneamente, fiel a la tradición y relevante para el presente, profundamente cristiana y genuinamente dialogante con la cultura, críticamente reflexiva y existencialmente comprometida. Esto es a los que los autores nos invitan.

Nota del Editor

Para la filosofía y la teología el pensamiento de Paul Tillich ha sido un debate constante, en su lectura y comprensión, se encuentran una multiplicidad de intereses, formas interpretativas, métodos y relaciones interdisciplinarias. Los textos presentados en la actual obra son una recopilación de reflexiones que se realizan desde diferentes latitudes, las cuales corresponden a la recepción y preocupación desde América Latina en el pensamiento del autor.

Los ensayistas hemos trabajado desde la invitación del Profesor Diego Ignacio Higuera Arango, quién ha venido desarrollando una inquietud sobre el cómo se entiende el *corpus* legado por Tillich y cómo éste tiene relación con la reflexión de presente y sus múltiples implicaciones; de esta manera, no se pretende hacer solo una exposición del pensamiento, sino poder tener una aplicación e -incluso- implicación.

Por tal motivo, en primer momento, encontrarán la intención de plantear una lectura de los profesores Diego Higuera y Carlos Arboleda (Colombia), quienes deliberan sobre la contribución del autor a la comprensión eclesiológica y el marco de acción de la Iglesia como comunidad espiritual, con el texto: *Lectura de la comprensión Eclesiológica desde el Pensamiento Paul Tillich*; a continuación, la reflexión estética y el análisis riguroso que ha desarrollado el profesor Juan Esteban Londoño (Colombia) con el texto: *La preocupación estética: Paul Tillich y las artes visuales* viene como una segunda contribución, la cual explora una sensibilidad frente a la representación; como tercer aporte, la participación del Profesor Alberto Roldan (Argentina), aborda el problema ético y la propuesta de Paul Tillich desde dos faros, con su texto: *La ética teónoma y sus relaciones con la justicia y el amor según el planteo de Paul Tillich*; el cuarto momento estará signado por mi autoría, desde la

relación comunitaria desde el análisis de dinámismos de la antropología teológica propuesta por Paul Tillich, con el texto: *La comprensión del «ser» en el pensamiento de Paul Tillich. Implicaciones comunitarias*.

Por último, damos gracias al profesor Etienne Higuier (Brasil) quién se ha desempeñado como director de la Sociedad Paul Tillich de Brasil y co-editor de la revista *Correlatio* -con más de 30 años de existencia-, nos relacionara con el profesor Fábio Henrique Abreu (Brasil), quién nos envió para reproducción su texto: *“A era protestante”. O princípio protestante e a formação da essência do protestantismo em Paul Tillich*, el cual fue publicado en: *Protestantismo e impressão: Uma abordagem das obras seminais do protestantismo*, en el año de 2023 en Sao Paulo, recibiendo autorización por los organizadores, profesores: Gerson Leite de Moraes (Brasil) y Ronaldo Cavalcante (Brasil), a quienes también debemos un agradecimiento por sus buenos deseos en el desarrollo de la presente edición. Dicho texto será publicado en la presente edición como: *“The Protestant Era” como crítica e formação. Uma reconstrução histórico-genética da teoria do protestantismo de Paul Tillich*.

Se ha de manifestar que las traducciones de los textos en inglés, francés, portugués y alemán que se presentan en los capítulos dos, cuatro y cinco, corresponden directamente a los autores; esto se planteó en el marco del estilo de ellos. Por otro lado, no se realizó unificación de tipología de citación del capítulo del Profesor Abreu en función de respetar lo dispuesto por su primera publicación.

Por último, he de agradecer la invitación a la edición del presente texto, a los colaboradores y lectores, con la esperanza que ayude a vislumbrar nuevas reflexiones, pueda establecer un nuevo marco de análisis filosófico y teológico; así como, se convierta en un insumo para el entendimiento del pensamiento del teólogo y filósofo alemán -en sus múltiples campos de actuación- en conmemoración de los 60 años de su ausencia, acaecidos en el octubre de 2025.

En la espera que lo presente vivifique la continuidad de la lectura, deliberación y formación de investigadores e investigadoras.

El editor.

Capítulo 1

Lectura de la comprensión Eclesiológica desde el Pensamiento Paul Tillich.

17

Diego Ignacio Higueta Arango*
Carlos Ángel Arboleda Mora**

Una intencionalidad como introducción

El presente trabajo tiene como objetivo desarrollar el concepto eclesiológico que aborda el pensamiento de Paul Tillich; con la pretensión de generar un análisis que signifique para las comunidades de fe una luz en los tiempos de transformación que se marcan en la actualidad. Por esto, se pretende comprender cuales son los marcos de referencia que brinden herramientas -en el pensamiento del autor- para el accionar del quehacer pastoral y la comprensión de la vida comunitaria.

Toda investigación -por teórica que sea- toma aspectos empíricos, en nuestro caso estos estarán presentes en las experiencias de las personas involucradas en esta investigación; la preocupación por esta temática surge del involucramiento en el trabajo eclesial, de un ejercicio pastoralista que convierte lo sistemático en un cuestionamiento permanente en torno a hombres y mujeres que se congregan; sumado a ese nominativo identitario, de ser parte -de aquello denominado “Iglesia”. El tema que nos ocupa es -entonces- la Iglesia, pero desde el punto de vista de Paul Tillich.

* Profesional en Teología, Corporación Universidad Reformada; Ph. D. (c) en Teología, Universidad Pontificia Bolivariana. E-mail: diego.higuitaa@upb.edu.co

** Bachiller en Filosofía y Bachiller en Teología, Universidad Pontificia Bolivariana; Magister en Sociología, Pontificia Universidad Gregoriana; Magister en Historia, Universidad Nacional; Ph. D. en Filosofía, Universidad Pontificia Bolivariana. E-mail: carlos.arboleda@upb.edu.co

Se propone presentar los fundamentos filosóficos que presenta el autor sobre el tema de abordaje. Es la pretensión valorar los conceptos a los cuales Paul Tillich les da una adecuación de sentido axiológico para la teología y - específicamente- para la eclesiología. Vale la pena aclarar, la frecuencia de estar penetrando los diferentes campos de saber -teológico, filosófico, sociológico u otros-, a fin de no perder la idea global del tema que estamos tratando y presentar de la manera más enriquecida posible los planteamientos. Por lo tanto, se intentará mantener una relación metódica con el autor mismo, representando la multiplicidad de relaciones teóricas y contextuales de la experiencia de la humanidad en forma de correlación con el ejercicio teológico.

Sin embargo, es para nosotros de vital importancia analizar cada parte en su forma independiente, no sólo por cuestiones del sistema teológico -como lo plantea Tillich (2009, págs. 93-96)-, sino por la debida importancia que tiene el contexto en la reflexión bíblica, la interpretación sociológica, su función teológica y la incidencia filosófica como formas independientes.

En las conclusiones nos proponemos expresar en forma clara la categoría de «Iglesia» que plantea Tillich y formular una propuesta teórica, donde el concepto de Iglesia responda a las necesidades propias de las comunidades de fe -en general- o por lo menos presentar un aporte reflexivo.

Fundamentos filosóficos que sostienen la categoría de «Iglesia» en el pensamiento de Paul Tillich.»

Antes de entrar en la discusión sobre el fundamento filosófico propiamente dicho de la categoría «Iglesia», se hace necesario entender el porqué de la fundamentación filosófica interviene en el concepto eclesiológico.

Paul Tillich -en la introducción de su obra «Teología Sistemática» (1981; 1982; 1994) establece unas fuentes en el marco correlacional de su método, que se presentan como elemento de riqueza para el que hacer teológico: la biblia, la historia de la Iglesia, la historia de la religión y la cultura; las cuales deben establecer desde su interrelación -lo que para el autor- es el acontecimiento central la experiencia de la fe: “[...] la aparición del Nuevo Ser en Jesús como el Cristo.” (2009, pág. 61).

De esta manera, ¿Cómo se explica la presencia de un fundamento filosófico en el concepto de Iglesia? En este sentido la filosofía presta las herramientas para elaborar las preguntas existenciales, pero no las elabora de manera tal que se pueda responder a partir de sí misma, sino que las formula interdependencia con las comprensiones teológicas. Allí se encuentra la forma correlacional del Método. (Tillich, 2009)

En otras palabras, la teología retoma las preguntas existenciales de la filosofía y da respuestas a ellas no a partir de los métodos que establece la fuente del cuestionamiento, sino utilizando su propio lenguaje, lo que establece una interdependencia en la relación cuestionamiento-respuesta; por tanto: “El Método de Correlación explica los contenidos de la fe cristiana a través de la mutua interdependencia de las cuestiones existenciales y de las respuestas teológicas” (Tillich, 2009, pág. 86);

En consecuencia, la forma en que se hace la elaboración de su sistema teológico (Armbruster, 1984) no puede desconocer el avance de los seres humanos como seres que transforman su ser y su realidad. Es dicho proceso, el que advierte que entender la formación social como un ejercicio de «correlación» hace un puente de ida y regreso con la filosofía.

Por otra parte, esta fundamentación está íntimamente ligada a la personalidad del autor; pues Tillich antes de ser teólogo, fue filósofo (Armbruster, 1984, pág. 05); por tal motivo, para él es imposible hacer teología sin hacer filosofía, lo cual deja de manera clara la utilización que hace de la filosofía en su teología; por ende, en el campo de la eclesiología, sin que ninguna de las disciplinas se anule o se neutralicen en una transposición.

El testimonio de Mircea Eliade, quien fuera uno de sus alumnos dice: “Tillich por sobre todas las cosas se consideraba un hombre religioso, un cristiano y un filósofo” (Tillich, 1976, pág. 12). Lo que manifiesta, es la facilidad de conjugar las diferentes dimensiones de la vida sin perder la visión independiente de cada cosa, pero también en sus relaciones; sólo una persona con esa capacidad pudo elaborar una Teología Sistemática de tal magnitud. Sin embargo, hay quienes piensan que Tillich no es claro al momento de hacer uso de la filosofía en el campo de la teología, tal es el caso de Armbruster (1984) que ha realizado una obra sobre el pensamiento de Tillich.

Tillich ha sido considerado como un filósofo existencialista e indudablemente ha utilizado las categorías de dicha corriente filosófica para analizar la situación del «ser» (Woodson, 2020). Pero no sólo ésta toma forma en la reflexión teológica antes de haberse actualizado como tal en la realidad del mundo; toma la corriente del esencialismo -Platón y Hegel- únicamente para describir la expresión del hombre antes de la caída -al pecado- y toma la categoría del existencialismo -Schelling, Kierkegaard, Nietzsche y otros- para describir la condición humana con todos sus conflictos y desgracias incluidas.

Sin embargo, por el uso de estas categorías no lo podemos calificar como esencialista o existencialista. Para él, el fin último no es lo esencial ni lo existencial, se trata de la superación de estas dos categorías en una sola realidad que aparece por medio de Jesús el Cristo (2012, págs. 36-47); de esta manera, el autor hará una síntesis de comprensión metódica en la idea de su marco correlacional, de esto dependerá una fusión de horizontes entre la fenomenología y la hermenéutica en una comprensión de teología -no aplicada al texto bíblico, como comúnmente se ha abordado, sino en función de la práctica sistemática del sentido existencial de la fe-. (Woodson, 2020)

Tillich también hace mención de la filosofía de la vida, de la filosofía del devenir, entre otras; estas categorías filosóficas solo las utiliza para adecuar sus conceptos y sus términos (Pensamiento Cristiano y Cultura en Occidente, 1976, págs. 562-565):

Es de esperar que aparezcan nociones filosóficas en un sistema teológico...especialmente en el de Tillich [...] pero los límites que establece entre la teología y la filosofía son muy poco fijos y con frecuencia oscuros. (Armbruster, 1984, pág. 15).

La afirmación anterior parece un tanto injusta y ligera, puesto que Tillich (2009) dedica varias páginas en la introducción a su obra -de mayor renombre- explicando la relación entre la teología y la filosofía dentro de su sistema teológico. De otra parte, Armbruster (1984) está limitando el objeto de su estudio al campo teológico y no al filosófico, lo cual pone de manifiesto que no está interesado en descubrir aquellas fundamentaciones filosóficas propiamente dichas. De esta manera, se hace una negación al desarrollo propio del pensamiento del autor, el cual procurará hacer una interpretación en el marco de la relación de pensamiento de la cultura occidental y consensuarla con la realidad existencial (1976, 1981).

Para Tillich “la Teología es siempre posible sobre una base de cualquier tradición filosófica [...] aunque guardan diferencias en el material conceptual que emplean” (Tillich, 2014, pág. 251). Sin embargo, la teología corresponde al campo de la Iglesia, es decir, a su naturaleza; al respecto afirma: “La teología es una función de la Iglesia cristiana y debe servir a las necesidades de esa Iglesia” (Tillich, 2009, pág. 15). Esta viene a ser una de las características fundamentales de la teología y Tillich es muy consciente de ello; por tal motivo, su teología está en función de la comunidad de creyentes: “Nadie que no pertenezca a la Iglesia puede ser teólogo. Un filósofo que piensa libremente no es teólogo cristiano [...] no obstante debe tratar de entender las cosas filosóficamente” (Tillich, 1976, pág. 86).

Desde un principio -el autor- es claro en ubicar la teología como una función de la Iglesia, que se nutre de la biblia, la historia de sí misma -como institución-, la historia de la religión y la cultura; siendo esto precisamente lo que resulta de gran interés para la investigación.

La relación entre la teología y la filosofía se da por cuestiones de método. Por lo tanto, nos pertenece mirar cómo se da esa relación. Un primer elemento de relación lo encontramos en el interrogante que se hace la teología a partir de sus preocupaciones fundamentales acerca del «ser»: “[...] el estudio del ser ha sido tradicionalmente [ocupación] del filósofo. Además, el análisis existencial realizado por el teólogo es fundamentalmente filosófico” (Armbruster, 1984, pág. 51). Ante todo, Tillich trata de resolver esta relación de la manera más beneficiosa posible:

El círculo en cuyo interior trabaja el teólogo es aún más reducido que el del filósofo [...] mientras el filósofo [de la religión] procura permanecer general y abstracto en sus conceptos, el teólogo es consciente e intencionadamente específico y concreto [...] El filósofo cuanto filósofo procura hacer abstracción de algunos elementos y crear conceptos acerca de la religión que tengan una validez universal. [...] el teólogo reivindica la validez universal del mensaje cristiano [...] Entra en el círculo teológico con compromiso concreto. Entra en él como miembro de la Iglesia cristiana para realizar una de las funciones esenciales de la Iglesia: Su autointerpretación teológica. (2009, pág. 23)

Las funciones del teólogo y del filósofo se hacen efectivas cuando ambos se preguntan acerca de aquello que trasciende la relación entre el «sujeto» y

el «objeto»; es en este aspecto donde sus funciones se conjugan. Sin embargo, las respuestas a esa pregunta son diferentes y esto se explica porque “[...] el problema de la relación entre la filosofía y la teología es el problema de la naturaleza de la misma teología” (Armbruster, 1984, pág. 52).

En otras palabras, si bien es cierto que tanto el filósofo como el teólogo están movidos por la misma preocupación fundamental acerca de la situación del «ser», el filósofo no puede dar la misma respuesta que el teólogo. Como se ha observado, la respuesta del filósofo es abstracta y universal mientras que la respuesta del teólogo es concreta, en cuanto está involucrado directamente en aquello que lo preocupa.

En nuestra afirmación fundamental acerca de la relación que guarda la teología con la filosofía, hemos hecho la siguiente distinción entre la actitud religiosa y la actitud filosófica: la religión se ocupa existencialmente de la significación del ser; la filosofía se ocupa teóricamente de la estructura del ser. Pero la religión solo puede expresarse por las categorías y los elementos ontológicos de los que se ocupa la filosofía, y la filosofía sólo puede descubrir la estructura del ser en la medida en que el ser en sí mismo se hace manifiesto en una experiencia existencial. Básicamente, esto nos remite a la idea de Dios. (Tillich, 2009, pág. 296)

Para Tillich -como para cualquier teólogo que tome en serio su función- es imposible evitar las decisiones existenciales y por lo tanto los conceptos filosóficos. Debe de hacerlos propios, no para dar una respuesta a partir de ellos, pero sí por medio de ellos. El fundamento de las respuestas teológicas del teólogo tiene que ver directamente con el criterio único del mensaje cristiano.

Hasta el momento, se pueden establecer dos aspectos en la relación entre la teología y la filosofía: El primero, se expresa en el cuestionamiento que se plantean ambas acerca del «ser». El «ser» se convierte para ambas disciplinas en su objeto de estudio, aunque se planteen la pregunta desde diferentes puntos de vista; el segundo aspecto, toma sentido en el distanciamiento en las respuestas, en las cuales cada disciplina responde de acuerdo con su propia naturaleza.

Para ir redondeando, Tillich establece los puntos de convergencia y de divergencia entre la teología y la filosofía. El punto de convergencia consiste

en que: “La filosofía y la teología se plantean la cuestión del ser. [...] La filosofía se ocupa de la estructura del ser en sí mismo; la teología en cambio se ocupa de lo que significa el ser para nosotros” (Tillich, 2009, pág. 38). Por otra parte, el primer punto de divergencia según Tillich consiste en:

Aunque guiado por el *eros* filosófico, el filósofo intenta mantenerse objetivamente distanciado del ser y sus estructuras. Intenta hacer abstracción de las condiciones personales, sociales e históricas que podrían deformar su visión objetiva de la realidad. Su pasión es la pasión por una verdad universalmente accesible a toda actitud cognoscitiva, sujeta a crítica general, modificable a tenor de toda nueva intuición, abierta y comunicable. (Tillich, 2009, pág. 39)

Pudiéramos decir que este primer punto de divergencia tiene que ver con la actitud personal tanto del teólogo como del filósofo, quienes se acercan a su objeto de estudio.

El segundo punto de divergencia entre el teólogo y el filósofo estriba en la diferencia de sus fuentes. [...] [El filósofo] intenta penetrar las estructuras del ser mediante el poder y las estructuras de su función cognoscitiva. Postula que existe una identidad entre la razón objetiva y la razón subjetiva, entre el logos de la realidad en su conjunto y el logos que actúa en el filósofo [...]. Este logos es común; todo ser razonable participa de él. El lugar donde se sitúa el filósofo no es ningún lugar, en absoluto; es la pura razón.

[...]

El teólogo, debe descubrir dónde se manifiesta aquello que lo preocupa últimamente y debe situarse allí [...] La fuente de su conocimiento no es el logos universal, sino el logos ‘que se hizo carne’ [...] que se manifiesta en un acontecimiento particular. El medio a través del cual recibe la manifestación del logos no es la racionalidad común, sino la Iglesia, sus tradiciones y la realidad presente. El teólogo habla a la Iglesia acerca del fundamento de la Iglesia. Habla porque se siente embargado por el poder de ese fundamento y por la comunidad construida sobre él. (Tillich, 2009, págs. 40-41)

Este segundo punto de divergencia -que tiene que ver con la diferencia de las fuentes-, el sujeto que hace teología se imprime a sí una tarea específica en el campo de la Iglesia y ésta ha de ser la característica funcional y fundamental del quehacer teológico. Sin embargo, al respecto otro punto de divergencia aparece:

El tercer punto de divergencia [...] está en la diferencia de su contenido. Incluso cuando hablan del mismo objeto, hablan de algo distinto. El filósofo se ocupa de las categorías del ser en relación al material por ellas estructurado. Se preocupa de la causalidad...tal como se presenta en la física o en la psicología; analiza el tiempo biológico o histórico [...] Define la naturaleza y la historia en sus límites y trata de penetrar en la ontología del ser y del no ser. [...] El teólogo [...] relaciona esas mismas categorías y conceptos con la búsqueda de un 'nuevo ser'. Sus aserciones son de carácter soteriológico. [...] se ocupa del tiempo pero en relación con el exilio existencial del hombre [...]. Relaciona las estructuras de la vida con el fondo creador de la vida, y las estructuras del espíritu con el Espíritu divino. Habla de la participación de la naturaleza en la 'historia de la salvación', y de la victoria del ser sobre el no ser. (Tillich, Teología Sistemática, 2009, págs. 41-42)

Sumado a lo anterior, se puede descubrir -en los planteamientos del autor- un acercamiento entre la teología y la filosofía, no de confusión y de identificación, sino más bien de correlación: "No están separadas, y no son idénticas, sino que están en correlación" (Armbruster, 1984, pág. 53). Lo cual, manifiesta la autocomprensión de sí como propio dominio; pese a ello, no presenta conflicto entre ellas. Son distintas esencialmente, pero al momento de actualizar sus campos se entrecruzan.

Llama la atención la interpretación que hace Armbruster a este aspecto. Para él, Tillich ilustra la relación entre la teología y la filosofía con la imagen de la línea fronteriza: "Como teólogo ha procurado seguir siendo filósofo y como filósofo ha intentado seguir siendo teólogo [...] La línea fronteriza, no sólo divide, es también punto de contacto" (Armbruster, 1984, pág. 54). En tensión a dicha posición, para Tillich no sólo es válido establecer el punto de contacto; hay que atreverse a cruzar la línea fronteriza, hay que correr el riesgo de ir más allá de la propia identidad, pero sin perderla. Se trata de trascender los límites, con la suficiente madurez, como para no dejarse asumir por lo totalmente otro y quedar así desarticulado de su propio centro. (1976, págs. 43-49)

La «comunidad espiritual» como sujeto teologal, relación entre «presencia espiritual» y «comunidad espiritual»

Si bien es cierto, la tarea de la teología es dar respuesta a la preocupación última del hombre, ésta se formula a partir del mensaje cristiano, que marca la pauta central y particular; por ende, esto marca su diferencia con

la filosofía. En este sentido, para referirse a cualquier acontecimiento de la vida cristiana, es inevitable referirse al acontecimiento central que señala a Jesús como el Cristo. “Si bien el problema cristológico es tema central de la tercera parte del sistema teológico, el mismo problema se presenta en todas las partes y en conexión con la doctrina del Espíritu divino [...]” (Tillich, 2014, pág. 181). De igual manera, el tema de la Iglesia corresponde a la parte sobre la Vida y el Espíritu, “[...] donde se analiza el hombre como ser y la cuestión implícita en las ambigüedades de la vida; y debe darnos la respuesta que es el Espíritu” (Tillich, 2009, pág. 95).

La cuestión que aparece es la manifestación del Espíritu, quien da las respuestas a los interrogantes que surgen en la vida sometida a las condiciones de la existencia; es decir, una vida alienada de su fondo esencial. Por lo tanto, llena de ambigüedades, develando el Espíritu divino que estaba presente en «Jesús como el Cristo» sin distorsión. En Él como «Nuevo Ser»¹:

El Espíritu divino estaba presente en Jesús como Cristo sin distorsión. En él el nuevo ser apareció como el criterio de todas las experiencias espirituales del pasado y del futuro. Aunque sometido a las condiciones individuales y sociales su espíritu humano estaba asido enteramente por la presencia espiritual; su espíritu estaba «poseído» por el Espíritu divino, o empleando otra metáfora, «Dios estaba en él». Y esto es lo que hace que sea el Cristo, la incorporación decisiva del nuevo ser para la humanidad histórica. Si bien el problema cristológico fue el tema central de la tercera parte de este sistema teológico, el mismo problema se presenta en todas partes y, en conexión con la doctrina del Espíritu divino, hemos de añadir necesariamente algunas aclaraciones más a las primeras afirmaciones cristológicas. (Tillich, 2014, pág. 181)

De esta manera, se prepara el terreno para entrar a un acercamiento de una definición cristológica, que se presenta -en este caso- como un axioma eclesiológico; los cuales, aunque están expresados de manera teológica -en esencia-, su formulación teórica se da en términos filosóficos. Para tal efecto, Tillich plantea los términos «Comunidad Espiritual» a fin de no emplear la palabra Iglesia en este mismo sentido. Si bien es cierto, la «presencia

¹ El «Nuevo Ser» es un término que funciona como categoría de discusión, en la cual Tillich emplea en tono demostrativo la superación de las condiciones existenciales del hombre -el viejo hombre-, en él se recupera el estado esencial. Sin embargo, en el «Nuevo Ser» no se elimina lo esencial, ni lo existencial; por el contrario, se da el sentido de equilibrio y unidad. El «Nuevo Ser» está perfectamente simbolizado en Jesús el Cristo, en el cual se manifestó el ser esencial en las condiciones existenciales. En Él se superan las distancias y los abismos entre estas dos categorías. El «Nuevo Ser» es una creación del Espíritu para restaurar al hombre alienado por el pecado y recuperarle su estado esencial.

espiritual»² es la que se hace presente en «Jesús como el Cristo» y es ella la que hace que sea el Cristo; en tanto, se hizo presente en Él sin distorsión y este acontecimiento adquiere una validez universal como criterio único para las manifestaciones del Espíritu (Tillich, 2014, págs. 141-145).

Por tal motivo, al hablar de la «comunidad espiritual», es necesario mirar la relación que se guardan. La afirmación de que la «presencia espiritual» se hizo presente en «Jesús como el Cristo», donde -a la vez- este acontecimiento es el criterio único para todas las demás manifestaciones del Espíritu, corresponde a una primera verdad que sólo se completa con la afirmación de la recepción de ésta.

[...] la experiencia de Dios como un «Dios viviente» y no como una identidad muerta es obra de la presencia espiritual como lo es la experiencia del fondo creador del ser en todo ser, la experiencia de Jesús como Cristo, y la elevación extática del espíritu humano hacia la unión de la vida inambigua. (Tillich, 2014, pág. 347)

Dicho de otra manera; la función de la creatividad de la «presencia espiritual» en el acontecimiento de Jesús como el Cristo, se hace pertinente también en el grupo de personas que reciben y aceptan ese acontecimiento en el cual ven en el hombre Jesús al Cristo, portador de la nueva realidad. Por tanto, apunta Tillich:

La creatividad de la presencia espiritual en la humanidad se debe ver bajo un triple aspecto: En la humanidad en su conjunto como preparación para la manifestación central del Espíritu divino, en la misma manifestación del Espíritu divino, y en la comunidad espiritual bajo el impacto creativo del acontecimiento central. (Tillich, 2014, pág. 187)

2 Tillich emplea la palabra «espíritu» -con minúscula- por dos motivos: El primero, a fin de dar un nombre adecuado a la función de la vida que caracteriza al hombre en cuanto a sí mismo, que se actualiza en la moralidad, la cultura y la religión; El segundo, a fin de proporcionar el material simbólico que emplea en los símbolos «Espíritu Divino» o «presencia espiritual». El hombre al experimentarse en su mismidad -como hombre- tiene conciencia de estar determinado en su naturaleza por el espíritu, como una dimensión de su vida; esta experiencia inmediata, hace posible hablar simbólicamente de Dios como Espíritu y del Espíritu divino.

Sin esta experiencia, el hombre no habría sido capaz de expresar la «experiencia reveladora» de Dios en el término «Espíritu» o «presencia espiritual». Ninguna «doctrina del Espíritu divino» es posible sin una comprensión del espíritu como una dimensión de la vida. La relación que existe entre el Espíritu y el espíritu es que: El primero, habita y actúa en el espíritu humano mediante una autotranscendencia de la dimensión de la vida finita. El espíritu humano continúa siendo lo que es, pero -al mismo tiempo- sale fuera de sí mismo bajo el impacto del «Espíritu divino». El estado de ser ha sido por la «presencia espiritual» o el «Espíritu divino» se denomina éxtasis. Es decir, que el impacto de la «presencia espiritual» o del «Espíritu divino» conduce al espíritu del hombre más allá de sí mismo; sin embargo, no se destroza su estructura esencial o racional. El éxtasis no destruye la centralidad del «yo» integral, la presencia espiritual se apodera del hombre en estado de éxtasis y crea una vida sin ambigüedades.

El hombre puede alcanzar el éxtasis en su autotranscendencia, pero no la puede tomar a menos que sea abrazado primeramente por ella. El espíritu humano es incapaz de obligar al «Espíritu divino» a que entre en sí. Lo finito no puede obligar a lo infinito, el hombre no puede forzar a Dios. En la relación esencial del espíritu humano con el Espíritu divino, no se da ningún tipo de correlación; sin embargo, se presenta una mutua inmanencia.

No obstante, la preocupación central es el tercer aspecto, aunque por lógica se encamina a partir de los tres. La «comunidad espiritual»: “En este momento, más bien hablamos de aquello que es capaz de conquistar las ambigüedades de la religión -el nuevo ser- en su anticipación, en su aparición central y en su recepción.” (Tillich, 2014, pág. 187)

Por tal motivo, la recepción por parte de aquellos que reciben la manifestación del «Nuevo Ser» completa -en su conjunto- la creatividad de la «presencia espiritual». Por otra parte, si la «presencia espiritual» que se presenta en «Jesús como el Cristo» y en la «comunidad espiritual» crea una vida sin ambigüedades, es en ese sentido que no se puede confundir a la Iglesia con la «comunidad espiritual», puesto que la Iglesia continúa participando de las ambigüedades de la vida.

La comunidad espiritual no ofrece ambigüedades: consiste en el nuevo ser, creado por la presencia espiritual. Con todo, a pesar de ser la manifestación de una vida sin ambigüedades no deja de ser fragmentaria, como fue la manifestación de una vida sin ambigüedades en Cristo, y en quienes aguardaban su llegada. (Tillich, 2014, págs. 187-188)

En otras palabras, se pudiese manifestar que la «comunidad espiritual» -tal como lo expresa Tillich- consiste en la creación de un nuevo estado de realidades bajo el impacto de la «presencia espiritual»; de igual manera, como se presentó en el acontecimiento de «Jesús como el Cristo». Sin embargo, a pesar de la efectividad de esta «presencia espiritual» en la «comunidad espiritual», no está dada en plenitud; lo anterior, se explica porque se da bajo las condiciones de la existencia y bajo las limitaciones de la finitud.

La comunidad espiritual es una creación del Espíritu divino que aún siendo fragmentaria no ofrece ambigüedad. En este contexto “fragmentario” es lo mismo que decir que aparece bajo las condiciones de la finitud, pero superando la alienación y la ambigüedad (Tillich, 2014, pág. 188).

Se puede decir que la relación del «Nuevo Ser» en «Jesús el Cristo» y el «Nuevo Ser» en la «comunidad espiritual» es una relación directa en el sentido en que son creaciones de la «presencia espiritual»; sin embargo, el «Nuevo Ser» manifestado en Cristo como creación del Espíritu, es el criterio fundamental de la «comunidad espiritual».

Etapas de la «comunidad espiritual»

La «comunidad espiritual» es la creación de la «presencia espiritual»; así mismo, está determinada por la aparición de «Jesús como el Cristo» en quién la «presencia espiritual» crea el «Nuevo Ser». Esta definición no contradice la interpretación al respecto que tiene el creyente dentro de las Iglesias. Para cualquier cristiano, en «Jesús el Cristo» se presenta el hombre nuevo que se acerca a la perfección, a la santidad. «Jesús el Cristo» es aquel que no se dejó vencer por las tentaciones, es considerado por sobre todas las cosas el Hijo de Dios.

Sin embargo, en relación con la Iglesia el creyente, aunque sabe que la Iglesia de Cristo es santa y sin arruga, que es el cuerpo de Cristo, no puede negar que en ella se presentan los mismos problemas que en el resto de la sociedad; tal es el caso de la injusticia manifestada en el abuso de poder, la distribución de la economía y en muchos otros casos particulares o personales.

Este planteamiento muestra los problemas que tendríamos si identificáramos la Iglesia con la definición de «comunidad espiritual» que ofrece Tillich. De esta manera, -el autor- es consciente de esta dificultad y le da un tratamiento especial; por lo tanto, es válido puesto que no es excluyente en sus afirmaciones.

El primer interrogante que se hace Tillich en este sentido toca la parte central del problema:

¿Cuál es la relación de la comunidad espiritual con las múltiples comunidades religiosas de la historia de la religión?. Esta pregunta replantea nuestra discusión sobre el problema de la revelación universal y final de la presencia espiritual en el período que precede a la manifestación central del Nuevo Ser. (2014, págs. 190-191)

La validez del término «comunidad espiritual» se da por su misma implicación; es decir, la «presencia espiritual». En este sentido apunta Tillich (1984): “Allí donde se da el impacto de la presencia espiritual y por consiguiente la revelación (y la salvación), allí se debe dar también la comunidad espiritual” (pág. 191). Se puede decir que la «comunidad espiritual» tiene sus principios aún antes del acontecimiento central en la aparición de «Jesús como el Cristo»; lo cual, conduce a marcar la diferencia de la «comunidad espiritual» entre el período antes y después del acontecimiento central.

Si [...] la aparición de Cristo es la manifestación central del Espíritu divino, la aparición de la comunidad espiritual en el período preparatorio debe ser distinta a la del período de aceptación. Esta diferencia es la que se da entre la ocultación y la manifestación de la comunidad espiritual (Tillich, 2014, pág. 191).

En el caso anterior no se puede identificar la Iglesia con la «comunidad espiritual» puesto que una tal identificación resultaría conduciendo al error. No se puede hablar de una Iglesia o «comunidad espiritual» manifiesta en el período antes de la aparición del Cristo. De otra parte, Tillich es consciente de que los términos «latente» y «manifiesta» aplicados a la «comunidad espiritual» -con frecuencia- se confunden con los términos «visible» e «invisible» aplicados a la Iglesia.

Por tal motivo, es necesario hacer claridad sobre la manera en que estos términos pueden ser aplicados. “Es la comunidad espiritual la que está latente con anterioridad a un encuentro con la revelación central y la que se manifiesta tras un encuentro de este tipo” (Tillich, 2014, pág. 191). Esto equivale a decir que las creaciones de la «presencia espiritual» antes de hacerse presente en «Jesús como el Cristo», corresponde a la etapa «latente»; es decir, que allí donde el Espíritu se manifestaba en medio de las comunidades, allí se daba una «comunidad espiritual latente», «latente» porque aún ese Espíritu no se había manifestado en el Cristo, que es el criterio de todas las manifestaciones del Espíritu.

De otra parte, las creaciones de la «presencia espiritual» en el período después de haberse hecho presente en el Cristo, corresponde a la etapa manifiesta de la «comunidad espiritual» y allí tienen su lugar las Iglesias.

Este «antes» y «después» tiene un doble significado. Indica el acontecimiento histórico mundial, el «kairos básico» que ha establecido el centro de la historia de una vez para siempre, y guarda referencia con todos los kairos que se dan constantemente y que derivan unos de otros y en los que un grupo religioso cultural tiene un encuentro existencial con el acontecimiento central. (Tillich, 2014, pág. 191)

Sin embargo, la «comunidad espiritual» en el «antes» se relaciona con el acontecimiento central de manera indirecta, mientras que el «después» guarda una relación directa con el acontecimiento central; este a su vez se convierte en su fundamento. La razón es que en el período «después», la «comunidad espi-

ritual» está en su etapa manifiesta, puesto que el Espíritu divino ya se ha manifestado en «Jesús como el Cristo»; el acontecimiento central ha tenido lugar en el tiempo y el espacio en medio de la historia de la humanidad.

No es de la misma manera en el período «antes» que se corresponde con la etapa latente de la «comunidad espiritual». En esta etapa, la manifestación central no ha sido manifestada o recibida; en otras palabras, el acontecimiento de Cristo no ha sido recibido de manera manifiesta como criterio único y esto hace que tal relación sea indirecta, aunque no le quita validez. “La ocasión concreta para la distinción entre la iglesia latente y manifiesta se presenta cuando se encuentran grupos al margen de las iglesias organizadas y que muestran [...] la fuerza del nuevo ser.” (Tillich, 2014, pág. 191)

En la cita anterior, uno de los aspectos por los cuales no se puede identificar a la «comunidad espiritual» con las Iglesias de manera dogmática, hay que afirmar que la Iglesia no se puede confundir con ningún grupo social tal como asociaciones de jóvenes, grupos artísticos, políticos, entre otros; aunque en ellos se pueda notar el impacto de la «presencia espiritual».

Llama la atención que todos estos grupos al margen de la Iglesia, catalogados por el creyente común como grupos “mundanos” o seculares no tenían ninguna relación con la espiritualidad. Tillich hace notar que todos esos grupos -en los cuales se pueden ver señales de amor-, son grupos donde la «presencia espiritual» se manifiesta de alguna manera, “[...] se nota el impacto que la presencia espiritual causa en ellos a pesar de ser indiferentes a las expresiones explícitas de religión. No pertenecen a una iglesia, pero no por eso quedan excluidos de la comunidad espiritual.” (Tillich, 2014, págs. 191-192)

Mirando las cosas de manera inversa, dentro de los grupos denominados Iglesias y catalogados como «comunidades espirituales», todos los actos de amor son calificados como obras del Espíritu, como también se hace afirmativa la sentencia que hace Tillich:

No se puede negar las muchas formas de profanización y de demonización de la presencia espiritual en esos grupos -las iglesias- que pretenden ser la comunidad espiritual. [Con todo esto] las iglesias no quedan excluidas de la comunidad espiritual. [...] Las iglesias representan a la comunidad espiritual en su autoexpresión religiosa ma-

nifiesta, al paso que los demás [grupos] representan a la comunidad espiritual en su ocultación secular. (2014, pág. 192)

Haciendo algunos comentarios, estas afirmaciones parecen un tanto generales, no queriendo decir que carecen de sentido, que son muy amplias en el sentido en que todos los grupos, tienen de alguna manera la manifestación anticipada de la «presencia espiritual». No se puede aceptar *-a priori-* que cualquier grupo social pretenda ser la «comunidad espiritual», máximo cuando se es sujeto de crítica dentro de la identidad propia con las Iglesias -como grupo social por sus distorsiones-. Pues bien, el planteamiento de Tillich no contradice en este sentido; por el contrario, las etapas «latente» y «manifiesta» se prestan perfectamente para tal adecuación de sentido -en ambos casos-.

Un estado latente es un estado que en parte es acto y en parte potencia; no se puede llamar estado latente al que existe sólo en potencia [...]. En el estado latente se dan unos elementos que son actuales y otros que no lo son. Y eso es precisamente lo que caracteriza a la comunidad espiritual en su estado latente. (Tillich, 2014, pág. 192)

Con esta afirmación, la carga de prejuicios que se tiene acerca de aquellos grupos que se incluyen dentro de la «comunidad espiritual latente» y que por lo tanto no son Iglesias. Para el cristiano común, Cristo es el centro de sí -en su Fe y accionar-; lo que no se mide en estos términos, corresponde a lo secular o “mundano”. Allí se incluyen todos los grupos que no son Iglesias. Sin embargo, el panorama de la concepción tillichiana no rompe con este esquema, sino que lo reinterpreta.

Si la característica de la «comunidad espiritual» en su estado «latente» son sus «elementos actualizados» y sus «elementos en potencia»; quiere decir, que esos elementos actualizados son observables de alguna manera, donde “[...] el impacto de la presencia espiritual se da en la fe y el amor” (Tillich, 2014, pág. 192) -esto es observable tanto en las Iglesias como en otros grupos-. Sin embargo, los grupos diferentes de las Iglesias “les hace falta el criterio último de la fe y del amor, la unión trascendente de una vida sin ambigüedades tal como se manifestó en la fe y el amor de Cristo” (Tillich, 2014, pág. 192).

La «comunidad espiritual» -presente en los grupos diferentes a las Iglesias- está en forma «oculta» o «latente» y sin ninguna resistencia ante la profanización y la demonización; mientras que la «comunidad espiritual» presente en las Iglesias -aunque también se pueden profanizar y demonizar- han recibido la manifes-

tación central del Espíritu divino en «Jesús como el Cristo» y en su amor y Fe, tienen el principio de resistencia y de autocrítica.

En el primer caso, los grupos en los cuales se dan elementos de Fe y de amor, pertenecen a la «comunidad espiritual latente»; puesto que contienen las señales que así lo ratifican. En consecuencia, apunta Tillich:

Se dan unos elementos de fe en el sentido de ser asidos por una preocupación última, y se dan elementos de amor en el sentido de una reunión trascendente de lo separado. Con todo, aún está latente en ellos la comunidad espiritual. El criterio último, la fe y el amor de Cristo, no se ha presentado en tales grupos [...]. (Tillich, 2014, pág. 193).

Este criterio es válido para todas aquellas comunidades que no confiesan a Cristo como el centro de su experiencia extática, de una unión trascendente en una vida sin ambigüedades. Allí están incluidos todos los grupos, incluso las religiones no cristianas. En el último caso, en la «comunidad espiritual» se manifiesta el criterio único de la Fe y de amor de Cristo, estando presente aún de forma fragmentaria. Cuando ésta es efectiva en las Iglesias, el ministerio -de estas- debe estar orientado hacia sí mismas, como a la «comunidad espiritual» manifiesta en ellas; de igual forma, con la misma fuerza hacia la «comunidad espiritual latente», presente en otros grupos no cristianos e incluso los anticristianos (Tillich, 2014).

Las señales de la «comunidad espiritual»

Aunque de esta parte necesitaría un abordaje ampliado sobre los fundamentos bíblicos, se presenta una breve descripción de las señales de la «comunidad espiritual» a fin de ir estableciendo criterios fundamentales previos y necesarios en esta base filosófica.³

La fe y el amor de Cristo son el criterio único de la «comunidad espiritual»; de igual forma, son señales centrales que no sólo la identifican, sino que también ponen su fundamento a otras. La «presencia espiritual» que creó el amor y la Fe en «Jesús como el Cristo», es la misma que crea el amor y la Fe en la «comunidad espiritual». En este sentido, Tillich categoriza la «comunidad espiritual» como «comunidad de fe» y como «comunidad de amor».

³ Para el caso, no se presentará un abordaje de los "fundamentos bíblicos" porque desbordaría la intencionalidad del presente texto.

La «comunidad de fe»

La «comunidad espiritual» se caracteriza por ser la comunidad de aquellos que han sido tomados por la «presencia espiritual»; en otras palabras, en la «comunidad espiritual» se da una unión entre los hombres y Dios; por tanto: “En cuanto comunidad del nuevo ser la comunidad espiritual es una comunidad de fe.” (Tillich, 2014, pág. 194).

La «presencia espiritual» toma a cada individuo y lo une con aquello de lo cual estaba separado -que por sí mismo le era imposible lograrlo-. Esa cualidad de la «comunidad espiritual» de tomar a los hombres -sea en forma particular o comunitaria- tiene un carácter multidimensional:

Está abierta a todas las direcciones porque se basa en la manifestación central de la presencia espiritual. Se trata, pues, de la fe que salva el abismo infinito entre lo infinito y lo finito; en todo momento es fragmentaria, una anticipación parcial de la unión trascendente de la vida sin ambigüedades. (Tillich, 2014, pág. 194)

La «comunidad de Amor»

Se entiende aquí «amor» en el sentido de *ágape*; como la unión de todo lo separado en una vida sin ambigüedades. Al igual que la «fe», el «amor» tiene un carácter multidimensional -que, aunque se da de manera fragmentaria- es la anticipación de una vida perfecta en la eternidad. Tanto la «fe» -estado de ser tomado por la presencia espiritual- como el «amor»-reunión de lo separado- constituyen las características generales inherentes a la «comunidad espiritual». Ambas señales son efectivas tanto en un miembro, como en toda la «comunidad espiritual»; entendiendo al autor: “En cuanto a comunidad del nuevo ser, la comunidad espiritual es una comunidad de amor.” (Tillich, 2014, pág. 194)

La unidad

Esta señal se deriva del carácter de «fe» y de «amor» de la «comunidad espiritual». Se trata de la unidad que supera las diversidades de las estructuras presentes en la vida humana. “Esta unidad se produce en medio de tensiones que no llevan a la ruptura” (Tillich, 2014, pág. 195). Al igual que la «fe» y el «amor», la unidad es fragmentaria y anticipada; por tanto, ello esto se configura como el criterio para

toda unidad -llámese grupos religiosos, sociales o Iglesias- donde esté presente la «comunidad espiritual»

La universalidad

La «comunidad espiritual» pone en tensión las diferentes relaciones del «amor» como *ágape*; es decir “[...] une al ser en la unión trascendente de una vida sin ambigüedades [Sin embargo,] no desembocan en una ruptura entre sí. La comunidad espiritual puede superar la diversidad de las cualidades del amor.” (Tillich, 2014, pág. 195).

A pesar de las tensiones, sólo pueden ser conflictivas o dañinas en la alineación existencial. “En consecuencia, la inmensa diversidad de seres con respecto a sexo, edad, raza, tradición, nación, -tanto tipológica como individual- no es un impedimento para su participación en la comunidad espiritual.” (Tillich, 2014, pág. 196)

Si bien es cierto, todos los seres humanos tienen acceso a la «comunidad espiritual», tal acceso se hace real sólo de una manera fragmentaria y anticipada. “Los límites de finitud restringen la universalidad real en cualquier momento del tiempo y en cualquier lugar del espacio”. (Tillich, 2014, pág. 196)

La Santidad

Esta señal -o mejor esta característica- de la «comunidad espiritual» se hace presente en cada una de las anteriores: “La comunidad espiritual es santa, y participa por la fe en la santidad de la vida divina” (Tillich, 2014, pág. 196); por tanto, la santidad como señal, hace parte incondicional dentro de todas las características de la «comunidad espiritual» y su manifestación, no se da por la santidad de aquellos que la reciben; por el contrario, es una cualidad que sólo pertenece a Dios y que participa a las comunidades, allí donde su Espíritu se manifiesta.

El carácter de la «comunidad espiritual» como aproximación conclusiva

La «comunidad espiritual» es la creación del Espíritu que -si bien- no se le puede identificar con la Iglesia; es en ella, donde se presenta de una manera manifiesta. Por tanto, tal manifestación de la «presencia espiritual» llega a ca-

racterizar la Iglesia como el «Cuerpo de Cristo»; en este sentido, se presenta la relación que se guardan.

La «comunidad espiritual» se caracteriza de esta manera como:

[...] aquel elemento del concepto iglesia al que el nuevo testamento da el nombre de «cuerpo de Cristo» y la Reforma el de «iglesia invisible o espiritual». [...] Una tal afirmación implica el que la comunidad espiritual no es un grupo que existe al lado de otros sino más bien un poder y una estructura inherente y eficiente en tales grupos, o sea, en las comunidades religiosas. A tales grupos se les da el nombre de iglesias cuando están fundamentados de manera consiente en la aparición del nuevo ser en Jesús como Cristo. Si tienen otros fundamentos se les da otros nombres [...]. En la medida en que están influenciados por una última preocupación, la comunidad espiritual es eficiente en su poder y estructura ocultos en todos estos grupos. (Tillich, 2014, pág. 203),

De esta manera, a pesar de la dificultad enunciativa y la diferenciación con la Iglesia, esto no podrá ser factor de exclusión de la «comunidad espiritual». Por lo tanto, se puede afirmar que la comunidad espiritual es equivalente con el término Iglesia -entendida esta última como «Cuerpo de Cristo»-. Sin embargo, la Iglesia no es una realidad aislada que se mira en el espejo de otra realidad llamada «comunidad espiritual». No se trata de un ideal, ilusión o imperativo categórico -aproximación que rechaza Tillich- sino de la esencia de fuerza que precede de la declaración de «Jesús como el Cristo», es decir de la comprensión de la Gracia. (Tillich, 2014)

Otro peligro que advierte Tillich -al igual que el de la idealización de la «comunidad espiritual»- es el de confundir a la Iglesia como una réplica de la asamblea celestial de Dios. La cual se trata de una concepción supranaturalista donde existen dos realidades: una Iglesia terrenal y otra celestial. En ambos casos ni la concepción supranaturalista ni la idealista son efectivas en las Iglesias.

La cualidad que les confiere el sentido de verdad eclesiológico es su espiritualidad invisible, esencial. Por esto -para Tillich (2014)-, ha de emplearse la categoría «esencial», tanto lo «esencial», como lo «existencial» están bajo un mismo seno. No es otra cosa que decir en sentido de afirmación: la esencia divina que no se ve, pero que está presente en la «comunidad

espiritual» se hace presente en las Iglesias -aunque de forma fragmentaria y anticipada-. Lo «esencial» es una de las fuerzas determinantes que marca la dirección desde dentro de la Iglesia misma por la «fe» y el «amor» que crea la presencia espiritual; por lo tanto, es esa fuerza que mueve a las Iglesias a ser Iglesias.

Esta interpretación esencialista de la comunidad espiritual puede prestar a la teología una categoría que es la más adecuada para interpretar la vida sin ambigüedades como vida eterna, ya que la vida espiritual es la vida eterna anticipada. (Tillich, 2014, pág. 206)

De lo cual, se puede llegar a deducir como conclusión que la «vida espiritual» es la que se inicia en la «comunidad espiritual»; tanto en su estado «latente» como «manifiesto», que lo representado socialmente se conoce como enunciación identitaria de «Iglesia»; en la cual, se experimenta una unión con Dios, de manera «fragmentaria» y «anticipada».

Referencias Bibliográficas

- Armbruster, C. (1984). *El pensamiento de Paul Tillich*. Santander: SalTerrae.
- Roldan, A. (2005). El concepto de revelación en Paul Tillich. *Teología y Cultura*, 02(03), 01-13.
- Roldan, D. (2015). EL problema de la onto-teo-logía a partir de Heidegger, Tillich y Lévinas. *Teología y Cultura*, 41-59.
- Sanmiguel Martinez, F. (2018). Construcciones de Cristología. *Diálogos exploratorios*. Palabra y Vida, 64-72.
- Schelling, F. (2010). Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados. En F. Schelling, *Schelling* (págs. 227-300). Madrid: Gredos.
- Schleiermacher, F. (2013). *La fe cristiana*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Tillich, P. (1968). La profundidad de la existencia. En P. Tillich, *Se conmueven los cimientos de la tierra* (págs. 89-103). Buenos Aires: Ediciones Ariel.
- Tillich, P. (1968). Los dos siervos de Yavé. En P. Tillich, *Se conmueven los cimientos de la tierra* (págs. 53-60). New York: Ediciones el Nopal.
- Tillich, P. (1968). Sobre la fugacidad de la vida. En P. Tillich, *Se conmueven los cimientos de la tierra* (págs. 105-120). 1968: Libros del Nopal.
- Tillich, P. (1970). Amor, poder y justicia. Análisis ontológicos y aplicaciones éticas. Barcelona: Libros el Nopal.
- Tillich, P. (1973). *El Nuevo Ser*. Ediciones Ariel, S.A.
- Tillich, P. (2001). *Dynamics of Faith*. New York: Harper.
- Tillich, P. (2007). *The irrelevance and relevance of the Chirtian Message*. Eugene: Pilgrim Press.

Tillich, P. (2009). Teología Sistemática. La razón y la revelación, el ser y Dios (Vol. I). Salamanca: Ediciones Sígueme.

Tillich, P. (2012). Teología Sistemática. La existencia y Cristo (Quinta Edición ed., Vol. II). Salamanca: Ediciones Sígueme.

Tillich, P. (2014). Teología Sistemática III. La vida y el espíritu, la historia y el Reino de Dios. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Tillich, P. (2014). The corage to be. Yale University Press.

Woodson, H. (2020). *Existential Theology. An introduction* (EBook ed.). Eugene: Historia como concepto de la Filosofía.

Capítulo 2

La comprensión del «ser» en el pensamiento de Paul Tillich. *Implicaciones comunitarias*

39

Fernando Alexander Sanmiguel Martínez*

El Pensamiento de Paul Tillich –tanto teológico como filosófico– se caracteriza por la identificación de tres estadios generales: 1. El método de correlación como ejercicio para la reflexión teológica, que vincula la herencia fenomenológica con el pensar el «Misterio de Dios», en el sentido de una reflexión sobre la experiencia del «ser»; 2. El diálogo con la cultura –relación de concepciones morales, comprensiones éticas, prácticas sociales y ritualidades comunitarias– en función de la «Revelación» como experiencia en la humanidad y su respuesta como «fe»; y 3. Una ontología del existir en función de la «preocupación última» del «ser» –*ultimate concern*–, incluso como negación –*non-ser*– y el significado del «Ser» en la historia de la humanidad.

De esta manera, la comprensión de la «Antropología teológica» del autor implica un abordaje de algunos puntos de interlocución del planteamiento con las dinámicas contextuales, en función de encontrar caminos de diálogo con el sentido y el significante de la propuesta ontológica de Paul Tillich y su aporte a la reflexión teológica contemporánea.

Por tal motivo, se han de comprender dos coordenadas para el establecimiento de la inclusión antropológica: la primera, marcada por la «Revelación» que se hace presente en la historia de la humanidad y se convierte

* Licenciado en Educación Básica con Énfasis en Ciencias Sociales, Universidad Pedagógica Nacional; Magister en Teología y Ph. D. en Teología, Universidad Pontificia Bolivariana; Doctorando en Filosofía, Universidad Pontificia Bolivariana. E-mail: fernando.sanmiguel@upb.edu.co

en la experiencia de sentido para la comprensión trinitaria (*Auditus Fidei*); la segunda, el horizonte de sentido del ser humano en su experiencia de fe individual-comunitaria (*Intellectus Fidei*).

En consecuencia, en el presente texto: 1. se propone una caracterización general -del autor y de algunas partes de su trabajo, en la búsqueda de la tensión entre las categorías de «ser» y «existencia» para llegar a la comprensión de la «antropología teológica»; 2. Se concibe el «símbolo» como clave interpretativa de la mediación de la «experiencia de fe» y la «práctica religiosa»; por último, 3. Se relacionan las formas narrativas de las prácticas sociales y las necesidades de interlocución en la reflexión teológica.

Para realizar el abordaje de lo propuesto, se utilizó el método de correlación –desarrollado por el autor– intentando realizar una mixtura con algunos marcos de la fenomenología-hermenéutica y en relación con los conceptos propios de la filosofía, principalmente en Heidegger, con algunos acentos en Buber, Ricoeur y Marión; para ello, se estableció una metodología de revisión bibliográfica y de triangulación categorial.

La comprensión del «ser»

Entender esta forma reflexiva sobre el «ser» es adentrarse en una reflexión ontológica, en la cual Tillich presentará cuatro niveles conceptuales:

[...] 1) La estructura ontológica fundamental, que es la condición implícita de la cuestión ontológica; 2) los elementos que constituyen la estructura ontológica; 3) las características del ser, que son las condiciones de existencia; y 4) las categorías del ser y del conocimiento. (Tillich, 2009, pág. 215)

Para el primer caso, se presupone la presencia de la pregunta óntica. Sin embargo, esto tendrá una problematización, en tanto dicho proceso lleva a un carácter objetivado y de cosificación, quitando de esta manera el análisis del «ser» y limitándolo a la materialidad de la «existencia»:

Lo que significa el término “ser” es el conjunto de la realidad humana, la estructura, la significación y la finalidad de la existencia. Todo esto está amenazado, puede perderse o salvarse. El Hombre está preocupado

últimamente por su ser y por su significado. En este sentido, “ser o no ser” es objeto de preocupación última, incondicional, total e infinita. El hombre está infinitamente preocupado por la infinitud a la que pertenece, de la que está separado y por la que suspira. El hombre está totalmente preocupado por la totalidad que es su ser verdadero y que se halla trunca en el tiempo y el espacio. El hombre está incondicionalmente preocupado por lo que condiciona su ser más allá de todos los condicionamientos que existen en él y a su alrededor. El hombre está últimamente preocupado por lo que determina su destino último más allá de todas las necesidades y accidentes preliminares. (Tillich, 2009, pág. 29)

Por ende, la comprensión existencial tendrá un proceso dicotómico para Tillich en la exploración de la posibilidad para entender la reflexión del «ser» más allá de la «existencia». Se da una comprensión primaria, mas no final, que permite entenderlo como aquello que trasciende la naturaleza, su forma existencial base y se transforma en un sentido por la pregunta de la esencia.

Para el segundo planteamiento, es importante entender la reflexión sobre la perspectiva que plantea el autor de los elementos «sujeto-objeto»; cada uno se contempla como un momento del «ser» dentro del método de la reflexión; es decir, contemplar la existencia del «yo» no puede pasar por la mera objetivación, sino que debe responder a una interpelación propia del sí mismo, que contempla así un poco la categoría de «mismidad».

Dicho planteamiento tendrá una forma de razón basada propiamente en el desarrollo de Heidegger (2003, 2000, 2013, 2015) en la comprensión del *Da-sein*; por lo cual, será una comprensión intrínseca, que tendrá gran influencia en el método teológico del autor como también en su lugar interpretativo. En continuidad, la tensión planteada sobre la pregunta del «yo» se entenderá en la superación objetual del mismo «yo», dándole participación de forma subjetivada a la comprensión del «sí mismo».

Para el tercer planteamiento, Tillich busca establecer una forma taxonómica de entender el «ser» en la «existencia», planteando la división del «ser esencial» y del «ser existencial»; con ello se requiere el análisis de planteamientos filosóficos sobre el lugar de la pregunta ontológica¹. No obstante, se encontrarán

¹ Al respecto hay que plantear la discusión de la *Analogia Entis* y la *Analogia Fidei* –en el entendimiento cristológico– que se discute en la proposición de los reformadores magisteriales Martín Lutero y Juan Calvino en la concepción de *justificatio forensis*. (Sanmiguel, 2018)

algunos puntos de convergencia para el análisis en las nociones de «libertad» y «finitud», que llegan a una combinación derivada en «libertad finita». Si bien, esta forma interpretativa se puede encontrar en las concepciones planteadas por Ricoeur (2004), el concepto de libertad y el método sintético para la categorización mayor se encontrará en la filosofía de Schelling (Schelling, 2010).

Por último, es preciso entender la concepción de “forma fundamental del pensamiento” o “categoría”, no como únicos universales –aunque se conciban como universales dentro del grupo social que así lo determine–, sino como forma de «mensaje» y «situación» que responderán a la «finitud» de las estructuras sociales de pensamiento.

Ahora bien, dicha concepción del «yo» permanece en su relación y autoconcepción:

El término “yo” es más englobante que el término “ego”. Incluye tanto las “bases” subconscientes e inconscientes del ego autoconsciente, como la autoconciencia (*cogitatio*, en el sentido cartesiano). Por consiguiente, la “yoidad” o el hecho de estar centrado sobre sí mismo, hay que atribuirle en más o menos a todos los seres vivos [...]. El hombre es un yo plenamente desarrollado y completamente centrado sobre sí mismo. Se “posee” a sí mismo en la forma de autoconciencia. Tiene un ego-yo. (Tillich, 2009, Pág. 221)

La «autoconciencia» en este campo es el carácter posesivo que diferencia el «yo» del «ego», puesto que es la capacidad en el ejercicio de poder sobre sí mismo como determinante, que podría llegar a entenderse, incluso, como autogobierno, que coloca la capacidad de posesión en interlocución con lo otro (cosa) y llevan así a la comprensión del «objeto lógico» y del «objeto ontológico»; el primero, atribuido a la comprensión física de la existencia –donde el «yo» se convierte también en una comprensión material–; el segundo, por el contrario, afirma el «yo» como una comprensión trascendental de su propia materialidad, que instaura un carácter de orden metafísico, que interpela a la esencia, a la profundidad y es constituyente del «ser».

Ahora bien, la «autoconciencia» *per se* sufre una limitación frente a la «condición de donación» de la estructura del «ser»² en su cuestionamiento por

2 En tanto el «ser» no pidió existir y su realización o no -non ser- devendrá de la Gracia que se presenta en la comprensión luterana.

su mismidad; por lo cual, el «objeto lógico» tendrá un vacío en la recepción material de la experiencia de fe³. Es la diáspora del «objeto ontológico» lo que estipula la pascua del «ser» en la vida que se transforma como pregunta por su sentido de «existencia».

Esta concepción derivará en la relación con el «mundo» como “objeto” que se transforma y modela a la necesidad de lo humano; sin embargo, dicha noción entra en conflicto en el momento en que trasciende a la búsqueda de la repuesta por la categoría de «Dios»; allí se encuentra la reflexión inicial del «Misterio de Dios» como aquello que es la *Ousía* (οὐσία) de la «existencia» y del «ser» en tanto es como «Ser» que se autorevela en sí mismidad.⁴

Ahora bien, dicha interpretación, traída de la forma categorial de la concepción escolástica, planteará una dificultad para la comprensión de la antropología teológica: Sí el «yo» no puede ser concebido de forma categorial, en tanto se autoaliena de su condición esencial, ¿por qué la percepción de Dios debe ser tratada como tal «esencia»? Si fuere así, se realizaría una renuncia a la comprensión de Dios como «Ser» que se mueve y que supera la condición finita, y se limitaría la comprensión trascendental del «Misterio de Dios».⁵

Por ende, la comprensión de la autoconciencia y su estudio no debe plantearse como conocimiento del «ser» en relación de pares (Buber, 1984); el reconocimiento del otro se hace fundamental -teniendo un punto de relación y mayor amplitud- con la propuesta del espejo en la representación de sí como existencia del «otro» (Ricoeur, 2011); de esta manera, se debe convertir el «Misterio de Dios» en «Tú», en el «Ser» que representa no el «ser esencial» de la reflexión como par, sino el «ser existencial» como base de la creación. Por tanto, es la «Esencia» de la «existencia» (Tillich, 2009)⁶. Es el reconocimiento del «Tú» de Dios lo que permitirá encontrar el proceso escatológico presente en la «Revelación» del «Misterio de Cristo».⁷ (Dreisbach, 1980)

3 Tránsito del *Auditus Fidei* al *Intellectus Fidei*.

4 Es la afirmación identitaria de Dios que se presenta en los textos de: Ex. 3. 14; 6. 2-3; Is. 41:4; 43. 11; Jn. 8:58; 14. 16; Ap. 1. 8; 22. 13.

5 Para entender este momento de Tillich en su método, es importante tener en cuenta la base fenomenológica de su comprensión, que hace una reducción del mito para la exaltación de éste.

6 Es la transición de analogía entis a la identidad de analogía fidei, que presenta el rostro del cumplimiento de la promesa soteriológica y encuentra sentido en el Misterio de Cristo. Cfr. "Pues la predicación de la cruz es una locura para los que se pierden; más para los que se salvan [para nosotros] es fuerza de Dios". (1. Cor. 1. 18a.)

7 Es necesario discutir en este aspecto el vínculo de las comprensiones escatológicas de Cristo como: 1. Movimiento (Jn. 14. 3; 14. 18; 14. 28; 21. 22-23); 2. Visión (Jn. 14. 19; 16. 16-19; 16. 22); por último, 3. Manifestación (Jn. 14. 21); de esta forma los relatos bíblicos del texto de Juan establecerán el campo de la Parusía.

De esta manera, entender el «Tú» de Dios no se hace desde una comprensión esencialista, sino que tiene que empezar por comprenderse desde una percepción trascendente de cualquier posibilidad cosificante. En palabras de Enio Ronald Mueller:

Deus é o ser-em-si. Outras afirmações sobre ele “so podem ser feitas teologicamente sobre esta base”. Esta é, para Tillich, “a afirmação mais abstrata e completamente não-simbólica possível” acerca de Deus. Depois dela, “nada mais se pode dizer sobre Deus como Deus que não seja simbólico”. A questão do símbolo é um importante aspecto do pensamento de Tillich, Os símbolos religiosos têm um papel mediador, por um lado, e reconciliador, por outro. “eles se dirigem ao infinito que simboliza, e ao finito através do qual o simbolizam”. Eles “abrem o divino ao humano e o Humano ao divino”. O fato de a linguagem religiosa ser necessariamente simbólica “amplia, e não diminui” sua realidade e seu poder. (2005, pág. 81)

De esta manera, la «esencia» se presenta en tres formas: la primera, como «sistema salvífico» de la experiencia de la «verdad misma»; la segunda se presenta como «economía de la salvación», como gratuidad de amor, que constituiría la «belleza misma»; por último, la «finitud» se presenta como distinción del «ser» en la condición de «preocupación última», con la relación de la «Gracia» como «amor» que deviene del «Ser», expresión máxima de «bondad».

(1) it is itself an integral whole, perhaps we might say, a “system”; (2) it is part of more inclusive wholes with whose other members it is engaged in various kinds of transactions; (3) it is “finite,” that is, inherently vulnerable to disintegration of itself and to separation from the whole to which it belongs. (Kelsey, 2005, pág. 64)

La primera se expresa como sistema que fluye en sí mismo entre la relación con el mundo del «ser» que experiencia a Dios que da a conocerse, se «revela». Si bien la «razón técnica» tiene la función de resolver el diario vivir de la materialidad del «existir» del «yo», la «preocupación última» se convierte en el ejercicio de la «razón ontológica» a través de la pregunta «existencial» (Tillich, 2009, pág. 100), por ende, del «Ser»:

Part I of the system applies this same pattern of analysis to one type of transaction with the world: cognition. It addresses the skeptical question raised by our persistent frustrations in trying to

know humanly important truth. Tillich adopts a very rich concept of knowledge. Knowing covers every type of transaction with the world in which we both grasp and shape it. Our capacity to do this is the structure of the mind, which Tillich calls "ontological reason." It is much richer than mere "technical reason" or problem-solving capacities. We constantly find our efforts to grasp and shape reality threatened either with meaninglessness or with uncertainty. And yet we do know enough to live on. The question is, "How can it be that the threat is overcome?" The answer is provided by the Christian symbol "Logos." (Kelsey, 2005, pág. 66)

El segundo, como partícipe de las relaciones sociales de intercambio que se presentan en forma de transacción del conocimiento en su funcionabilidad, entra en la comprensión de los debates teológicos del "absolutismo" y el "relativismo". Estando presente el «elemento estático» y el «elemento dinámico» se hace necesario no hacer elección, sino integración de las formas que se revelan desde los dos mundos, dando correlación a la forma de interpretar y posicionarse con el «ser» en el mundo:

However, the formal and emotional roles of our cognitive transactions with the world threaten to conflict and we yearn for some kind of knowing in which they are united. Rational grasp of reality must also hold static and dynamic aspects in balance. These aspects constantly threaten to conflict. One-sided stress on static principles looks from the other perspective like conservative "absolutism"; one-sided stress on concrete changes looks from the other perspective like rootless "relativism." The tension between "absolutists" and "relativists" is common enough. We yearn for some kind of knowing in which absolute and concrete are held together. (Kelsey, 2005, pág. 66)

Por último, se presenta la tensión de la Antropología teológica del «ser» que se autoaliena y pierde la noción de «finitud». Este riesgo se presenta como alternancia del reconocimiento de su «esencia» y la negación de esta, que se entenderá como el problema del «*non ser*» y que se presenta como «ansiedad existencial». Dicho de esta manera, se debe entender una formulación fenomenológica de la correlación propuesta por Tillich:

The presence to reason of these ultimate standards ("truth-itself"; "beauty-itself"; "goodness-itself") is the presence of the power of being ("being-itself") to the mind. Because we are unaware of its presence, however, we alternate between relying on something outside us (a tradition or powerful personality) and relying on ourselves. Neither is adequate and we yearn for some kind of knowing in which

the standards are not simply dependent on our own opinion and yet are not imposed on us as something alien to us. In short, in the very possibility of there being reliable meaning in our lives seems to depend on some type of knowing which is at once formal and emotional, absolute and concrete, and in which the structure and depth of reason are united. (Kelsey, 2005, pág. 67)

Sin embargo, ¿cómo dicho proceso de reconocimiento del «Tú» de Dios encuentra la acción de la *Soli Gratia*? La pregunta remite inmediatamente a la comprensión del Misterio Salvífico, donde solo se encuentra en el reconocimiento de «donación» y «amor» del Cristo⁸; el análisis puede presentarse en una fuerte influencia de Schleiermacher (2013). De esta forma, la «gracia» se propondrá desde una interpretación de la kénosis (κένωσις)⁹ de la realidad del «ser» en su condición de divino-humano en la figura cristológica, la cual presentará una imagen en la formación del «Misterio de Cristo» como el empalme de la realidad de sentido (Tillich, 2012) en torno a su comprensión¹⁰. Es decir, solo se puede encontrar el «Cristo» en la realización propia del reconocimiento del «amor» del «Tú» de Dios como elemento primordial fuera de la lógica autoalienada y en la propuesta pascual del «Misterio de Dios», donde la «muerte» es el «símbolo» de renuncia y la «resurrección», el punto de «encuentro» de la «existencia».¹¹

La ruptura existencial se va a plantear desde la humanización de Jesús. Esto significa una transformación de la noción cristológica de la permanencia de lo sagrado en la figura; la condición de «finitud» expresará una noción de «abajamiento» en la concepción kenótica. Significa así que la «finitud» se expresará en la muerte por salvación, pero esta no significará en sí la manifestación plena de Dios; no es la cruz la expresión del Cristo, sino que es la vida del Cristo en su esencia divina expuesta a la limitación antropológica de la manifestación plena de la salvación.

Who Jesus is follows from what he did. What traditional Christology expressed by talking about the human and divine “natures” of Jesus Christ needs, in Tillich’s view, to be reformulated today in order to make basically the same points but in less misleading ways. To say that

8 Cfr. Schleiermacher (2013)

9 Cfr. Fil. 2. 7

10 De este modo, se encuentra un proceso kenótico en la experiencia de la revelación en los siguientes momentos: (1) Encarnación; (2) Nacimiento; (3) Mesianismo; (4) Tentación. Sin embargo, la manifestación de la parusía se va a evidenciar en la comprensión plena de la «donación» en los estadios de (5) Pasión y (6) Muerte. Se marca, de esta manera, la experiencia del Reino como construcción constante dentro de la comprensión del signo de la (7) Resurrección como saturación de la Gracia.

11 Cfr. 1 Co. 15. 3-8; Mt. 28. 1-20; Mc. 16. 1-20; Lc. 24. 1-49; Jn. 20. 1-21; Jn. 20. 23 -particularmente con el evangelio de Juan se encontrarán cuatro formas de manifestación del Misterio de Cristo: 1. Sepulcro vacío (20. 1-8); 2. Aparición a María Magdalena (20. 11-18); Aparición a los discípulos (20. 19-29); por último, 4. Aparición a orillas del lago Tiberiades (21. 1-23).

Jesus is “human” is to say that the entire analysis of “essential nature” applies to him too, including vulnerability to disintegration and its underlying estrangement. To say that Jesus is “divine” is to say that the power of being which is constantly present to all persons is mediated to others through him as the power of New Being in the midst of estrangement from essential nature. To say that they are one in Jesus is to say that this one life actualized without existential disruption (i.e., without “sin”) the eternal God-man-unity which characterizes our essential nature too (recall the ontological analysis’ exhibition of the inexplicable but universal presence of the power of being to finite lives; recall the analysis of reason’s unity of “structure” and “depth”). Faith thus has a large stake in the historical facticity of Jesus’ life. Only if existential disruption is overcome in one point – a personal life, representing existence as a whole – is it conquered in principle, which means in “beginning and in power.” Our question about where we can find the power to heal our existential disruption is answered by pointing to the particular man Jesus who actualized essential human nature but without existential disruption, and hence can mediate to us the power of New Being that heals or saves. (Kelsey, 2005, pág. 68)

Las categorías de «ser» y «existencia» en el pensamiento de Paul Tillich como en el pensamiento de Martín Heidegger se convertirán en el núcleo central de la preocupación de los dos autores, encontrando una síntesis propuesta por la “experiencia”. Tillich reconoce la comprensión del *Dasein* como un camino, que se da en la facticidad, según la formulación heideggeriana; de esta manera, se comprende el «ser» como la posibilidad de sí en la «experiencia», determinando su «existencia» a partir de ello. La proposición tillichiana se aleja y se contrae en las afirmaciones de Heidegger.

En primer lugar, asume la negación del «ser» como una formulación del *ón* -aristotélico- y reformulado en el pensamiento patrístico como el *ens* -basado en la crítica de *Ser y Tiempo* (Escudero, 2010, pág. 107) y tomando más la configuración del *phatos* que se convierte en la estimación de «experiencia», rechazando así la figura del ente como única forma determinada de la existencia (Tillich 2012, 242). De allí, la categoría *Dasein* tomará importancia para la expresión del «ser» que está en contacto con su mismidad, que es razonada. (Tillich, La profundidad de la existencia, 1968)

Como segunda instancia, Tillich se pregunta por la formulación de Dios como *ens* -la cual rechaza- (Tillich, 2014, págs. 3-29), enunciando en clave de *Dasein* cómo la experiencia de Dios por el «ser» es la dinámica de la «revelación»,

tomando así una forma de fe como respuesta. El derivado de esto se configura en un análisis del «Misterio de Dios» para el «ser», que toma en su mismidad -en un primer momento- la forma de «revelación» en un razonamiento práctico (Tillich, 2009); el *auditus fidei*, interpretado por el *intellectus fidei*, se convierte en paso posterior al acto primero (Tillich, 2001)); por lo tanto, la «experiencia de fe» solo se puede entender como un «razonamiento ontológico» de la revelación. Esa concepción triádica de «Misterio de Dios», «revelación» y «Fe» se presenta como «experiencia», configurando la concepción de Teología Fundamental.

The Pauline experience of the spirit as the unity of the all types of faith was largely lost in both Catholicism and Protestantism. It is the attempt of the present description of faith to point, in contemporary terminology, to the reality of Paul's understanding of the Spirit as the unity of the ecstatic and the person, of the sacramental and the moral, of the mystical and the rational. Only if Christianity is able to regain in real experience this unity of the divergent types of the faith can it express its claim to answer the questions and to fulfill the dynamics of the history of faith in past and future. (Tillich, 2001, pág. 83)

De esta manera, la «experiencia de fe» y la «experiencia religiosa» toman sentido como significaciones de la «razón ontológica» en la condicionalidad de «finitud» (Tillich, 1968); de la primera, se desprende la configuración del «símbolo» y su expresión en la segunda. Sin embargo, esta última no necesariamente puede responder a su afirmación de base.

Es decir, lo religioso puede estar confinado a un ejercicio práctico tomado de la tradición y que se hace de forma mecanizada y funcional a códigos morales; con ello se estipula la no obligatoriedad de un contenido -para el «ser»-, una manifestación o extensión social de la fe en tanto «experiencia», que se convierte en un ejercicio de «razón práctica», siendo esta la tercera exploración.

El cuarto derivado se encontrará en la aserción cristológica de la «experiencia salvífica» (Tillich 2014, 1968). Se toma la exploración del *Logos* como cumplimiento de la promesa del Emmanuel (Is. 7. 3), del Dios que camina con su pueblo, aquel que se experimenta en el estar del «ser» -del *Dasein*- y que da una voz en sentido soteriológico de permanencia y dinámica del sentido de Dios (Éx. 3.14).

La «manifestación soteriológica» derivará en una «afirmación del Cristo»

como el «Nuevo Ser», desprendiendo la forma de realización de la «experiencia de Cristo» como «revelación» permanente y final en el *Sensus Fidei*. De esta manera, la relación que se configura entre la «razón» y la «revelación» se ve mediada por la situación del creyente en un sentido histórico -tiempo/espacio-, la «experiencia de fe» toma un sentido cultural, moral y sociológico que deriva una comprensión de su mismidad en «signo» de las relaciones formales. El «Nuevo Ser» como comprensión existencial será la paradoja del quinto momento.

En síntesis, se pretende poder ver la categoría de «ser» en función de una «decisión existencial», de una «existencia teológica» y como «preocupación última», esta configuración triangular puede expresar la influencia filosófica de Heidegger en el pensamiento teológico de Paul Tillich, en forma de antropología teológica; existe el sujeto teológico.

La «existencia teológica» y la «decisión existencial» tienen sentido en la apertura que Tillich tendría en su comprensión de método, hasta -incluso- situarlo como lugar de enunciación, identidad y forma de la «experiencia religiosa».

Existentialism was clearly in part a reaction to Hegelian essentialism, but for Tillich, it can perhaps ultimately be broken into two architectural categories: concepts and figures. Throughout his writings Tillich addresses various existential ideas: immediate and personal experience; finitude; estrangement; loneliness; anxiety, guilt; despair; reconciliation. These concepts can be considered both objectively and existentially, as will be shown below. Tillich also references various philosophers that he locates in the existential tradition: Schelling, Trendelenburg, Kierkegaard, Schopenhauer, Feuerbach, Nietzsche, Marx, Jaspers, Heidegger, Bultmann, and himself. I will briefly discuss the first category of concepts, and then the second category of figures. (Baker, 2010, pág. 05)

De esta manera, la aparición conceptual e integración metodológica responde a la configuración del vínculo de reconocimiento con el Existencialismo y sus comprensiones fenomenológicas del «ser».

Part of this comes from viewing existentialism as an *historical movement* rather than a particular philosophical concept espoused by particular thinkers. It is not exactly clear that there was an historical movement that included the philosophers that Tillich enumerates, or, if there was, that it was existentialist as he defines existentialism.

Tillich sees existentialism as at least a loosely structured revolt in the 1840's against Hegelian essentialism. Schelling was the leader of this rebellion. It was he who initially formulated the contrast between essentialism and existentialism, and who developed several of existentialism's main concepts, used by all later existentialists. Kierkegaard, Feuerbach, Schopenhauer, the early Marx, Nietzsche, and the Philosophers of Life all followed. In the early 20th century, in a parallel Schellingian move, Heidegger and Scheler broke away from the resurrected essentialism of Husserl, who, in order to inquire into the pure essence of the mind, suggested bracketing existence. (Baker, 2010, págs. 10-11)

Baker (2010, pág. 14) en su lectura de Tillich presenta los cuatro alejamientos que se plantean según la lectura existencial:

1. El alejamiento del yo.
2. El alejamiento de los otros (humanidad).
3. Alejamiento de la vida.
4. Alejamiento de la fuente última del ser y su significado: Dios.

La «esencia» de lo «humano» que propone Tillich tiene un basamento de «bondad», en tanto creación de Dios, pero al ser distorsionada no encontrará su sentido inicial de «gracia» y «amor», permanecerá perdido (Baker, 2010). En el camino de ver la «humanidad» en clave de «gracia»¹² se deben analizar la relación de estructura de: alejamiento, pecado, incredulidad, arrogancia, concupiscencia, las cuales no representan –necesariamente– similitud. En este punto se encuentra un cierre de apertura, porque se comprende la transformación o pascua de lectura interpretativa, el método se transforma -aunque mantiene los elementos de su influencia y filiación filosófica y configura una metodología interpretativa.

Apesar de Paul Tillich ter desenvolvido uma metodologia própria – como o método da correlação – pode-se reconhecer outra metodologia aplicada na sua analítica. Essa outra metodologia é a Fenomenologia. Encontra-se em suas obras principais citações e definições que se referem à fenomenologia, por exemplo, Tillich (1951/2001) em seu texto sobre *Razão e Revelação* sugeriu uma *fenomenologia crítica* para a teologia em vista da análise de seus conceitos básicos. (Akira, 2011, pág. 137)

Se debe destacar la interdependencia de la relación entre filosofía y teo-

¹² Se toma la noción de «bueno» en clave de «gracia» por su relación a la *Soli Gratia* como planteamiento de la bondad de Dios sobre el «ser»

logía como base para la estructura de análisis de Tillich, en tanto utiliza la fenomenología como método principal de la «esencia», que será expuesto en la forma en que se llega a la reflexión por el «yo». Esta interdependencia va a plantear la pregunta de la «existencia» en términos derivados del «ser». Una estructura óntica que busca el «sentido de profundidad» del cómo se interpreta la relación de la «multidimensionalidad antropológica»¹³

Las «corporizaciones únicas» son las representaciones de la vida espiritual experienciada, las cuales toman significados particulares frente a la «experiencia de fe» del «ser»; se puede encontrar una noción espiritual dentro de la manifestación de la «revelación» que pasa por la subjetivización de lo vivido. Pese a esto, existe una posible psicologización de la llamada «experiencia de fe»; por lo tanto, se debe hacer una fenomenología crítica. (Tillich, 2009)

Para Tillich a vida espiritual, experienciada, cria mais que significações exemplares e universais; ela cria “corporificações únicas de algo universal”. Para a apreensão dessas “corporificações únicas”, Tillich sugeriu, então, uma fenomenologia crítica: “Trata-se de uma fenomenologia crítica, que une um elemento intuitivo-descritivo com o elemento existencial-crítico” (Tillich, 1951/2001, p. 121), preservando a abordagem fenomenológica. (Akira, 2011, pág. 138)

La comprensión tillichiana de Husserl toma la posibilidad de encuentro para poder ver y validar las concepciones, donde la «razón ontológica» se mueve en dos abstracciones ontológicas: «ser» y «Ser». Por tanto, su análisis de la «experiencia religiosa» se comprenderá como el “[...] caminho do sentido originário do ser, ou seja, para além dos processos lógicos e da análise da consciência.” Percebe-se aqui uma análise se desenvolveu como ontologia, ou seja, a partir de uma “razão ontológica”. (Akira, 2011, pág. 140)

La apuesta tillichiana de una pascua -de la fenomenología a la correlación- en la construcción del método teológico expresa una complicación en su aseveración inicial, pues no parte de la construcción immanente o medieval de la revelación como fuente unívoca en la Sagrada Escritura -de la cual no se aparta totalmente-. Pese a lo anterior, su proximidad inicia en la pregunta de la mismidad,

¹³ Se debe considerar la apuesta de la comprensión de Teología de la Cultura y Dinámicas de la Fe, donde Tillich expondrá la forma de comprensión del «ser» y del «Ser», el primero en sentido de finitud y antagónicamente el segundo. La multidimensionalidad antropológica se plantea como propuesta interpretativa para ver el «ser» en función de su construcción racional de fe.

la cual se expresa en la manifestación existencial del «ser» que cuestiona su facticidad y se presenta en la comprensión frente a la «preocupación última» del «ser».¹⁴ Es el cuestionamiento ontológico lo que se prioriza en la experiencia de reflexión teológica y no la comprensión de creencia en su símbolo en la relación del método con la antropología teológica.

A Fenomenologia dada antecipadamente à correlação se mostrou de forma ontológica. Para atingir o fundamento do ser, a compreensão fenomenológica se apresentou como melhor método, por buscar diretamente o fenômeno naquilo que se manifesta, sem rodeios metafísicos ou especulativos. Essa ontologia presente na correlação surgiu como fenomenológica. Goto (2004) destaca, então, três características da ontologia tillichiana como fenomenológica: a) a primazia do retorno ao originário (sentido originário do ser-essências); b) a estruturação de categorias ontológicas (categorias existenciárias e não metafísicas); e c) o fato de a análise ontológica só ser possível como descritiva (pela experiência). (Akira, 2011, pág. 140)

De esta manera, la Antropología Teológica de Tillich se comprende como una dinámica de ida-vuelta, intra-dependiente; de ahí que no se pueda hablar del «Misterio de Dios» -en Tillich- sin hablar del «ser»; el «ser» compone al «Ser» y éste vive en él (2009, págs. 264-272).¹⁵

Por lo anterior, la «experiencia» se convierte en el condicionante determinante para la humanidad en torno a la «revelación» que deviene; en la cuestión del «Ser» se toma como fundamento de respuesta a la pregunta ontológica; es decir, la tensión del «*non ser*» -como negación de sí en el propio existir-, demostración de la finitud y la conquista de la «experiencia de la fe» en el «existir». (Tillich 2009, 166)

Es la expresión de los cuatro conceptos ontológicos: 1. Estructura ontológica básica; 2. Elementos de la estructura ontológica; 3. Condiciones de existencia; por último, 4. Categorías de ser y conocer, los que dispondrán de la forma de concebir el método que entiende el mensaje cristiano como experiencia de sen-

¹⁴ Tillich tendrá varios pasajes de abordaje de la *Ultimate Concern* tanto en la *Teología Sistemática* (2009, 2012, 2104) como en los textos *The irrelevance and relevance of the Christian Message* (2007), *Dynamics of Faith* (2001) y *The courage to be* (2014); los dos últimos hacen un abordaje de las formas de comprender la «experiencia de fe» como una expresión auténtica del éxtasis de la «gracia». De allí, la «fe» se convierte en un estadio de tensión dicotómica existencial de la relación del «ser» en el mundo, la cual se formula como manifestación del «*non ser*» en clave de «Revelación».

¹⁵ Cfr. Jn. 17. 21-23.

tido en el círculo teológico desde la aproximación filosófica (Tillich 2001, 66-ss).

De esta manera, son los conceptos ontológicos los que desarrollan las comprensiones de la «experiencia de fe» como respuesta a la «revelación» del existir; en tanto el «ser» es el reflejo del «Ser» como mismidad, donde “[e]l ser se revela no en cosas, sino en las condiciones necesarias del conocimiento. El hombre es, por tanto, sujeto que conoce en cuanto pregunta y objeto conocido, pues pertenece a este mundo, es parte del proceso.” (Arboleda Mora, 2007, pág. 71)

La «preocupación última» en Tillich implica una diferenciación de la relación sujeto-objeto: el «ser» es sujeto de su accionar en tanto es quien existe en su materialidad; sin embargo, es objeto en tanto es para sí concebible, conocible y existencialmente dudable. La diferencia del sentido del «ser» en su «preocupación última» por el «Ser» se expresa en la consideración heideggeriana de la experiencia del mundo, siendo éste quien muestra la «Revelación» de manera permanente y se encuentra en el mensaje en la experiencia del «Misterio Salvífico». Sin embargo, se presenta acá una diferencia fenomenológica de la comprensión intersubjetiva -de Husserl- con el *Dasein* -heideggeriano-; no es la relación de la comprensión mediada del otro la que compone la manifestación y comprensión de la Revelación, es la experiencia de la mismidad la que entiende, reflexiona y se expresa en el *Intellectus Fidei*. (Woodson 2018)

Se puede presentar una comprensión individualista del entendimiento del «ser», pero la realización de su reconocimiento parte de la «condición de finitud» en la concepción abismal del «Ser» como Misterio de Dios -siendo una participación individual y comunitaria como «Misterio de la Existencia»-. Es la conjunción de *communio*, de la individualidad del «ser» en el «otro», la que expresa la comprensión de sí frente a la «Revelación» -a Dios mismo-. De esta manera, la dualidad de lo esencial y existencial se encuentra en la participación de Dios -como «Ser»- en la mismidad del «ser» como parte de él, pero como «otro» que se «Revela» -que aparece-; es la comunión del «yo/otro» en la esencialidad del existir en Dios mismo la que expresa la manifestación de la profundidad del método de correlación -propuesto por Paul Tillich (2009)-.

Por consiguiente, la muerte como condición de finitud -expresión escatológica- propone el sentido de la participación total en el «Ser», siendo esta

la afirmación de la ansiedad existencial del «ser» (Tillich, 2009, pág. 192). Por lo anterior, la comprensión de la «Revelación» por la humanidad es la manifestación propia del Dios -como incondicional- en la «existencia» y variabilidad del tiempo, espacio, causalidad y sustancia, es el fundamento del «ser» -*ground of being*-. (Tillich 2009, págs. 189, 205, 211, 230,235, 243; Arboleda 2007, pag. 80).

Ahora bien, el argumento ontológico no es una demostración del *Misterio de Dios*, sino que es la comprensión de la finitud del ser humano. La búsqueda y comprensión de la finitud del «ser» expresa la incompreensión de lo revelado como infinitud en la necesidad del encuentro con el «Ser»; es la expresión del existencialismo aplicado a la teología en forma fenoménica. Es el fenómeno del existir restringido el que lleva a preguntarse por la infinitud y esencia del «Ser». Se puede comprender el poder del «ser» -como aproximación categorial- en la identificación simbólica de la experiencia del «Ser»: “Los símbolos usan algo finito para expresar lo infinito, en cuanto lo finito participa del poder de lo infinito. Los símbolos expresan lo que es simbolizado, pero también el instrumento a través del cual es simbolizado” (Arboleda Mora, 2007, pág. 84)

Una comprensión comunitaria.

Comprender las transformaciones de la sociedad en el conjunto de las experiencias que los individuos pueden desarrollar, lleva una tarea distinta a la formulación sociológica o antropológica, carga un análisis de la experiencia y su comprensión en el marco de lo subjetivo. De ello, si se pregunta en función de la tarea teológica, deviene poder establecer en el marco de la revelación ¿cómo se entiende -de manera permanente- una «experiencia de Dios» para la humanidad? La cual se evidencia en una respuesta particular de los receptores que promueven un ejercicio razonado de la fe, tomando ésta como «experiencia de fe» que representa el acontecimiento -mismo- de la auto-revelación en el marco de la donación de Dios.

El quehacer se encuentra en la posibilidad de leer el marco experiencial -individual y colectivo- frente a una práctica, que deviene de una confesión personal que se vuelve comunitaria en la expresión social. Sin embargo, una definición -hasta este momento- queda enmarcada en el escenario socioló-

gico en la expresión comunitaria; de igual manera, se puede ver limitada en un escenario propio de la antropología, si se sitúa como centro del análisis en la facticidad del «ser». Por lo anterior, el *loci theologici* logra una expresión cuando se sobrepasan los muros de lo subjetivo y sus conjunciones, encontrándose en la concreción de un valor que trasciende, origina y dinamiza la acción¹⁶.

La «experiencia de Dios», la «experiencia de fe» y la «práctica religiosa» toman parte de un solo sentido, pero sus significaciones y accesos pueden ser relativos; por ello, la comprensión de cada una debe ser diferenciada pero relacionada. Es decir, se debe comprender la «experiencia de Dios» de manera razonada e interiorizada como camino de respuesta -*Auditus Fidei*-, la subjetivización comprendida en el proceso de apropiación de la «Revelación» enmarca el proceso comunicativo y se transforma en práctica. De esta manera, el ejercicio teológico partirá de ver la «revelación», «proclamación» y la «comunidad» como la forma sintética de la «acogida», «reflexión» y «construcción» del «Misterio Ecclesiológico»; de manera relacional, se puede entender un vínculo entre la «revelación/acogida», «predicación/reflexionada» y la «comunidad/construida».

La forma relacional de la estructura tripartita puede ser tensionada donde -a pesar de su vínculo- no encuentre un contenido. Es decir, la «Revelación» -si bien- existe como expresión para la humanidad, pero no necesariamente es «acogida»; por el contrario, puede ser rechazada y no comprendida como «donación». La «predicación» puede llegar a no ser -*Intellectus Fidei*-, por el contrario, mediada por el ejercicio emocional -que reflexiona Tillich como el psicologismo-. Por último, la «comunidad» -*Ecclesia*- puede no ser una construcción de vínculo de la expresión colectiva de la simbiosis de las dos anteriores; sino que puede ser una congregación de prácticas, que -si bien- encuentran un significado en lo mítico, pero no construyen sentido de su acción.

La «Revelación» puede llegar a ser negada -por el «ser»- y partir de la comprensión de la «existencia» como casualidad y no como voluntad de «bondad», si esto se presenta la condición de trascendencia y donación pierde su contenido; se encuentra una negación de un «ser» que trasciende la lógica y la exis-

16 La comprensión de la «experiencia» como categoría teológica se entiende como "[...] el medio a través del cual las fuentes nos 'hablan' y nosotros podemos recibirlas" (Tillich, 2009, pág. 61); por tanto, no puede tomarse con sentido de pureza en la construcción sistemática de la teología, por el contrario se deben entender como mediación para develar la profundidad del «ser»; la concreción del «Nuevo Ser» toma forma en el encuentro existencial en tanto: "La experiencia no es la fuente de la que proceden los contenidos de la teología sistemática, sino el medio a través del cual los recibimos existencialmente." (Tillich, 2009, pág. 64)

tencia, siendo la materialidad la condición *sine qua non* de la racionalización del existir, pero que -a pesar de su involuntariedad- está y no entiende su «finitud».

La acogida -en sentido estricto- no tomaría valor si no se tiene un algo que recibir, en tanto la variante del *Dasein* no se problematiza en sentido ontológico -del «ser» del «ser»-; por el contrario, se encuentra la dificultad de comprender, en el ejercicio de la «existencia» una noción que trascienda a ella; la «Revelación» al ser negada no puede ser «acogida».

El espejo se convierte en ejemplo, este existe y muestra una materialidad que refleja la apariencia del existir del ser humano -aquel que se remite a él en búsqueda de reconocerse-. Sin embargo, la materialidad del espejo que toma función en emitir la imagen del ser humano no puede expresar la experiencia existencial que se refleja en la visualización -lo cual no quiere decir que no sea una forma de experimentar la existencia-; por el contrario, el espejo hace una reflexión inmaterial de la materialidad, dos entes que se encuentran pero que se intervienen cruzando una experiencia inmaterial. Así mismo, sucede con la comprensión de la relación-tensión de la «Revelación» y la «acogida»; la primera, puede que exista en una expresión de materialidad que funge como mediadora para la «acogida»; de esta manera, la acogida depende de la capacidad de reconocimiento de la «experiencia de la revelación» como fuente para el «ser». Sin embargo, en ningún momento la «Revelación» deja de existir o se niega, aún a pesar de que su acción no sea reconocida y que la materialidad de quien se enfrente a ella no la reconozca. En ambos casos, se muestra un momento de materialidad que denotan una inmaterialidad, que reflejan el sentido de la experiencia propia del existir.

El caso de la «predicación/reflexión» se debe ver como relación-tensión, pone de manifiesto el cómo se da una conjunción de trabajo dentro de los límites propios de la «acogida» de la «Revelación». La «predicación» toma sentido en el reconocimiento de la «Revelación» como punto de partida en su totalidad, de la acción de «donación» de Dios a la humanidad; sin embargo, cuando esta «predicación» no es «reflexionada», el criterio de mensaje se difumina y no se entiende la «revelación» como forma constitutiva de la «donación».

La conjunción de la «experiencia de Dios» y «experiencia de fe» consolida un ejercicio del kerigma en el compartir con el «otro», estableciendo «senti-

dos» y «significantes» a representaciones sociales que proyectan -de manera individual y colectiva- el «encuentro»; se postula una configuración de símbolos dentro de la práctica que fungen como representación de la «experiencia comunitaria»; en síntesis, se establece lo que se puede llegar a comprender como una «práctica religiosa». Pese a esta formulación, se encuentra que el «símbolo» no logra representar el sentido de experiencia, puede que tenga un significado que haga referencia a la conjunción de la «experiencia de Dios» y «experiencia de fe», pero no configura en su acción un elemento de profundidad que hable a quién lo realiza.

Por lo anterior, la configuración del elemento eclesiológico toma rumbo de sumo valor en la construcción de pensamiento teológico, problematizando el fondo de la práctica que reconoce la *parusía* como su sentido existencial de la relación del «ser»,¹⁷ en su experiencia de presente continuo del *Kairós*. El sentido Eclesiológico tendrá valor en tanto expresión de fe comunitaria en Jesús como encuentro, de Dios que sale en búsqueda de la humanidad; a la vez, de Jesús como sacrificio que redime en sí el contenido de fe en su transfiguración al Cristo.

Jesús como el Cristo, el milagro de la revelación final, y la Iglesia, recibiendo como el Cristo o como la revelación final se pertenecen mutuamente. El Cristo no es el Cristo sin la Iglesia, y la Iglesia no es la Iglesia sin el Cristo. La revelación final, como toda revelación, es correlativa.

La revelación final, la revelación en Jesús como el Cristo, es universalmente válida, porque implica el criterio de toda revelación y es el *finis* o *telos* (finalidad intrínseca) de todas ellas. La revelación final es el criterio de toda revelación que le precede o que le sigue. (Tillich, 2009, pág. 181)

Es la Iglesia la que se convierte en el centro de la comprensión trinitaria de la realidad de Dios, es la Antropología Teológica Propuesta por Tillich la que verá el ejercicio comunitario como lugar de encuentro de la manifestación del «ser» con el «Ser»; es el «Misterio de Dios» develado en «Misterio de Cristo» que hace su *parusía* en la «Comunidad» como «Misterio Eclesiológico».

Éste se vuelve partícipe en la síntesis -presupuesta- de la «experiencia»

17 Cfr. "Lo que significa el término "ser" es el conjunto de la realidad humana, la estructura, la significación y la finalidad de la existencia. Todo esto está amenazado, puede perderse o salvarse. El Hombre está preocupado últimamente por su ser y por su significado". (Tillich, 2009, pág. 29)

por la que atraviesa el «ser» en el encuentro con el «Nuevo Ser» -*New Being*-¹⁸. La «práctica religiosa» debería expresar el «sentido de profundidad» de aquello que conmueve la humanidad, llevándola a preguntar por su «finitud» y «propósito»,¹⁹ una experiencia mística que tensiona la existencia y la posibilita -a la vez- en la comprensión del «amor» (Tillich, 1970). Este proceso es el determinante para que la construcción eclesial tome sentido en la vida de los creyentes en un compartir de la «preocupación última»²⁰.

La Iglesia, como comunidad del «Nuevo Ser», es el lugar donde la nueva teonomía es real. Pero desde ella se derrama sobre el conjunto de la vida cultural humana y confiere un centro Espiritual a la vida espiritual del hombre. En la Iglesia, tal como ésta debería ser, no existe oposición alguna entre heteronomía y autonomía [...] La Iglesia no es únicamente la comunidad del Nuevo Ser; también es un grupo sociológico inmerso en los conflictos de la existencia. Por consiguiente, se halla sujeta a la tentación casi irresistible de convertirse en heterónoma y suprimir la crítica autónoma, suscitando precisamente de este modo las reacciones autónomas que con frecuencia son lo bastante fuertes para secularizar, no solo la cultura, sino incluso a la misma Iglesia. (Tillich, 2012, págs. 194-195)

De esta manera, la comprensión del «Misterio Eclesiológico» pone de manifiesto una diferenciación en varios tópicos: 1. Entre las concepciones de «autonomía», «heteronomía» y «teonomía»; 2. La proyección de la Iglesia como centro de tensión entre el «Nuevo Ser» y el escenario cultural de la humanidad -siendo la tensión existencial el punto de sentido para la comprensión dinámica de lo comunitario como manifestación colectiva de la «experiencia de fe»-; por último, 3. Se encuentra una «secularización» -producto de la tensión anterior- que afecta no solo la misma relación sociológica, sino que se proyecta en el plano eclesial. Las proposiciones realizadas por el autor llevan a comprenderse de manera específica para entender la relación del «ser» en función de su tensión existencial.

La «tensión existencial» será comprendida como un éxtasis de la razón que

18 Cfr. "Según el testimonio del Nuevo Testamento y asimismo, aunque anticipadamente, de numerosos pasajes del Antiguo Testamento, es la presencia de Dios en Jesús la que hace de él el Cristo. Sus palabras, sus acciones y sus sufrimientos no son sino las consecuencias de esta presencia divina: expresiones del Nuevo Ser que es su ser." (Tillich, 2009, pág. 179)

19 La comprensión expuesta de «finitud» y «propósito» responde a la conjunción del encuentro de «ser» con su trascendencia; por ende, se entiende que la «experiencia de Dios» es la que abre el cuestionamiento, resultando así la revelación de Dios a la humanidad como centro. Sin embargo, la comunicación de la autorevelación de Dios solo puede entenderse en la preocupación existencial del «ser», "[...] solo se puede recibir el conocimiento de la revelación en la situación de revelación, y solo puede comunicarse -contrariamente al conocimiento ordinario- a quienes participan de esta situación" (Tillich, 2012, pág. 172).

20 Entiéndase la formulación como los condicionamientos que determinan el contenido del «ser», una formulación del «ser» del «ser»; del cual se emanan sus sentidos de profundidad de su propia comprensión en formulación ontológica: "Nuestra preocupación última es aquello que determina nuestro ser o no ser. Sólo son teológicas las proposiciones que tratan de un objeto en cuanto puede convertirse para nosotros en cuestión de ser o no ser" (Tillich, 2009, pág. 29)

dimensiona la «práctica religiosa» en formas estéticas, cognoscitivas, jurídicas y sociales. Las extensiones racionales se convierten en el centro de la reflexión sistemática, que logran entrever los conflictos en la «existencia cultural»; el marco teológico problematiza la «experiencia de Dios» y la «experiencia de fe» en tanto existe una acción individual y colectiva que produce significado, originando cultura a partir de mitos que se estipulan en comprensiones con formas morales e intelectualidad particular en su proceso.

La «práctica religiosa» y la «experiencia de fe» toman una formación separada de la comprensión mística en el pensamiento de Tillich, que debe responder al “estigma” de la «finitud» -exponiéndolo en forma de misterio- como:

[...] ojos [que están] “cerrados” porque el verdadero misterio trasciende el acto de ver, de confrontar objetos cuyas estructuras y relaciones se presentan a un sujeto para que las conozca. El misterio caracteriza una dimensión que “precede” a la relación sujeto-objeto”. (Tillich, 2009, pág. 146)

Lo anterior, exhibe una distancia de la comprensión mística de la «experiencia de fe» formulada en el medioevo, donde:

[...] la tradición teológica no hacía distinción teológica entre mística y teología, entre la experiencia de fe y la reflexión teológica de la Iglesia. La vida del creyente está formada en la experiencia de fe, especialmente en la liturgia, y la teología reflexiona sobre la experiencia de la revelación. (Arboleda Mora, Belleza y destello místico en la catedral gótica, 2015, pág. 48).

El «Misterio de Dios» es develado previo a la reflexión de éste, lo cual presupone en esto la «experiencia de Dios», siendo “[...] la manifestación especial y extraordinaria que levanta el velo de algo que está oculto [...]” (Tillich, 2009, pág. 146). Es decir, el misterio se muestra en forma de «Revelación»; sin embargo, las palabras “especial” y “extraordinaria” suscitan una discusión sobre la manifestación, se especifica el receptor (humanidad) como quien estipula la carga de valor, la cual espera que trascienda lo físico y lo conocido. De esta manera, exhibiendo una experiencia compleja y supra natural, que se complejiza en el no conocimiento y presenta incertidumbre en la falta de racionalidad del fenómeno.

Contrariamente -la afirmación de la «Revelación» como «donación» tiene

que partir del lugar de afirmación de la receptividad de forma consciente, lo cual permite un éxtasis; en tanto, es una comprensión razonada de la emisión. “La revelación es la manifestación de la profundidad de la razón y del fondo del ser. Nos encamina hacia el misterio de la existencia y hacia nuestra preocupación última” (Tillich, 2009, pág. 157); comprendiéndose de esta manera, se hará una negación a la formulación de carga sobrenatural, el «Misterio de la Existencia» presentará la concepción mística, el milagro tomará la forma de transformación de lo fáctico, de la acción permanente y se remite a la realidad en condición de afirmación.

Es allí, donde la «experiencia mística» se puede establecer como la síntesis en el «Misterio de la existencia», la «experiencia extática» y en la comprensión del milagro como acontecimiento que transforma²¹; el abordaje que presenta Tillich (2009) puede caer en una ontoteologización (Roldan D. , 2015), la crítica del aprisionamiento -que se puede formular- respondería a la comprensión de los articulados *en y a través* -que se despliegan a la referencia histórica-, estableciendo que la «Revelación» ha sido permanente y final, llegando a su núcleo fundamental en la figura del Cristo. Sin embargo, comprender que “[...] Tillich procura de este modo, distinguir entre la historia en sí misma como revelación y los eventos históricos especiales que son revelación en la medida en que son experimentados como milagros [...]” (Roldan A. , 2005, pág. 05), se vuelve fundamental para romper -de manera parcial- el encasillamiento que se le pueda hacer.

La proposición de ver a Dios en un escenario histórico puede llevar a una confusión del ente como permanencia material, que tiene un espacio y formulación física -aun cuando no sea perceptible para la humanidad-; de forma contraria, a la propuesta de «ser» como permanencia existencial de la realidad humana, que debe ser cuestionada, reflexionada y tensionada. Por lo cual, se establece la concepción de «preocupación última» como “[...] aquello que determina nuestro ser o no ser.” (Tillich, 2009, pág. 29), que es trascendida por la comprensión de profundidad; se forma el sentido dinámico de Dios (Ex. 3, 14) que permanece y que se auto revela, que sale al encuentro en la profundidad del «ser», definiéndose como el «Nuevo Ser» en forma de “[...] prefijo *“re”* [...] en tres palabras decisivas, es decir, *re*-conciliación, *re*-unión y *re*-surrección” (Tillich, 1973, pág. 30). De esta manera, es la afirmación Cristológica que presenta

21 Para esto se puede ver la comprensión que se hace de las relaciones de la revelación en el análisis a Paul Tillich de Alberto Roldán (2005, págs. 2-4)

la conformación plena de la revelación última y permanente. Siendo el Cristo la respuesta a los interrogantes profundos que nacen de la experiencia y que se constituyen en forma de paradoja en su mensaje.

Para este caso, se encuentra una relación conceptual de «mediación-salvación»²² y «encarnación» en el simbolismo del Cristo. El primero se estriba al deseo de la historia de un pueblo que siente el yugo material, que desea expresar su necesidad concreta en la preocupación por su «experiencia de existir» -experienciación-, donde se relaciona -con el cumplimiento de esperanza futura- una comprensión de salida de las condiciones materiales que los llevan al dolor o sufrimiento; el segundo, es la expresión de participación de Dios en la historia para el cumplimiento de su acción mediadora y salvífica. Esto constituye la paradoja del mensaje cristiano, que encuentra respuesta en “[...] el concepto del hombre esencial que aparece en una vida personal bajo las condiciones de la alienación existencial. [...] Lo que se manifiesta en Cristo es la relación eterna que media entre Dios y el hombre.” (Tillich, 2012, pág. 131)

La propuesta existencial tensiona la concepción del establecimiento del «ente» como expresión de la materialidad y de esta manifestación como uniformidad del «ser». La formulación del «Nuevo Ser» parte de la comprensión de la «re-conciliación» como expiación del pecado, de la «re-unión» como encuentro de salvación, de la «re-surrección» como cumplimiento de la promesa. De esta manera, se proyecta una nueva realidad que transforma la experiencia del «ser». Lo vuelve comunitario, lo transforma en el «Misterio Eclesiológico»

²² Se debe establecer una relación pneumatológica con lo existencial, la comprensión exegética lleva a establecer un puente entre la concepción soteriológica que se expresa en la materialidad de la existencia de la humanidad. Si bien la enunciación comprende una afirmación de forma espiritual en torno a la recepción de la obra de la salvación, la comprensión existencial correspondería a ella, desde una preocupación ontológica; es decir, no puede haber un llamado o acción salvífica expresada en la noción de entrega del «ser» al «Nuevo Ser» en tanto no exista una preocupación última, una pregunta por la trascendencia de tal nivel que se convierta en el motor de la búsqueda reflexiva del «ser». La «preocupación última» se convierte en aquello que mueve al ser humano en su condición de finitud en búsqueda del encuentro de su trascendente como infinitud.

Referencias Bibliográficas

- Akira, T. (2011). Fenomenología e experiência religiosa em Paul Tillich. *Revista de Abordagen Gestálica: Phenomenological Studies.*, XVII (02), 137-142.
- Arboleda Mora, C. (2007). *Profundidad y Cultura. Del Concepto de Dios a la Experiencia de Dios.* Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Arboleda Mora, C. (2015). Belleza y destello místico en la catedral gótica. En C. Arboleda, & L. Castrillon (Edits.), *Belleza y Mística* (págs. 31-56). Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Baker, J. (2010). *Paul Tillich On the Existential Concept of Estrangement.* Claremont, California, EE. UU: Claremont Graduate University.
- Buber, M. (1984). *Yo y tú.* Buenos Aires: Nueva Visión.
- Dreisbach, D. (1980). Essence, Existence, and the Fall: Paul Tillich's Analysis of Existence. *Harvard Theological Review*, 73(3/4), 521-538.
- Emile, G. (2012). *A questão de Deus na ontologia de Paul Tillich.* Guatuhos: Universidade Federal de São Paulo.
- Escudero, J. (2010). *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana.* Barcelona: Herder.
- Gibellini, R. (1998). *La teología del siglo XX.* Santander: Sal Terrae.
- Heidegger, M. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología.* Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y Tiempo.* Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2013). *La Historia del ser.* Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblioteca Internacional Martin Heidegger.

Heidegger, M. (2015). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editores.

Kelsey, D. (2005). Paul Tillich. En D. Ford, & R. Muers (Edits.), *The modern Theologians. An introduction to Christian Theology since 1918* (3rd Ed. ed.). Australia: Blackwell Publishing.

Marion, J.-L. (2010). *Dios sin el ser*. Pontevedra: Ellago Ediciones S.L.

Muller, E. (2005). O sistema teológico. En *Fronteiras e interfaces. O Pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar* (págs. 67-95). San Leopoldo: Sinodal.

Ricoeur, P. (2004). *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta.

Ricoeur, P. (2011). *Sí mismo como otro*. México D. F.: Siglo XXI Editores.

Roldan, A. (2005). El concepto de revelación en Paul Tillich. *Teología y Cultura*, 02(03), 01-13.

Roldan, D. (2015). EL problema de la onto-teo-logía a partir de Heidegger, Tillich y Lévinas. *Teología y Cultura*, 41-59.

Sanmiguel Martinez, F. (2018). Construcciones de Cristología. *Diálogos exploratorios*. Palabra y Vida, 64-72.

Schelling, F. (2010). Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados. En F. Schelling, *Schelling* (págs. 227-300). Madrid: Gredos.

Schleiermacher, F. (2013). *La fe cristiana*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Tillich, P. (1968). La profundidad de la existencia. En P. Tillich, *Se conmueven los cimientos de la tierra* (págs. 89-103). Buenos Aires: Ediciones Ariel.

Tillich, P. (1968). Los dos siervos de Yavé. En P. Tillich, *Se conmueven los cimientos de la tierra* (págs. 53-60). New York: Ediciones el Nopal.

Tillich, P. (1968). Sobre la fugacidad de la vida. En P. Tillich, *Se conmueven los cimientos de la tierra* (págs. 105-120). 1968: Libros del Nopal.

Tillich, P. (1970). *Amor, poder y justicia. Análisis ontológicos y aplicaciones éticas*. Barcelona: Libros el Nopal.

Tillich, P. (1973). *El Nuevo Ser*. Ediciones Ariel, S.A.

Tillich, P. (2001). *Dynamics of Faith*. New York: Harper.

Tillich, P. (2007). *The irrelvance and relevance of the Chirtian Message*. Eugene: Pilgrim Press.

Tillich, P. (2009). *Teología Sistemática. La razón y la revelación, el ser y Dios* (Vol. I). Salamanca: Ediciones Sígueme.

Tillich, P. (2012). *Teología Sistemática. La existencia y Cristo* (Quinta Edición ed., Vol. II). Salamanca: Ediciones Sígueme.

Tillich, P. (2014). *Teología Sistemática III. La vida y el espíritu, la historia y el Reino de Dios*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Tillich, P. (2014). *The corage to be*. Yale University Press.

Woodson, H. (2020). *Existential Theology. An introduction* (EBook ed.). Eugene: Historia como concepto de la Filosofía.

Capítulo 3

La ética teónoma y sus relaciones con la justicia y el amor según el planteo de Paul Tillich

65

Alberto F. Roldán*

“La teonomía no significa la aceptación de una ley impuesta a la razón por una muy alta autoridad; significa la razón autónoma unida a su propia profundidad. [...] Siendo Dios (theos) la ley (nomos) tanto de la estructura como del fondo de la razón, ambos, estructura y fondo, están unidos en Dios, y su unidad se manifiesta en una situación teónoma.” Paul Tillich

En el presente capítulo exponemos la ética teónoma propuesta por el filósofo y teólogo luterano Paul Tillich como superadora de las éticas heterónomas y autónomas. En la primera parte, nos referimos al problema ético presentado por Tillich en las polarizaciones entre moralismo y relativismo. En la segunda parte, analizamos la teonomía como alternativa superadora de la ética heterónoma y la ética autónoma y, en la tercera sección, nos referimos a las relaciones de la ética autónoma con la justicia y el amor como virtudes fundamentales de la ética judeo-cristiana. Finalizamos con unas reflexiones finales que suscita el creativo planteo de Tillich.

El problema ético: entre el moralismo y el relativismo

La importancia de la ética en el corpus de la teología es tan decisiva para Tillich, que en su introducción a su obra *Moralidad y algo más* afirma: “La ética

* Bachiller en Teología, Seminario Evangélico Presbiteriano de Guatemala; Profesor en teología, SETECA, Guatemala; Licenciado en Teología, UNELA, Costa Rica; Master en Teología, SITB, Buenos Aires; Master en Educación, Universidad del Salvador, Buenos Aires; Master en Ciencias Sociales y humanidades -Filosofía Política-, Universidad Nacional de Quilmes; Doctor en Teología, Instituto Universitario ISEDET, Buenos Aires; Doutor em Teologia, Escola Superior de Teologia, Brasil. E-mail: roldan1967@gmail.com

teológica es un elemento de la teología sistemática que está presente en cada una de las partes de esta. Por razones de orden práctico, se la trata, por lo general, en forma separada, en la enseñanza y el estudio.” (Tillich, 1974, pág. 05)¹. La importancia del tema, dice Tillich, radica tanto en que la cuestión ética ha adquirido en la predicación de la Iglesia como en el campo filosófico. En este último, distingue entre varias escuelas. Una de ellas es la filosofía analítica que, al centrarse tanto en los problemas lógicos y semánticos, la ética ha sufrido un retroceso general derivando en una discusión entre teoría del valor o rechazando la posibilidad de que haya normas éticas. Esos planteos derivan en un pragmatismo puro o en un existencialismo puro. Pero la crítica más importante que formula Tillich es a la predicación y enseñanza que se dan en la Iglesia cristiana donde el Evangelio que, por definición significa “buenas nuevas” ha sido sustituido por una multiplicidad de leyes que son tanto doctrinales como éticas, convirtiéndose entonces en un “yugo” moral que implica en gran parte una pérdida del mensaje de la gracia de Dios. A pesar de las lecturas de las cartas paulinas y la liturgia, el mensaje central de la gracia se ha perdido. Dice Tillich: “La gracia, como poder para aceptar a la persona inaceptable y de sanar al que está moralmente enfermo, ha desaparecido detrás de la predicación de la ley religiosa y moral.” (Tillich, 1974, pág. 06)². Ese es, a grandes rasgos, el problema ético que observaba Tillich en el ámbito eclesiástico y entonces se plantea si será posible trascender tanto el moralismo desprovisto de la gracia como el relativismo sin normas.

En la introducción al tema, Tillich afirma que las tres funciones del espíritu humano son la moralidad, la cultura y la religión, pero aclara que con la expresión “funciones del espíritu humano” se refiere no a una “parte esencial” del ser humano sino a su totalidad, subrayando la unidad dinámica entre cuerpo y mente, vitalidad y racionalidad, consciente e inconsciente, emocional e intelectual, o sea, la persona como totalidad y sus varias dimensiones. Definiendo el acto moral, dice:

La acción moral establece al hombre como persona y como portador del espíritu. Es el carácter incondicional del imperativo moral lo que da seriedad última tanto a la cultura como a la religión. Sin él la cultura se deterioraría en un puro esteticismo o en un puro utilitarismo y la religión pasaría a ser una distorsión emocional del misticismo. (Tillich, 1974, pág. 10)

¹ Esta obra contrasta con el libro de Lewis B. Smedes (1996), cuyo enfoque parte del Decálogo y su cumplimiento en términos de respeto a la autoridad, la vida humana, el pacto y la propiedad.

² Llama la atención la opinión que tenía Dworkin sobre Paul Tillich, al denominarlo un teísta religioso y un ateo religioso. Cfr. (2014, pág. 32)

Y, apelando a la filosofía aristotélica, dice luego que “El imperativo moral es el mandato de llegar a ser lo que uno ya es en forma potencial, una persona dentro de una comunidad de personas.” (Tillich, 1974, pág. 11) En otras palabras, ese imperativo moral implica pasar de la potencia al acto, como planteaba el Estagirita. Por otra parte, el acto moral es una victoria sobre fuerzas desintegradoras del ser humano y “su meta es la actualización del hombre como persona centrada y, por lo tanto, libre.” (Tillich, 1974, pág. 14)³

Finalmente, en estos prolegómenos al tema, Tillich recomienda que “ética” se reserve a la teoría de la moral y “moral” se use para describir la acción moral en sí misma. (Tillich, 1974, pág. 15)⁴

Pasamos ahora a uno de los planteos más creativos de Tillich respecto a la ética: la *teonomía*.

La teonomía como superadora de la autonomía y la heteronomía

Según Alfonso Garrido Sanz (1979), la teonomía fue el gran intento de Tillich por superar la heteronomía que podría definirse como la sujeción a autoridades divinas y terrenales a partir de las cuales se tiende a dominar la creatividad cultural. El fenómeno se detectaba tanto en el catolicismo por su marco autoritario como en el protestantismo por su apelación a principios teológicos que derivan en dogmatismo. A partir de esa observación crítica, “Tillich opta siempre por la teonomía, esto es, ‘por una autonomía informada de sustancia teológica.’” (Garrido, 1979, pág. 22)⁵

En el volumen número uno de su *Teología sistemática*, Tillich se refiere a la *teonomía*. A la pregunta: ¿Cómo surge la teonomía? Responde que surge de la polaridad de estructura y profundidad y del conflicto entre razón autónoma y razón heterónoma. “De ese conflicto surge la búsqueda de la teonomía. La polaridad de los elementos estático y dinámico de la razón da lugar a un conflicto entre el absolutismo y el relativismo de la razón bajo las condiciones de la existencia.” (1972, págs. 114-115)

3 Debemos tener en cuenta que la traducción al castellano de la palabra en inglés: *actually*, significa más bien “realización” antes que una actualización de algo vetusto. La misma observación hace Damián Sánchez-Bustamante Páez, al traducir la *Teología sistemática* de Tillich (1972): “[...] hemos traducido el adjetivo inglés *actual* por “concreto” en el sentido de real, positivo, verdadero.” (pág. 175)

4 En una perspectiva similar, Enrique Dussel (1986) distingue entre “moral” y “moralidad” que apunta, dice, a un orden vigente establecido en el poder y la ética - la “eticidad” - que define, desde una perspectiva hegeliano-marxista, como orden futuro de liberación. Cfr. (pág. 38)

5 La definición es del propio Tillich en su autobiografía (1966, pág. 38)

Tillich aclara que la autonomía no significa la libertad del ser humano en constituirse ley para sí mismo, sino que:

[...] significa la obediencia del hombre a la ley de la razón, ley que el hombre encuentra en sí mismo como ser racional. El *nomos* (ley) del *autos* (sí mismo) no es la ley de la estructura de la propia persona. Es la ley de la razón subjetivo-objetiva; es la ley implícita en la estructura de *logos* de la mente y la realidad. (Tillich, 1972, pág. 115)⁶

En otras palabras: la ética autónoma es algo que el ser humano encuentra en su interioridad en tanto ser racional, es una ley de la razón que está implícita en su mente y su realidad como persona, es decir, como ser racional. De ese modo, la razón autónoma lucha por conservarse libre de impresiones incorporadas en su ser y de “forcejeos no modelados.” Aunque no podríamos decir que San Pablo opta por una ética autónoma, admite sin embargo que hay personas de la gentilidad que, aunque no tienen la *torá*, pueden actuar conforme a una ley interior ¿la ley natural? Dice Pablo: “cuando los gentiles que no tienen ley, cumplen por naturaleza lo que la ley exige, ellos son ley para sí mismos, aunque no tengan ley.” (Rom. 2. 14)⁷. Volveremos sobre este tema en las conclusiones.

En oposición a la ética autónoma, se posiciona la ética heterónoma. ¿Cómo actúa esta última en el plano moral? Dice Tillich: “La heteronomía impone una ley (*nomos*) extraña (*heteros*) a una y a todas las funciones de la razón. Dicta órdenes desde ‘fuera’ acerca de cómo la razón debería aprehender y modelar la realidad.” (Tillich, 1972, pág. 115)

Para Tillich, la heteronomía es peligrosa y trágica a la hora de la lucha entre autonomía y heteronomía y es un conflicto en el seno de la razón. “El problema de la heteronomía es el problema de una autoridad que pretende representar la razón, es decir, la profundidad de la razón, contra su actualización [realización] autónoma” (Tillich, 1972, pág. 116). Ampliando el tema de la autoridad, Tillich dice que cuando es heterónoma se expresa en términos de mito y culto pero también se encuentra en formas no míticas ni rituales que “logren tener un ascendiente sobre el espíritu (por ejemplo, las ideas políticas).” (Tillich, 1972, pág. 116)⁸

⁶ *Ibid.*, p. 115. Cursivas originales.

⁷ El texto griego dice: *ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσὶν νόμος.*

⁸ *Ibid.*, p. 116

Esto último adquiere gran relevancia si recordamos la lucha que mantuvo Tillich –junto a otros teólogos como Karl Barth y el propio Dietrich Bonhoeffer– frente al nazismo, fenómeno que podríamos considerar el más extremo de una ética heterónoma que impone obligaciones sin respetar a la persona humana al punto de producir su muerte.

Casi es una especie de definición sobre la teonomía, dice Tillich:

La teonomía no significa la aceptación de una ley impuesta a la razón por una muy alta autoridad; significa la razón autónoma unida a su propia profundidad. [...] Siendo Dios (*theos*) la ley (*nomos*) tanto de la estructura como del fondo de la razón, ambos, estructura y fondo, están unidos en Dios, y su unidad se manifiesta en una situación teónoma. (Tillich, 1972, pág. 116)

Tanto la autonomía como la heteronomía terminan por destruir la razón misma mientras que la teonomía logra una unidad superadora entre ambas ya que una ética teónoma no depende ni de la autonomía como ley propia ni de la heteronomía como una ley impuesta a la razón, sino que actúa en ella sin destruirla.

En un breve esbozo histórico, Tillich distingue en qué momentos y en qué pensadores se puede distinguir la ética teónoma de la ética autónoma y de la ética heterónoma. Sostiene que se podría describir su trayecto con la imagen de una curva que se inicia en el período prefilosófico, pasa luego por una etapa de elaboración de las estructuras autónomas de la razón (etapa presocrática), la síntesis de estructura y profundidad (Platón), racionalización de la síntesis (después de Aristóteles), la desesperación de la razón por encontrar un mundo donde poder vivir (escepticismo) y la trascendencia mística de la razón (neoplatonismo). Ya en la teología patristica, Tillich menciona a Clemente y Orígenes de Alejandría como creadores de una nueva teonomía que luego experimentará influencias heterónomas con Atanasio y San Agustín.

En la Edad Media hay una nueva búsqueda de teonomía en San Buenaventura, aunque con una predominancia de elementos heterónomos especialmente en Santo Tomás que llega a un extremo en la Inquisición. En el Renacimiento y sus inicios neoplatónicos se presenta un carácter teónomo en pensadores como Nicolás de Cusa y en la Reforma se insiste en la auto-

nomía, representada por Martín Lutero y su apelación a la conciencia pero que luego entiende Tillich derivó a una nueva heteronomía, representada por la ortodoxia protestante. Ya en los siglos XVIII y XIX “a pesar de algunos vestigios y de algunas reacciones heterónomas, la autonomía logró una victoria casi absoluta. La ortodoxia y el fundamentalismo, estériles e ineficaces, quedaron arrinconados en la vida cultural.” (Tillich, 1972, págs. 117-118). Esto nos conduce a una breve reflexión –a modo de *excursus* – sobre la ética de Kant.

Excursus: La ética de Kant: ¿autónoma o heterónoma?

Aunque no lo cita específicamente, entendemos que la referencia de Tillich a la autonomía estaría referida a Kant y su planteo ético.⁹ Esa perspectiva autónoma surge del modo en que Kant relaciona la existencia de Dios como fundamento para la ética. Como hemos dicho en otro trabajo:

[...] de acuerdo a su planteo, podríamos decir que si bien Kant cree en la existencia de Dios, confina al Creador a un mero concepto práctico, ético e individual, sólo necesario para la fundamentación metafísica del comportamiento humano, con lo cual reinterpreta a Dios mediante una especie de antropologización. [...] La conclusión es que, como dice Alasdair Macintyre, según Kant “el ser racional se da a sí mismo los mandatos de la moralidad. No obedece más que a sí mismo.” (Roldan A. , La existencia de Dios como fundamento para la ética en Immanuel Kant. ¿Antropologización?)¹⁰

Sin embargo, debemos reconocer que hay otra perspectiva en la interpretación de la ética kantiana. Por caso, Paul Lehmann la define como una ética legalista al enfatizar el deber como la clave de toda acción ética. (Le-

9 Esta sospecha surge de lo que más adelante dice el propio Tillich sobre Kant cuando se refiere a “la autonomía de la razón práctica en el sentido kantiano o humano de la palabra”. (Tillich, 1972, pág. 267). Para un análisis de la autonomía según Immanuel Kant, véase: Cfr. (Gier, 2024)

10 Publicado en *Enfoques*, julio-diciembre 2024, vol. XXXVI, Nro. 2, pág. 97-209. La cita de Alasdair Macintyre corresponde a su libro *Historia de la ética*, (1970) En la misma perspectiva hermenéutica de la ética kantiana parece ubicarse Adela Cortina cuando dice que esa ética no pretende ligar entre sí a individuos egoístas sino a personas “[...] que son a la vez egoístas y moralmente autónomas, deseosas de defender su vida y su propiedad, pero a la vez preocupadas por hacer posible una comunidad de seres autolegisladores” (2005, pág. 28). Para el eticista argentino Ricardo Maliandi, la ética de Kant es un claro ejemplo de una ética del deber que es: “un concepto central de la ética desde que Kant la introdujo como clave de su peculiar tematización. Al hacer depender de él la calificación de una voluntad como ‘buena’, produjo Kant en el mundo ético una ‘revolución copernicana’ similar a la que había producido en el mundo gnoseológico” (Maliandi, 2009, pág. 39). Sobre este autor, véase: Cfr. (Roldan A. , 2020). Por su parte Rubén Dri, al comparar la ética de Kant con la de Hegel, aunque admite que Kant tiene razón en que lo propio de la moralidad está en el deber, critica que no toma en cuenta, como expone Hegel, que la moralidad se supera en la eticidad. (Dri, 2009, pág. 130) Allí mismo, recuerda el filósofo argentino, los tres momentos de la dialéctica de la moralidad: a. la inmediatez o propósito y su responsabilidad; b. el de la intención y c. el fin particular, el bienestar. Para una comparación de las éticas de Kant y de Hegel; véase: José Luis L. Aranguren (1998, págs. 35-38). Otra perspectiva de comparación entre Kant y Hegel la ofrece Graciela Fernández, “ (Fernandez, 2007)

hmann, 1963, pág. 172 ss)¹¹ Para Kant, el imperativo categórico es la clave hermenéutica de la ética, el cual es imperativo en cuanto manda y categórico porque no admite excepciones. El problema es cómo interpretar la ética kantiana como heterónoma o autónoma. Podríamos decir que teóricamente aparece como heterónoma —ya que postula la existencia de Dios como fundamento— pero termina siendo autónoma, toda vez que el sujeto moral es quien se obedece a sí mismo. En una profunda reflexión sobre la moral propuesta por Kant, Rüdiger Safranski no duda en definir su moral como autónoma, pero formula una pregunta incisiva y responde con dos especies de simulacros que detecta en el planteo kantiano:

¿Basta la confianza en la propia “fuerza moral” para no caer en la desesperación? Kant es escéptico. Por eso no se conforma con la confianza moral en sí mismo, en medio de un mundo de la naturaleza que por lo demás es frío y se resiste a todo sentido. [...] Nuestra fuerza moral, dice Kant, ha de actuar “como si” un Dios velara por encima de todos nosotros; y la naturaleza puede considerar también “como si” en ella actuara una teleología secreta [...] (Safranski, 2005, pág. 167)¹²

La ética de Kant pone de manifiesto que las éticas heterónomas o autónomas no se dan en estado puro y muestran la dinámica de la vida humana. Volveremos sobre este asunto en las conclusiones.

Retomando la exposición sobre la teonomía

En el volumen III de su *Teología sistemática*, Tillich retoma en tema de la teonomía en relación a las ambigüedades en el contexto de su abordaje al “Espíritu divino”. En la sección titulada “El humanismo y la idea de teonomía”, Tillich se pregunta “¿Qué le sucede a la cultura como un todo cuando está bajo

11 El autor, concluye define a la ética kantiana como un “eudemonismo legalístico”. (1963, pág. 188). Para una crítica al rigorismo de la ética kantiana, relacionada especialmente con el tema de la mentira, véase: Alenka Zupancic, (2010, págs. 69-78), donde la filósofa eslovena encara una seria crítica a Kant a partir de la lectura que Lacan hace a la “parábola de la horca”, elaborada por Kant en *Crítica de la razón práctica*, para ilustrar que sólo existe un bien moral que es el acto logrado en conformidad con el deber, sin tomar en cuenta sus consecuencias. Lo cual suscita las preguntas inevitables: “¿Qué sucede si me encuentro en una situación en la cual mi deber y el bien del otro se encuentran en lados opuestos y en la cual puedo lograr mi deber sólo en detrimento de mi par? ¿Me detendré frente al mal, el dolor que mi acción infligirá en el otro, o me apegaré a mi deber, a pesar de sus consecuencias?” (Zupancic, 2010, pág. 71)

12 El filósofo alemán agrega otra observación importante: “Una vez que la antigua metafísica —perdido su puesto en el conocimiento de la naturaleza— se ha desplazado con Kant hasta el interior del sujeto —y dentro de él, al imperativo categórico— de Dios no queda más que una moral rigurosa.” (Safranski, 2005, pág. 167). Cassirer (1948) ya había interpretado cómo “funciona” la idea de Dios en Kant al expresar que no se trata de Dios en el sentido metafísico sino de “determinamos con arreglo a ella a nosotros mismos y a nuestra voluntad.” (pág. 311). En coincidencia con ese concepto, la filósofa húngara Ágnes Heller (1999) también señala que el concepto de Dios no es para Kant una idea moral reguladora “sino un postulado o ideal o necesidad de la razón pura (Kant lo formula ora de un modo, ora de otro).” (pág. 75)

el impacto de la presencia espiritual?” (Tillich, 1963, pág. 249). Ya la respuesta que pretende dar se resume en la palabra *teonomía*. Reflexiona sobre otras posibilidades: hablar de la “espiritualidad de la cultura”, en cuyo caso, dice, podría dar la idea de que la cultura podría disolverse en la religión. Otra posibilidad es referirse a “la propia trascendencia de la cultura” pero tampoco le convence. En consecuencia, opta por el término *teonomía* que, en este caso, define, como “el estado de la cultura bajo el impacto de la presencia espiritual.” (1963, pág. 249)

Tillich continúa reflexionando sobre la teonomía afirmando que ella puede caracterizar a una cultura en su totalidad y dar la clave para interpretar la historia, pero admite que elementos teónomos pueden entrar en conflicto con el surgimiento de la heteronomía y ese fenómeno puede tener su origen tanto en el ámbito político como eclesiástico. Finalmente, Tillich expone tres cualidades de la cultura teónoma, a saber: en primer lugar, es que comunica “la experiencia de santidad, o algo último en ser y significado, en todas sus creaciones.” (Tillich, 1963, pág. 351)

La segunda cualidad es “[...] la afirmación de las formas autónomas del proceso creativo” (Tillich, 1963, pág. 351) Tillich ofrece varios ejemplos donde la teonomía es atravesada por elementos heterónomos que no permiten la libre expresión del sujeto ético. Por caso, cuando una demanda de justicia es rechazada en nombre de lo santo o cuando un acto válido de propia determinación es obturado por la tradición sagrada o donde el estilo artístico es suprimido en nombre de formas eternas de expresividad. En todos esos casos la teonomía es distorsionada. La tercera característica de la teonomía es la permanente lucha tanto contra la heteronomía como la autonomía independiente. En rigor, dice Tillich, hay una permanente lucha entre una independencia autónoma y una reacción heterónoma que conduce a la búsqueda de una nueva teonomía, como ya lo indicó en el sucinto recorrido histórico expuesto antes. La ética teónoma, entonces, no es algo que surge por generación espontánea, sino que supone una lucha permanente de cara a las otras dos versiones de la ética: la heterónoma, que impone una ley (*nomos*) extraña (*heteros*) a una y a todas las funciones de la razón. Dicta órdenes desde “fuera” acerca de cómo la razón debería aprehender y modelar la realidad. Y, por otro lado, la ética autónoma que el ser humano encuentra en su interioridad en tanto ser racional, una ley de la razón que está implícita en su mente y su realidad como ser racional, independientemente de toda autoridad externa.

Las relaciones de la ética teónoma

A. Relación entre ética y justicia

Para esta vinculación entre ética y justicia nos basamos en dos textos de Tillich: *Amor, poder y justicia* y *Moralidad y algo más*. Comencemos con la virtud de la justicia, que es la más importante del judaísmo. Como lo expresa Emmanuel Lévinas:

Dios no puede recibir nada de las manos del violento. El piadoso es el justo. Justicia es el término que el judaísmo prefiere a otros que evocan más los sentimientos. Porque el amor mismo requiere justicia y mi relación con el prójimo no puede permanecer ajena a la relación que dicho prójimo entabla con un tercero que es, también, mi prójimo. (Levinas, 2008, pág. 63)¹³

En cuanto a la justicia, admite Tillich, por siglos se ha discutido su significado y ha sido simbolizada por la mitología, la poesía, la escultura y la arquitectura. Luego se refiere al sentido ético y legal de la justicia. Dice:

Existe un significado ético de la justicia que parece contradecir al legal, y ambos, tanto el legal como el ético, parecen estar en conflicto con el significado religioso. Diríase que la justicia legal, la rectitud moral y la justificación religiosa contienden entre sí. (Tillich, 1970, pág. 24)

Recuerda que Aristóteles distingue entre “justicia distributiva” y “justicia retributiva”. La primera otorga a cada persona lo que le corresponde según el derecho mientras la segunda “[...] se presenta cuando una situación social y los derechos de un hombre quedan disminuidos [...] La justicia retributiva aparece entonces como un castigo, y suscita el problema del sentido que puede tener el castigo y su relación con la justicia.” (Tillich, 1970, pág. 24). Tillich se remonta a los presocráticos para referirse a la justicia. Dice que según Parménides fue la *dike* la diosa que la introdujo a la verdad sobre el ser, por cual la justicia no es una categoría social sino más bien ontológica. En el caso de Heráclito, la ley que determina el *logos* tiene que ver tanto con las leyes de la naturaleza como de la

13 Otras obras importantes de y sobre Lévinas son: *Humanismo del otro hombre* (1993); *Totalidad e infinito*, (2002); *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (1995); *Dios, la muerte y el tiempo* (1999); David A. Roldán, *Emmanuel Lévinas y la onto-teo-logía. Dios, el prójimo y yo* (2001); David E. Kronzonas, *Emmanuel Lévinas. Entre la filosofía y el judaísmo* (2015); Alberto Sucasas, *Levinas: lectura de un palimpsesto*, Buenos Aires: Lilmod, 2006; Alberto Roldán, “La crítica de Emmanuel Lévinas al cristianismo en *Difícil libertad* focalizada en los binomios justicia vs. piedad 'espiritual' y Torá vs. encarnación” (2012)

ciudad. Ya con referencia a Platón, afirma que, para él, “la justicia es la función unitiva en el hombre individual y en el grupo social. En ambos casos, es la forma que lo abarca todo, y de ella depende el poder del ser tanto del individuo humano como del grupo social.” (Tillich, 1970, pág. 78)

En cuanto al estoicismo, que influyera también en el cristianismo¹⁴ “[...] un mismo *logos* está actuando en la naturaleza como ley física y en el espíritu humano como ley moral” (Tillich, 1970, pág. 78). Fue el mismo *logos* el que proporcionó a los estoicos los criterios tanto para formular como para aplicar el derecho romano. En ese contexto, Tillich hace una crítica muy puntual: “Siempre que se ha prescindido del fundamento ontológico de la justicia y se ha adoptado una interpretación positivista del derecho, ha desaparecido todo criterio para prevenir la tiranía arbitraria o el relativismo utilitario.” (Tillich, 1970, pág. 79)

Una vez más se observa la crítica al utilitarismo como perspectiva ética que no se fundamenta ontológicamente en la justicia sino que privilegia la utilidad. También Tillich hace una breve referencia al Antiguo Testamento destacando el pensamiento profético y afirmando que “[...] el principio de justicia proclamado por los profetas no sólo es válido para Israel, sino también para toda la humanidad y la naturaleza.” (Tillich, 1970, pág. 79)

En un nuevo segmento de su exposición, Tillich se refiere a los principios de justicia. Comienza afirmando: “En una ontología del amor, es obvia que al amor le corresponde ser el principio de la justicia” (Tillich, 1970, pág. 80). A partir de este anticipo de las relaciones entre amor y justicia, Tillich pasa luego a postular los dos principios de justicia. El primero es la adecuación de la forma al contenido. Las leyes pueden haber sido adecuadas en el pasado, pero ya no lo son en la actualidad. La razón es que ya no ofrecen la forma de posibles encuentros creadores con la ontología del amor. Pone como ejemplo leyes que regían la estructura de la familia en el pasado y sus relaciones económicas pero que ahora pueden ser destructivas de las familias y romper su unidad social. Esto implica tomar en cuenta el conservadurismo de las instituciones sociales y culturales. Por no advertirlo y por la falta de adecuación a los cambios se termina por pagar un alto precio de injusticia. El segundo principio es el de la igualdad. Tillich es consciente del problema que se suscita cuando hablamos de igualdad. Por eso pregunta. ¿quiénes son iguales?

14 Las *aretai* enunciadas en 2 Pedro 1 denotan cierta coincidencia con el helenismo. Cf. Johann Michl, *Cartas católicas*, trad. Florencio Galindo, Barcelona: Herder, 1977, pág. 540-541

y ¿en qué sentido cabe entender el término igualdad? Recuerda que Platón en *República* - que trata el tema de la justicia- no admite que grupos humanos como los esclavos tuvieran igualdad y la justicia correspondiente. El cristianismo redujo la desigualdad en el mundo antiguo porque afirmó que todos los seres humanos son iguales ante Dios, pero la Iglesia primitiva no abolió la esclavitud y durante el feudalismo se establecieron criterios de justicia según la escala social. El criterio de igualdad, propone Tillich, se fundamenta en la racionalidad del ser humano. “Lo que hace iguales a los hombres es la ‘razón’ que todos poseen, al menos en potencia.” (Tillich, 1970, pág. 82)

Antes de abordar los niveles de justicia, Tillich hace referencia al liberalismo, tema que hoy adquiere una inusitada actualidad en los planteos de la política mundial y, particularmente, latinoamericana. Menciona nuevamente al estoicismo, para el cual el ideal era la libertad espiritual y apolítica. Y puntualiza:

En contraste con este ideal de libertad espiritual y apolítica, el liberalismo trata de eliminar las condiciones esclavizantes. El paso de una a otra idea de libertad se cumple cuando los hombres cobran conciencia de que existen ciertas condiciones sociales que impiden la libertad espiritual a todo el mundo o a la inmensa mayoría del pueblo. (Tillich, 1970, págs. 84-85)¹⁵

Ilustra esta perspectiva con los anabaptistas en tiempos de la Reforma, con los reformistas sociales en períodos posteriores y los socialistas humanistas y religiosos del propio tiempo en que Tillich escribe. En su evaluación del liberalismo, el teólogo luterano piensa que su influencia tiende a disminuir. No obstante, suscita las siguientes preguntas:

¿es que nuestro análisis ontológico nos ofrece una respuesta al problema de la libertad tal como la plantea el liberalismo? Y ¿podrá resolvernos asimismo la cuestión previa, vinculada a la cuestión de la libertad liberal, acerca de la idea aristocrática y la idea democrática de igualdad? (Tillich, 1970, pág. 85)

15 Si bien la literatura sobre el liberalismo –que no debe confundirse con el “neoliberalismo”- es casi una obligación citar al más importante teórico del liberalismo: John Rawls que, entre sus postulados teóricos de fuerte tono abstracto, incluye la búsqueda de una sociedad equitativa que corporice la justicia social teniendo en cuenta a los sectores menos favorecidos. Algunos de sus textos clave son: *A Theory of Justice* (1999), versión en castellano: *Teoría de la justicia* (1995); *El liberalismo político* (2004); *La justicia como equidad* (2004). Para un análisis de la ética de Rawls véase Sonia T. Felipe, “Rawls: una teoría ético-política da justiça” (2000).. Delacampagne afirma que Rawls representa una especie de liberalismo atemperado, que rechaza el utilitarismo de Bentham y Mill y lleva a su máximo punto de abstracción el contrato social. Véase: Christian Delacampagne, *Historia de la filosofía en el siglo XX* (1999). Una biografía muy completa sobre Rawls es la de Samuel Freeman, *Rawls* (2016). Los comienzos académicos de John Rawls fueron en la teología. Su tesis de licenciatura –encontrada casi por casualidad en la Universidad de Princeton después de la muerte de Rawls-, se titula: *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*. Versión en castellano: *Consideraciones sobre el significado del pecado y de la fe*, (2010). En esa obra, Rawls cita a numerosos teólogos tales como San Agustín, C. H. Dodd, Reinold Niebuhr y Emil Brunner, entre otros. Hemos trabajado el pensamiento de Rawls y sus principios de justicia, especialmente vinculados a la educación, en Alberto F. Roldán, *Ética y educación. De la hermenéutica de Paul Ricoeur a la sabiduría práctica*, (2016).

Son preguntas que Tillich no responde pero que podríamos arriesgar alguna respuesta: hay países democráticos y liberales que no han suprimido o superado plenamente la aristocracia encarnada en príncipes y reyes.

Finalmente, en su exposición sobre la justicia, Tillich se refiere a sus niveles. En primer lugar, está el fundamento de la justicia que radica en el derecho intrínseco que posee todo ser. Amplía, afirmando que “la justicia es un derecho tácito o verbal que un ser expresa en virtud de su poder del ser.” (Tillich, 1970, pág. 86) Esto sería la justicia desde el punto de vista ontológico. La segunda forma es la justicia tributadora o proporcional. Esta, aclara Tillich:

Se manifiesta como justicia distributiva, atributiva o retributiva, y concede a todo ser lo que le corresponde proporcionalmente a sus méritos, tanto positivos como negativos. Es una justicia calculadora, que mide el poder del ser de todas las cosas en términos de lo que les será otorgado o denegado. He llamado tributadora a esta forma de justicia, porque decide acerca de lo que debe atribuirse a una persona o a una cosa según sus poderes del ser particulares. (Tillich, 1970, pág. 87)

Hay un tercer nivel o forma de la justicia que Tillich denomina transformadora o creadora. Encuentra esta forma de justicia en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Hay innumerables pasajes en que aparece el símbolo de Dios como juez, aplicado también a Cristo. En el Antiguo Testamento:

Los *zadikim*, los justos, son los que se someten a las órdenes divinas, según las cuales todo lo que existe en la naturaleza y en la historia ha sido creado y está en movimiento. [...] el concepto de *zadik* une la sumisión a la ley y la piedad hacia Aquel que da la ley. Bajo la terminología personalista del Antiguo Testamento se oculta una profunda conciencia del carácter ontológico de la ley. (Tillich, 1970, pág. 89)

También en el judaísmo tardío apareció la misma perspectiva y eso influyó en la iglesia primitiva –intuye Tillich– para la interpretación ontológica de Cristo como el *Logos*. La justicia de Dios es más que una justicia proporcional. Apelando a la perspectiva paulina de la justificación por la fe, añade Tillich, que esa justicia:

[...] se expresa en la gracia divina que, para re-unir, perdona. Dios no está sujeto a una determinada proporción entre mérito y tributo, sino

que puede cambiar la proporción de un modo creador y así lo hace efectivamente para llevar a la plenitud a los que de ella serían excluidos según la justicia proporcional. Por esto la justicia divina puede parecer una pura injusticia. En la paradoja de la “justificación por la gracia mediante la fe”, tal como la presenta Pablo, la justicia divina se manifiesta en el acto divino que justifica al que es injusto. Tal justificación, como todos los actos de perdón, sólo puede establecerse mediante la idea de una justicia creadora. Y la justicia creadora es la forma del amor que re-une. (Tillich, 1970, pág. 90)

Con ello, Tillich expone de qué modo la justicia de Dios aparece en una nueva modalidad no conocida por la filosofía -sea presocrática, platónica, aristotélica, medieval o moderna- la justicia como expresión de la gracia divina que tiene el potencial de reunir, perdonando al culpable. Una paradoja que expresa una justicia creadora que es la forma del amor que une a las personas con Dios y entre ellas. Un aspecto final sobre la relación entre ética y justicia está dado en el énfasis de Tillich sobre la justicia social. Con referencia a las injusticias que el pueblo judío sufrió en su larga historia, Tillich recuerda una expresión frecuente que se sintetiza en: “Nosotros no queremos, amor, queremos justicia”. Y a propósito de esta expresión, Tillich critica el sentimentalismo con el cual a veces se quiere eludir el deber de la justicia. Dice expresamente:

Es lamentable que el cristianismo haya tan a menudo ocultado su falta de voluntad para hacer justicia, o su no disposición para luchar por ella, oponiendo la justicia y el amor realizando obras de amor, en sentido de la “caridad”, en lugar de luchar por la eliminación de la injusticia social. (Tillich, *Moralidad y algo más*, 1974, pág. 38)¹⁶

Esto nos sirve de puente directo a otra relación de la ética teónoma: la relación con el verdadero amor y sus diversas expresiones.

B. Relación entre ética y amor

Tillich comienza reflexionando sobre un malentendido sobre el amor que lo identifica con emociones. Si bien admite que hay un elemento emocional en el amor no es su totalidad. “Por sobre toda otra cosa, el amor, como *agape*, está muy

¹⁶ Esta enfática afirmación de la justicia social se explica a partir de su opción por un socialismo democrático y su experiencia en la guerra. Como bien señala Garrido Sanz: “Otro de los aspectos vitales que convulsionaron la experiencia de Tillich es su encuentro con el mundo proletario. ‘El encuentro con el movimiento obrero, con las masas llamadas descristianizadas, me mostró claramente que también aquí se escondía una sustancia cristiana bajo la forma humanista.’” (1979, pág. 23). Las palabras de Tillich son citadas de su autobiografía (1966, pág. 62)

lejos de la *piedad*, o la *lástima*, aun cuando pueda incorporar elementos de piedad y de lástima en ciertas situaciones particulares.” (1974, pág. 38) Al mencionar el *agape* se extiende sobre el particular porque advierte que en muchos círculos eclesiales y teológicos, se lo exalta por encima de otras formas de amor. El *agape* es una cualidad del amor, pero no es la única. Y luego aclara las relaciones del *agape* con el *eros*. Afirma que “hay *eros* en el *agape* y *agape* en el *eros* [...]” (pág. 39) Desde allí conecta esas formas de amor con *filia*. Dice: “sin *eros* hacia el supremo bien no puede haber amor a Dios. Aun la cualidad libidinosa del amor está siempre presente en las formas más elevadas del *eros*, la *filia* y el *agape*. El hombre es una unidad multidimensional y no un compuesto de partes.” (págs. 39-40)

Partiendo de la premisa de que nada de lo creado por Dios es malo en sí mismo, Tillich afirma que el deseo de unión a través de los sentidos es una expresión del amor en tanto libido. Pero tanto el amor libidinal como el *agape* se complementan entre sí porque el amor libidinal impide que el *agape* se convierta en un cálculo meramente racional y, a su vez, “el elemento *agape* en el amor impide que la libido se salga de causa y destruya a la persona, y con ello el poder del *eros* y la *filia*.” (Tillich, 1974, pág. 41)¹⁷

Como conclusión de estas reflexiones sobre el amor, Tillich dice que el amor es la fuente de las exigencias morales, pero debe estar bajo el dominio de su cualidad agápica en unidad con la justicia, la cual es un imperativo para reconocer el potencial de las personas para alcanzar su plenitud mediante la sabiduría divina y humana. ¿Cómo se relacionan entonces el amor y la justicia en la ética teónoma? En otro texto, el propio Tillich ensaya una síntesis de su exposición sobre ambas virtudes:

El amor no va más allá de lo que exige la justicia, pero es el principio último de la justicia. El amor re-une, mientras la justicia conserva lo que se debe unir. La justicia es la forma en la cual y por la cual el amor completa su obra. En su significación última, la justicia es creadora; y la justicia creadora es la forma del amor que reu-ne. (Tillich, 1970, pág. 94)

El amor entonces tiene un alcance mayor que la justicia porque tiene la capacidad de re-unir lo que se des-unió, lo cual, en términos teológicos sería

17 Jean-Luc Marion ofrece una profunda y abierta reflexión sobre el amor erótico aplicado a la relación con Dios. Véase su obra *El fenómeno erótico* (2000, Pág. 247-252). Para un análisis de la fenomenología de Marion, véase Alberto F. Roldán, “Pensar a Dios desde las mediaciones de rostro y la carne según la fenomenología de Jean-Luc Marion” (2023, Págs. 65-85)

re-conciliación. Pero la justicia creadora es la que conserva esa re-unión que es para que el amor concrete su obra en las personas.

Reflexiones finales

A la luz de lo expuesto, surgen preguntas y reflexiones. Tillich ha distinguido con bastante precisión los términos *heteronomía*, *autonomía* y *teonomía*. De acuerdo a su exposición, pareciera que esos estadios no son fijos ni se dan en estado puro. El propio teólogo luterano admite que hay una lucha que a veces puede suscitarse entre la heteronomía y la autonomía, que no permiten el surgimiento de la teonomía.

La ética teónoma está estrechamente vinculada a la justicia que promueve la igualdad. En este sentido, Garrido Sanz (1979, págs. 280-281) aplica ese concepto a los ámbitos de la iglesia, familia, escuela, trabajo y relaciones sociales y políticas. Y se pregunta qué debe hacer la iglesia en relación a la igualdad. Responde que lo primero es el reconocimiento de la igualdad esencial de los seres humanos ante Dios y de los propios cristianos en el seno de la iglesia. Dice: “Tillich recuerda la carta del apóstol Santiago que denuncia la desigualdad social en los servicios eclesiales. La igualdad, que comporta necesariamente algunas ambigüedades a escala de praxis, debe mantenerse dentro de la vida eclesial. (Garrido, 1979, pág. 281)

El principio de igualdad esencial en la iglesia debe ser el motor que impulsa a luchar por las igualdades de los miembros de la iglesia como también dentro de la comunidad secular. Tillich también critica la distinción que se hace o se vive dentro de la iglesia. Al olvidar que hay una igualdad de todos en el pecado y en el perdón “ha llevado al establecimiento medio-jurídico de ‘hombres santos’ y ‘hombres pecadores’. Los dualismos existentes sobre la perfección, los estados de perfección, etc., son consecuencia de esto.” (Garrido, 1979, pág. 281)

Como hemos expuesto al comienzo de este capítulo, quizás lo que motivó a Tillich a la profunda reflexión sobre la ética teónoma surgió al constatar la pérdida de la gracia de Dios como tema central en las iglesias. El modo de contrarrestar la influencia del legalismo en las iglesias es la predicación del Evangelio de la gracia de Dios expresado en la justificación por la gracia y mediante la fe. La gracia es el poder de aceptar a la persona inaceptable y sanar al que está moralmente enfermo. Esa

gracia proclamada y vivida en el seno de la iglesia supera tanto el legalismo como el relativismo sin normas. En conexión con este último fenómeno, Tillich comenta que la doctrina de la ley natural es una crítica constructiva y positiva a ella.

Ampliando su perspectiva, dice: “Es una teoría muy vieja, famosa y todavía vital en el hombre, por naturaleza (en el cristianismo, por creación) posee consciencia de las normas morales universalmente válidas.” (Tillich, 1974, pág. 29) Si bien se trata de un concepto rechazado en algunas teologías protestantes, nos preguntamos si San Pablo no insinúa cierta ley natural cuando dice que los gentiles “que no tienen ley, cumplen por naturaleza lo que la ley exige, ellos son ley para sí mismos, aunque no tengan ley.” (Rom. 2. 14)¹⁸.

En el contexto anterior a esta afirmación, Pablo ha acusado a los gentiles por su pecado (Rom. 1.18-ss.) y, a partir del capítulo 2, acusa también a los judíos. Pero admite que los gentiles, aunque no tengan la torá, pueden actuar conforme a la naturaleza (jusiV), “[...] muestran que llevan escrito en el corazón (kardiaV) lo que la ley exige” (Rom. 2. 15). Lo cual, en interpretación de Tillich, implica que en todas las culturas y religiones y sus sistemas éticos “[...] aparecen normas morales. Están enraizadas en la naturaleza esencial del hombre y, últimamente, en la estructura del ser en sí. Su elaboración atañe, como tarea, a una teoría desarrollada en la ley natural.” (1974, pág. 31) Porque, como argumenta el propio teólogo luterano, quienes niegan la ley natural deben admitir, sin embargo, “[...] que la ley moral divinamente revelada no puede contradecir la naturaleza humana creada por Dios.” (1974, pág. 72) Y todavía Pablo agrega un elemento más a su argumento: Dice que los gentiles “muestran que llevan escrito en el corazón lo que la ley exige, como lo atestigua su conciencia” (Rom. 2. 15.)

Al respecto, Tillich dice que la conciencia es una creación del espíritu griego y romano y es una noción significativa en el cristianismo. Explica: “La palabra griega básica, *syneidenai* (“conocer con”, básicamente, por ejemplo, con uno mismo, “ser testigo de uno mismo”) era el uso corriente antes que adquiriera significado filosófico.” (Tillich, 1974, pág. 72) En consecuencia, a partir de este y otros textos paulinos¹⁹, el cristianismo desarrolló una doctrina de la conciencia, “[...] la responsabilidad incondicional de la persona individual. Santo Tomás y

¹⁸ El texto griego dice: *ἵναν γὰρ ἔθνη τι μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τι τοῖ νόμου ἰσχυοῦσιν, οἱ τοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσιν νόμος.*

¹⁹ Rom. 9.1; 13.5; 1 Co. 4.4

Lutero están de acuerdo en este punto.” (Tillich, 1974, pág. 77)

Lo cual muestra a las claras que para el apóstol Pablo el ser humano —aunque pecador— tiene conciencia de sus actos y esa conciencia los aprueba o los rechaza. En este contexto, es oportuno entender con mayor precisión lo que el protestantismo denomina “entera depravación.” A ese respecto, el propio Tillich piensa que en general el protestantismo no ha desarrollado una teoría sólida sobre la ley natural y eso se debe al “biblicismo protestante”, que identifica —especialmente en el calvinismo— y la desconfianza habitual del protestantismo frente a la razón, elaborando una doctrina de la entera depravación. Pero aclara a modo de paréntesis: “(El término muy ambiguo de ‘depravación total’ no significa la depravación *completa* sino el alejamiento de nuestro verdadero ser en todas las partes de lo que somos).” (Tillich, 1974, pág. 33)

En otras palabras, no significa la corrupción total y absoluta del ser humano, porque ello implicaría la desaparición completa de la *imago Dei*, sino que significa que todas las áreas de su ser han sido afectadas por el pecado, lo cual le imposibilitan salvarse a sí mismo. Pero aún en los pecadores que no han alcanzado la gracia salvadora de Dios, actúa lo que Calvino denominó “gracia general”, que permite que los seres humanos, aún no redimidos por la gracia especial, sean capaces de hacer ciencia, medicina, arte y otras obras en bien de toda la humanidad.²⁰ Aquí es oportuno recordar el famoso principio de Santo Tomás: “La gracia no anula la naturaleza, sino que la perfecciona.” (pág. 1. 8)

Podríamos preguntarnos si, además de la perspectiva de Pablo sobre los gentiles que pueden a veces actuar conforme la naturaleza creada por Dios, no habría también un rasgo de lo que Tillich denomina *teonomía*. Pensamos en un concepto que Pablo desarrolla en la carta a los Romanos donde relaciona la ley con el amor. En un contexto donde menciona mandamientos como “no cometas adulterio”, “no codicies”, “no robes”, dice resueltamente. “quien ama al prójimo, ha cumplido la ley.” (Rom. 13. 8) Y remata su argumento afirmando: “El amor no perjudica al prójimo. El amor es el cumplimiento (πλήρωμα) de la ley.” (Rom. 13. 20) El amor es la plenitud de la ley, su

²⁰ Calvino admite la presencia de esa gracia general en los no creyentes, afirmando que todos son dones de Dios y afirma: “Si, pues, estos hombres, que no tenían más ayuda que la luz de la naturaleza, han sido tan ingeniosos en la inteligencia de las cosas de este mundo, tales ejemplos deben enseñarnos cuántos son los dones y gracias que el Señor ha dejado a la naturaleza humana, aun después de ser despojada del verdadero y sumo bien.” (1994, pág. 186)

pleno cumplimiento. En palabras de Fernando Savater: “Allí donde el amor se impone, la ética no tiene prácticamente nada que decir [...]” (1994, pág. 118)

La ética teónoma expuesta por Paul Tillich, implica una lucha permanente entre la heteronomía y la autonomía. Una, porque hace depender la acción humana de poderes externos y otra, porque centra todas sus posibilidades en el sujeto humano, carente de Dios y de su gracia. Por eso, el único camino viable es la teonomía en la cual tanto la estructura como el fondo de la razón encuentran su unidad en Dios. Esto nos hace recordar las palabras de Eberhard Bethge: “Bonhoeffer, a sus veinte años, dijo a los *teólogos*: vuestro tema es la *Iglesia*; a sus 30 años dijo a la *Iglesia*: tu tema es el *mundo*; y a sus cuarenta años dijo al *mundo*: tu tema, que es el abandono (*Verlassenheit*), es el tema de *Dios* mismo; con su tema no te quita la plenitud de la vida, sino que la abre.” (Dumas, 1971, pág. 76)

Parafraseando las dos últimas líneas, podríamos decir: *Con la teonomía Dios no te quita la plenitud de la vida, sino que la abre.*

Referencias Bibliográficas

- ARANGUREN, José Luis. *Aranguren, Ética*, Barcelona: Altaya, 1998
- CALVINO, Juan. *Institución de la Religión Cristiana*, trad. Cipriano de Valera, Rijswijk, Países Bajos: Fundación Editorial de Literatura Reformada, 1968, Vol. II, Libro II.1
- CASSIRER, Ernst. *Kant, vida y doctrina*, trad. Wescleslado Roces, México: Fondo de Cultura Económica, 1948
- CORTINA, Adela. *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, 2da. Edición, Madrid: Editorial Trotta, 2005
- DELACAMPAGNE, Christian. *Historia de la filosofía en el siglo XX*, trad. Gonçal Mayos, Barcelona: Península, 1999
- DRI, Rubén. *La rosa en la cruz. La filosofía política hegeliana*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2009
- DUMAS, Andrés. *Una teología de la realidad: Dietrich Bonhoeffer*, trad. Jesús Cordero, Bilbao: Descleé de Brouwer, 1971
- DWORKIN, Ronald. *Religión sin dios*, trad. Víctor Altamirano, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014
- FELIPE, Sonia T. "Rawls: uma teoria ético-política da justiça" en Mandredo A. de Oliveira (organizador), *Correntes fundamentais da Ética Contemporânea*, Petrópolis: Vozes, 2000
- FERNÁNDEZ, Graciela. "Kant y Hegel: universalismo y reconciliación" en Sergio Cecchetto-Leandro M. Cattoggio, *Esplendor y miseria de la filosofía hegeliana*, Mar del Plata: Ediciones Suárez, 2007
- FREEMAN, Samuel. *Rawls*, trad. Adolfo García de la Sienra, México: Fondo de Cultura Económica, 2016

GARRIDO SANZ, Alfonso. *La Iglesia en el pensamiento de Paul Tillich*, Salamanca: Sígueme, 1979

GRIER, Nicholas. "Last Judgment and Self-judgment: Kant, autonomy, and Divine power". <https://www.webpages.uidaho.edu/ngier/kdp.pdf> Accedido: 14 de agosto de 2024

HELLER, Ágnes. *Crítica de la Ilustración*, 2da. Edición, trad. Gustavo Muñoz y José Ignacio López Soria, Barcelona: Ediciones Península, 1999

KRONZONAS, David E. *Emmanuel Lévinas. Entre la filosofía y el judaísmo*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2015

LEHMANN, Paul L. *Ethics in a Christian Context*, New York & Evanston: Row Publishers, 1963. (Versión en castellano: *La ética en el contexto cristiano*, trad. Adam F. Sosa, Montevideo: Editorial Alfa, 1968)

LÉVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, 2da. Edición, trad. Antonio Pintor Ramos, Salamanca: Sígueme, 1995

LÉVINAS, Emmanuel. *Difícil libertad*, 2da. Edición, trad. Manuel Mauer, Buenos Aires: Lilmod, 2008

LÉVINAS, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*, trad. María Luisa Rodríguez Tapia, Barcelona: Altaya, 1999

LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*, 2da. Edición, trad. Daniel Enrique Guillot, 1993

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, trad. Daniel E. Guillot, Madrid: Biblioteca Nacional, 2002

MACINTYRE, Alasdair. *Historia de la ética*, trad. Roberto Juan Walton, Buenos Aires: Paidós, 1970

MALIANDI, Ricardo. *Ética: conceptos y problemas*, 4ta. edición, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2009

MARION, Jean-Luc. *El fenómeno erótico*, trad. Silvio Mattoni, Córdoba-Buenos Aires: Ediciones Literales-Cuenco de Plata, 2000

MICHL. Johann. *Cartas católicas*, trad. Florencio Galindo, Barcelona: Herder, 1977

RAWLS, John. *El liberalismo político*, trad. Antoni Doménech, Barcelona: Crítica, 2004

RAWLS, John. *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*. Versión en castellano: *Consideraciones sobre el significado del pecado y de la fe*, trad. Ferran Meler-Ortí, Barcelona: Paidós, 2010

RAWLS, John. *A Theory of Justice*, Revised Edition, Cambridge, Massachussetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999 (versión en castellano: *Teoría de la justicia*, 2da. Edición, trad. María Dolores González, México: Fondo de Cultura Económica, 1995)

RAWLS, John. *La justicia como equidad*, trad. Andrés de Francisco, Buenos Aires: Paidós, 2004

ROLDÁN David A. *Emmanuel Lévinas y la onto-teo-logía. Dios, el prójimo y yo*, tesis de licenciatura en teología, Buenos Aires, ISEDET, 2001

ROLDÁN, Alberto F. “La crítica de Emmanuel Lévinas al cristianismo en *Difícil libertad* focalizada en los binomios justicia vs. piedad ‘espiritual’ y Torá vs. encarnación”, *Franciscanum. Revista de las ciencias del Espíritu*, Bogotá: Universidad de San Buenaventura, vol. LIV, Número 157

ROLDÁN, Alberto F. “Pensar a Dios desde las mediaciones de rostro y la carne según la fenomenología de Jean-Luc Marion”, *Enfoques*, volumen XXXIII, Nro. 1, Libertador San Martín, Entre Ríos: Universidad Adventista del Plata, enero-junio 2023

ROLDÁN, Alberto F. “La ética convergente como metaprincipio elaborado por Ricardo Maliandi. Una lectura teológica” en *Hermenéuticas y éticas. De la interpretación a la acción*, Salem, Oregon: Publicaciones Kerigma, 2020

ROLDÁN, Alberto F. “La existencia de Dios como fundamento para la ética en Immanuel Kant. ¿Antropologización?”, *Enfoques*, Vol. XXXVI, Nro. 2, Libertador San Martín, Entre Ríos: Universidad Adventista del Plata, 2024, pp. 97-109

ROLDÁN, Alberto F. *Ética y educación. De la hermenéutica de Paul Ricoeur a la sabiduría práctica*, Buenos Aires: 2016

SAFRANSKI, Rüdiger. *El mal o el drama de la libertad*, trad. Raúl Gabás, Barcelona: Tusqués, 2005

SMEDES, Lewis B. *Moralidad y nada más*, trad. Comunidad Kairós, Buenos Aires: Nueva Creación, 1996

SUCASAS, Alberto. *Levinas: lectura de un palimpsesto*, Buenos Aires: Lilmod, 2006

TILLICH, Paul. *Amor, poder y justicia. Análisis ontológicos y aplicaciones éticas*, trad. Helena Calsamiglia, Barcelona: Ediciones Ariel-Libros del Nopal, 1970

TILLICH, Paul. *Systematic Theology*, vol. III, Chicago: The University of Chicago, 1963

TILLICH, Paul. *Moralidad y algo más*, trad. Marcelo Pérez Rivas, Buenos Aires: La Aurora, 1974

TILLICH, Paul. *On the Boundary. An Autobiographical Sketch*, Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1966

TILLICH, Paul. *Teología sistemática*, vol. I, trad. Damián Sánchez-Bustamante Páez, Barcelona: Ariel, Libros del Nopal, 1972

ZUPANCIC, Alenka. *Ética de lo real. Kant, Lacan*, trad. Gabriel Merlino, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010

Capítulo 4

La preocupación estética: Paul Tillich y las artes visuales*

Juan Esteban Londoño Betancur**

Introducción

El pensamiento de Paul Tillich traspasa las aulas académicas de los saberes clásicos y las paredes que albergan la música de las iglesias. Su mirada sobre la teología y la religión abarca mucho más que el análisis restringido al mundo cristiano o universitario. Y en este capítulo nos ocuparemos del modo en que este autor integra las artes en el quehacer teológico, en especial a la luz de sus conferencias sobre arte y literatura.

En el libro titulado *On art and architecture* (Tillich, *On the Art and Architecture*, 1989) recopilación de conversatorios y extractos sobre el arte, Tillich confiesa una devoción a las artes visuales que viene desde la época de las trincheras de la I Guerra Mundial, donde fue capellán. Las pinturas y esculturas que veía en catálogos, libros y revistas se convirtieron para él en un despliegue de creatividad manifestada en dos vías: por un lado, como inspiración para su existencia; por el otro, como modelo para las categorías de su pensamiento. Aunque el autor reconoce que no es un experto en historia del arte, sino que habla a la manera de un aficionado, fue invitado en muchas ocasiones a dar conferencias en museos como el Museo de Arte Moderno en Nueva York en 1959 y en universidades como la de Santa Barbara en 1963. De allí surge lo que se puede comprender como un complemento a su teología sistemática y a su método de correlación.

*Producto de investigación, proyecto Id: 21708 "Cultura de Paz, fe y reconciliación en el contexto del narcotráfico: un diálogo entre teología y literatura"; Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana.

** Profesional en Filosofía, Universidad de Antioquia; Licenciado en Ciencias Bíblicas, Universidad Bíblica Latinoamericana; Magister en Filosofía, Universidad de Antioquia; Magister en ciencias bíblicas, Universidad Bíblica Latinoamericana; Doctor en teología, Universidad de Hamburgo. N.E: Las traducciones presentadas en el presente texto en su totalidad corresponderán al autor. E-mail: londono_jesteban@javeriana.edu.co

En este capítulo nos detendremos: primero, a observar el lugar que tiene el arte en el sistema teológico de Tillich. Segundo, resaltaremos la importancia del estilo estético y las dimensiones religiosas que expresan los estilos. Tercero, nos detendremos en las analogías estilísticas que pueden expresar las religiones para comprenderlas desde la perspectiva del sistema de este pensador.

Religión y arte

Para Tillich (1989), el ser humano experimenta y expresa aquello que él llama la Realidad Última en la religión, la filosofía y el arte. La primera es una expresión directa. Las otras dos, indirectas. La religión nombra las experiencias que tenemos del Misterio a través de símbolos, mitos y ritos. La filosofía abstracta los conceptos y los lleva a buscar la explicación racional y sistemática de las creencias y prácticas humanas, en tanto que esta busca la verdad. El arte expresa la Realidad Última a través de imágenes, teniendo en cuenta que la palabra imagen incluye imágenes de la literatura y también figuras musicales.

Ya Hegel había hecho una caracterización similar de la relación entre la religión, la filosofía y el arte en sus lecciones profesoras, en especial en sus *Lecciones sobre la estética* (2015) y en sus *Lecciones sobre historia de la filosofía* (2018). El pensador de Stuttgart estudia el arte y la religión desde una mirada filosófica y considera que estas expresiones hacen parte de la historia del Espíritu, o de Dios, entendido este como un ser en constante devenir, quien se conoce a sí mismo en los demás por medio del arte, la religión y la filosofía. En Hegel (2015, pág. 07), la historia del arte y de las religiones son la pedagogía del Espíritu absoluto, de manera que el ser humano se conoce y conoce a Dios, o mejor, Dios se conoce a sí en el ser humano en la forma artística, en el rito y en el concepto de la filosofía.

Pero la integración que hace Tillich entre arte, religión y filosofía es distinta a la de Hegel. Atravesado por el pesimismo que traen las dos guerras mundiales, el pensador nacido en Starzeddel (antes perteneciente a Alemania, actualmente a Polonia) no ve en el arte ni en la filosofía, ni siquiera en la religión, el despliegue de un Espíritu en el mundo para el mero autoconocimiento de sí, sino que estos saberes pueden mostrar las dimensiones oscuras y demoníacas del ser humano, o también pueden ser fuentes de la revelación para relacionarse con el Misterio.

Para Tillich, el arte está vinculado a la religión no solamente porque es una expresión humana, sino porque busca de manera honda una conexión con aquello que nos es indispensable a todas las personas. Esta conexión es lo que Tillich entiende como la religión en el sentido amplio. Para comprender esta forma de lo religioso, debemos detenernos en las acepciones de este teólogo acerca de la religión.

Según el pensador alemán, la religión tiene dos acepciones. La primera es la religión en sentido estrecho, que consiste en la administración y vivencia de mitos, ritos, símbolos y libros sagrados. La segunda es la religión en una acepción ampliada, la búsqueda de sentido en diferentes funciones del espíritu, tales como el arte y la filosofía. O según lo interpreta Russell Re Manning (2013), en la primera acepción la religión es una esfera cultural específica con sus propios conceptos, instituciones y prácticas particulares. En la segunda, la religión es una cierta cualidad de la conciencia que relaciona la vinculación del ser humano con la Realidad Última.

Desde el pensamiento de Tillich, tanto la religión en sentido amplio como en sentido estrecho son necesarias y fundamentales para la existencia humana, pues la religión es la sustancia de la cultura y la cultura es la forma de la religión (1967). Tal noción de la cultura es cercana a la de Hegel, pues la cultura para Tillich (1989) es la expresión del espíritu humano en la historia. Así lo interpreta Re Manning (2013), cuando piensa que Tillich, basado en el contraste hegeliano entre naturaleza y cultura, identifica la cultura con la función auto interpretativa de la humanidad, o la manifestación divina en la historia del espíritu humano. Pero, a mi manera de ver, este espíritu al que se refiere Tillich no es necesariamente el Dios cristiano, sino la necesidad humana de un encuentro con lo divino, pues dentro del espíritu humano la cultura puede expresar también lo demoníaco, entendido por Tillich (1989) como una gran capacidad creativa que tienen las personas, pero que deviene, por la misma condición humana entendida bajo la categoría de pecado, y que Para Tillich (2012) el pecado consiste en la auto alienación existencial del ser humano, es destructiva.

Si consideramos que la religión es la sustancia de la cultura que se manifiesta en diversas formas culturales, y que significa el estar atrapado (*Ergri-fensein*) de modo ineludible por el abismo de nuestra existencia (Tillich, 1989), el arte es habla y búsqueda del Sentido, de la Realidad última, pero desde la

condición humana arrojada: “Todo arte es religioso, no porque todo lo bello provenga de Dios [...] sino porque todo el arte expresa un contenido profundo, una posición de cara a lo Incondicional. (Tillich, 1989, pág. 52)

En este sentido, la religión, sustancia de la cultura, puede manifestar su necesidad de una Realidad Última ya sea en expresiones concretas como mitos, ritos y símbolos, o en expresiones artísticas como la pintura, la escultura, la música y la poesía. Así lo expresa en su *Teología Sistemática*:

Imágenes, poemas y música pueden convertirse en objetos de la teología, no desde el punto de vista de su forma estética, sino desde el punto de vista de su capacidad de expresar, en y a través de su forma estética, ciertos aspectos de lo que nos preocupa últimamente (Tillich, 2010, pág. 20).

Ahora bien, para comprender qué es esto que nos preocupa últimamente, hay que describir lo que es para Tillich la Realidad Última en relación con la religión y el arte.

Según el pensador alemán, la Realidad Última (*the Ultimate Reality*) es aquello que, de una forma limitada y con palabras meramente humanas, llamamos Dios. Sobre la Realidad Última descansan todas nuestras búsquedas y ella es el fondo de la realidad misma. Para Tillich, la Realidad Última incluye la religión como una de sus búsquedas y expresiones, pero la trasciende y trasciende lo que suele llamarse religioso: “La Realidad Última subyace a toda realidad y relega a todo el mundo aparente a lo no-último, a lo preliminar, transitorio y finito” (1989, pág. 140). Esta mirada, que todavía puede considerarse platónica y dualista (Re Maining, 2013, pág. 439), considera que hay un fondo que sostiene nuestra realidad y que la realidad busca, detrás de todo, a esa realidad que la sostiene a ella. Tillich mismo afirma que los humanos tenemos conciencia del carácter engañoso de la superficie de la realidad que apenas tocamos y cambia la clásica metáfora medieval sobre la realidad entre un arriba y un abajo, como si la tierra fuese un reflejo del cielo, donde Dios está en el cielo y las personas en la tierra, por una realidad más profunda que subyace en el fondo del ser, a imagen del psicoanálisis y la psicología profunda:

lo que encontramos, lo que nos impulsa a descubrir lo que hay bajo la superficie [...] intentamos escarbar más en lo que hay más profun-

damente bajo la superficie, en lo verdaderamente real que no puede engañarnos. Buscamos una realidad última, algo duradero en el flujo de la transitoriedad y la finitud. Todos los filósofos la buscaron, aunque llamaran al cambio mismo lo inmutable de todo ser. (Tillich, 1989, pág. 140)

Así, nos dice el autor que el término Realidad Última es la manera en que podemos nombrar a Dios más allá de los conceptos clásicos, al modificar las metáforas sobre personificaciones que se tienen de Dios. Esta noción de Dios que ofrece Tillich dialoga con la ciencia, la razón y la psicología, pues considera que también son medios para reflexionar sobre el sentido de la vida. En el campo de la filosofía, Tillich (1989,) dice que la Realidad Última se trata de una realidad que tiene muchos nombres, entre ellos el Ser, por ejemplo (*Being, Dasein*).

En su *Teología Sistemática II* (2012), explora esta posibilidad de pensar a Dios como el ser, aunque prefiere hablar de Dios como el poder de ser. El valor de pensar a Dios como el ser es que expresa una experiencia vital que se yergue contra él no ser. Y recuerda que los filósofos medievales decían que el ser era el *transcendental* fundamental, más allá de lo universal y de lo particular. También recurre a la noción de ser en pensadores como Parménides en Grecia y Shankara en la India y al redescubrimiento que hacen Heidegger y Gabriel Marcel acerca de este concepto. Pero la expresión de Dios como ser no puede agotar a la Realidad Última, pues para Tillich esta realidad es un fondo, y no solamente una cercanía con la nada, como parecería serlo en el Heidegger de *Ser y tiempo* (2018), quien habla de angustia en el camino desnudo hacia la muerte, hacia la nada. Pues la palabra en Tillich (2012), la palabra ser “expresa el más vacío de todos los conceptos cuando la consideramos como una abstracción, pasa a ser el más significativo de todos los conceptos cuando la entendemos como el poder de ser en todo lo que tiene que ser” (pág. 25).

En el campo del arte, la Realidad Última no tiene nombres o conceptos. Es la religión la que habla de ella como Dios, o la filosofía la llama Ser, pero estos son nombres provisionales. A la Realidad Última se le experimenta, se le vive, se le expresa y ella se expresa hacia nosotros abriéndose a la posibilidad de nuevas formas de nombrarla. Y es de esta expresión en el arte que ocupamos.

Ahora bien, Tillich utiliza otro término similar que a veces se confunde con Realidad Última (*the Ultimate Reality*) y es el de Preocupación Última (*the Ulti-*

mate Concern). Este concepto aparece con frecuencia en su *Teología Sistemática* y se refiere no tanto a Dios, sino a la búsqueda o preocupación humana sobre Dios. Por esto dice Tillich (2010) que el concepto de “Preocupación última es la traducción abstracta del gran mandamiento: El Señor, nuestro Dios, es el único Señor, y amarás al Señor tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente y con toda tu fuerza” (pág. 26). Preocupación Última es un interés vital en búsqueda del sentido, y los judíos y los cristianos antiguos lo entendieron como amor.

Tillich considera que la palabra *Preocupación (Concern)* indica el carácter existencial de la experiencia religiosa. Es lo que concierne a las personas, no es un ser en sí ni tampoco una esencia, es una descripción de lo religioso que hay en el ser humano. Y es además Última porque “es objeto de una entrega total, que asimismo exige la entrega de nuestra subjetividad” (2010, pág. 26). Es Última no en orden de importancia, sino de hondura, el fondo del vaso que sostiene al vaso, el fondo del agua en el que reposa el agua de la vida.

Por esto para Tillich (2010) el objeto de la teología es aquello que nos preocupa últimamente y no es solamente Dios, sino el modo en que las personas buscan la Realidad Última, la manera en que esta se revela tanto en los medios clásicos de la religión (mito, rito, símbolo, personas y objetos sagrados) como en las formas indirectas (pintura, música, literatura, filosofía). Así nos lo recuerda teóloga y crítica literaria Dorothee Sölle (2010) cuando dice que es en la profanidad de la forma artística donde se esconde lo que nos concierne absolutamente. En Tillich, y desde la interpretación de Sölle, la labor de la teología consiste en descubrir el mensaje oculto en las formas de la obra de arte. Este intento de descubrimiento es la *Preocupación Última* que hay con respecto a la *Realidad Última*. Y el mensaje se halla, más que en el contenido, en el estilo de la obra.

La religión que expresan los estilos

Paul Tillich propone una estética teológica que resalta lo que Roy May llama “el arte minoritario” (2007, pág. 107). El profesor emérito de la Universidad Bíblica Latinoamericana nos hace ver que Tillich se distanciaba del arte dominante porque este era un vehículo de ideología opresiva, mientras que mantenía un interés especial por el arte crítico y profético, cuyo estilo era minoritario. Y, si bien es cierto que a Tillich le interesan más los estilos que los nombres, tam-

bién hay que resaltar que la mayoría de las obras que comenta, como veremos, no son de autores desconocidos, sino de Cézanne, Van Gogh, Munch o Picasso, aunque estos llegaron a ser dominantes algún tiempo después de la producción de sus obras, y no pertenecían a las élites.

En su estética teológica, Tillich considera que el valor de una obra de arte no radica en el contenido temático, sino en el estilo con que fue realizado, particularmente en la forma: “la forma es lo que hace que una creación sea lo que es” (1989, pág. 127). Pero esto va más allá de la mera interpretación existencial o invidual, pues, según escribe May (2007), todo estilo conlleva una ideología y la crítica de arte en Tillich es también una crítica política. El arte critica a la cultura y a la religión, y así expande, embebido de la Realidad Última, una mirada de sospecha ante las relaciones humanas, sociales, económicas y políticas.

Para comprender el interés que tiene Tillich por el estilo es importante definir tres conceptos clave en el pensamiento estético de Tillich (1989): la materia, la forma y el estilo. La materia es el elemento que el arte moldea y transforma: el lienzo, la piedra, el sonido, la experiencia, el cuerpo, la vegetación. El arte es transformación de la materia, cambio de formas, transmutación, transfiguración si se quiere. Cuando una obra sólo busca imitar a la naturaleza, no cumple su función como arte, porque el ser del arte es precisamente el cambio, la alquimia de los elementos.

La forma, considera el pensador alemán, no se puede definir fácilmente, porque ella pertenece a lo que Tillich asocia con los conceptos últimos, vinculados éstos a la Preocupación Última que está a la búsqueda, consciente o inconsciente, de un sentido. Estos conceptos son la base de las definiciones y por esto no pueden ser limitados por las mismas definiciones, en especial si recordarnos que definir (*definire*, del latín) es poner un fin, un límite a las experiencias mediante los conceptos.

Finalmente, el estilo es la característica que tiene la forma de la obra. La palabra estilo es derivada del latín *stilus*, que significa lápiz. Se trata de la herramienta, la manera de escribir. El artista, al tomar el lápiz, el pincel, el buril o la guitarra, instauro su propia forma de hacerlo, ya sea en trazo suave o en grumos, en el golpe a la piedra con suavidad o violencia, en la intensidad dinámica frente al instrumento musical, en el tono de la actuación. El estilo es lo que le

da a la forma una cualidad o característica particular, una dirección a la obra. O, para decirlo en términos de crítico del arte y de la literatura Walter Falk (1963), el estilo pertenece tanto a un artista como a una época. En cuanto a estilo de época, se trata de “un rasgo básico estructural que se da de antemano en todas las obras de una época, es una determinada norma que aflora en todo detalle objetivo, pero que no es el detalle mismo” (pág. 24). En cuanto al estilo de un artista, es la forma en que el artista se apropia de la constelación epocal y le da un sentido propio a la obra dentro de un marco global. Para Falk, analizar una época es ahondar en busca de su estructura mental y ensamblar los fenómenos particulares del artista con la estructura de la época.

Tillich (1989), lejos de entender el estilo en relación con la época, hace una definición teológica de este. Considera que el estilo es revelatorio en sentido existencial, pues da un sentido a la vivencia que se tiene con la obra de arte: “Un estilo trae a la luz algo que no puede ser asido por nosotros de otro modo o, más precisamente, nos atrapa a nosotros a través del estilo” (pág. 129). Lo revelatorio, para Tillich, es aquello que está escondido y manifiesto. La Realidad Última no se revela en un lenguaje racional, sino en una vivencia diferente a este, en la estética.

En su *Teología Sistemática II* (2012), dice Tillich que “la revelación no brinda una mera información acerca de las cosas divinas, sino que es la manifestación extática del Fondo del Ser en los acontecimientos, en las personas y en las cosas” (pág. 219). Estas manifestaciones, para Tillich tienen el poder de conmover, transformar y el curar. Y en su *Teología Sistemática I* (2010) afirma que la revelación responde a las interrogaciones que se han formulado y que siempre se formularán porque tales interrogaciones son “nosotros mismos”: “El hombre es la pregunta que se hace acerca de sí mismo, antes de que se haya formulado ninguna pregunta” (pág. 88).

Al respecto de lo revelatorio en el arte en la obra Tillich, Luis Gustavo Meléndez Guerrero (2021), pone en diálogo la teoría de Octavio Paz sobre la poesía con la teoría de Tillich sobre el arte. Este investigador cita a Paz cuando dice que poesía y religión son revelación, y asegura, desde el poeta mexicano, que la experiencia de lo sagrado no es tanto la revelación de un objeto exterior a nosotros, sino un abrimos el corazón. Por lo que concluye Meléndez Guerrero que, tanto en Tillich como en Paz, la cualidad simbólica de la palabra poética

y el valor del símbolo religioso provocan la apertura de nuevos horizontes de sentido e invitan a participar de lo que se manifiesta en el fondo de la Realidad Última. Este autor, aunque dice que Tillich es su punto de referencia para interpretar a Paz, desarrolla poco la teoría de Tillich sobre el arte y la literatura, que aparece sus conferencias sobre arte recopiladas en *On art and architecture* (ni siquiera aparece en la bibliografía) y cita más la noción de revelación que hay en la *Teología sistemática*, además del dialogo que propone con otros teólogos como Torres Queiruga o el Concilio Vaticano II en torno al concepto de revelación. Por esto queremos ir más allá y concentrarnos en el diálogo que establece Tillich con el arte, más que usarlo a la manera de un pretexto para dialogar con teólogos que pueden ser más familiares en el mundo latinoamericano o en el mundo católico.

Una vez sabido que el estilo es donde se debe fijar la pupila teológica para alcanzar significación existencial, Tillich distingue tres tipos de estilo en las artes visuales que son revelatorios: el naturalista, el idealista y el expresivo. Estos estilos, debemos hacer la salvedad, no se corresponden exactamente con lo que se conoce en la historia de las artes visuales o en la crítica literaria como naturalismo, idealismo o expresionismo, pues para Tillich (1989) son formas revelatorias que, si bien priman en determinadas épocas como estructuras mentales, son manifestaciones que ocurren en distintos momentos y resaltan una manera de acercarse a la forma en el arte.

El estilo naturalista es aquel que toma elementos de la naturaleza como cuerpos, movimientos, líneas y colores con una observación penetrante para resaltar la anatomía de las cosas. El estilo idealista se contrapone al naturalismo, en tanto que saca a la luz las potencialidades del ser bajo las formas de colores, cuerpos y movimientos. No se busca embellecer las cosas, sino abrir las potencialidades que tienen los objetos para la experiencia estética. Pero es en el estilo expresivo donde Tillich pone su mirada. Este recoge aspectos del naturalismo y del idealismo. No está en contradicción absoluta con ellos. Tampoco se limita a expresar la subjetividad del artista, pues dice Tillich (1989): “El verdadero artista es el que expresa lo que encuentra en la dimensión de la realidad” (pág. 132).

Ahora bien, para Tillich, el arte expresivo no se puede reducir a la escuela expresionista nacida en Dresde, Alemania, sino que atraviesa distintas escuelas, aunque se ha llegado a manifestar y consolidar en distintas formas del expresio-

nismo. Por ejemplo, se puede hallar un estilo expresivo en Cézanne o en Van Gogh, como por supuesto en Nolde, Munch o Rothko. Y esto no sólo lo piensa Tillich, también especialistas en artes visuales como Juan-Eduardo Cirlot (1955) afirman que el expresionismo tiene dos acepciones. Por un lado, el expresionismo es una forma de hacer arte, en lugar de una escuela, que se caracteriza por “la disolución del objeto en la materia y las formas proyectivas del sentimiento” (pág. 48). Y, por el otro, el expresionismo es la escuela del movimiento expresionista que tuvo su origen en Dresde con artistas como Emil Nolde (1867-1956), Otto Müller (1874-1930), Ernst Ludwig Kirchner (1880-1938), Erich Heckel (1883-1970) y Käthe Kollwitz (1867-1945), reconocida pintora y grabadora de los oprimidos, de los desastres sociales y de la miseria humana. Es de anotar que el estilo y preocupaciones estéticas de esta escuela se expandió a otros grupos, como el de Munich, el cual publicó la revista titulada *Der Blaue Ritter* y contaba con artistas como Franz Marc (1880-1916), Paul Klee (1879-1940), Wassili Kandinsky (1866-1944) y Marc Chagall (1887-1985), los cuales son citados por Tillich con más interés que los de Dresde.

Para el estilo expresivo, en perspectiva de Tillich (1989), la Realidad Última aparece como la ruptura con toda forma predeterminada. Esta Realidad rompe con la superficie de nuestro ser y del mundo, del mismo modo que los movimientos extáticos y protestantes rompieron con la iglesia institucional. Recordemos que para Tillich (1989) el protestantismo, o el principio protestante, no era tanto un movimiento histórico restringido a Lutero, Zwinglio o Calvino, sino un principio deformador y transformador que altera las estructuras anquilosadas para poner de cara a las personas con la Preocupación Última. Y, según afirma Roy May (2007, pág. 108)), el expresionismo es antiburgués porque revela una realidad de violencia oculta bajo la capa de la tranquilidad mercantil.

Ahora bien, este arte expresivo, caracterizado como expresionismo, es el que altera las formas clásicas de las obras y propone una mirada distinta que refleja las preocupaciones últimas de las personas. Así como el protestantismo no se limita a las iglesias protestantes (a veces ni siquiera se hace manifiesto en ellas), para Tillich el expresionismo es más que una escuela, es un estilo que altera las formas del arte. Y esto no sólo es opinión de Tillich, también en otros autores. Por ejemplo, Juan-Eduardo Cirlot (1955) define al expresionismo en sentido general de la siguiente manera:

Toda agitación, dinamismo, violencia, predominio del color y de la distorsión puede ya considerarse inmerso en lo expresionista, dado que la esencia del fenómeno es, como dijimos, la subversión de ciertos exponentes del complejo artístico, los cuales asumen la máxima importancia con detrimento de los demás. (pág. 25)

Es por esto, por lo que Rubens puede ser más expresionista que Vermeer, o Delacroix más que Ingres. Tales artistas nacidos antes de las manifestaciones estéticas de Dresde o de Munich subvierten el orden formal de las obras, como también lo hacen el arte primitivo o incluso el arte cristiano de los primeros siglos, al resaltar figuras no convencionales en las obras de arte. El expresionismo es, ante todo, la subversión de la materia contra la forma. Y nos recuerda Cirlot a Schopenhauer para quien el mundo podía experimentarse como voluntad y representación. El arte representativo seguía la segunda forma de esta experimentación de mundo, vertiendo en figuras humanas, animales o vegetales su relación estética con las cosas. Mientras que el arte expresivo pone su acento en la voluntad y despierta en esa voluntad sin forma las sensaciones humanas más profundas que solicitan las actitudes de los evangelios ante el dolor, o lo que Tillich llama la Preocupación Última:

No cabe duda de que la visión de un ser deforme, horrible, creado así por las fuerzas ignotas e irresponsables de la naturaleza, o por la inescrutable voluntad divina, puede suscitar un movimiento de compasión que llegue a identificarse con el amor y a pedir una gestión artística que perennice y salve también lo desgraciado, lo radicalmente carente de las cualidades superiores de gracia, armonía, hermosura, riqueza. (Cirlot, 1955, pág. 25)

Tillich (1989) va en una línea de pensamiento similar y ofrece ciertas características que permiten rastrear una experiencia existencial, religiosa en el sentido amplio, que tiene eco en su construcción sistemática. Para comenzar, el estilo expresivo se puede rastrear en la lucha de Cézanne (previo al expresionismo) por crear obras existentes por sí mismas, independientes del mero contenido temático. El arte deja de ser un vehículo y la pintura toma un sentido por ser pintura en sí misma, independiente de si su contenido son montañas o playas. Los espectadores de la obra se ven envueltos en el estilo, más que en lo obvio de la temática descrita en ella. De allí que diga Tillich que el bodegón con manzanas y taza de té pintado por Cézanne (1894) tiene más hondura espiritual y presencia de la Realidad Última que los retratos de un Jesús sentimental rezando en Getsemaní, por ejemplo, los de Hofmann.

Esto nos lleva a la segunda característica subrayada por Tillich con respecto al estilo expresivo, y es el interés que este manifiesta más en el estilo que en el contenido temático.

Ya la realidad no es definida por el contenido, ni siquiera por los objetos materiales de la obra. No se piensa al arte sólo en términos de perspectiva, sino también de introduce la dimensión, como el arte tridimensional en la escultura, la instalación y el performance, abriendo una experiencia multisensorial que se tiene al rodear la obra, incluso a veces al olerla, escucharla y saborearla. También es el estilo expresivo el que permite introducir aspectos vacíos en la obra, como las esculturas vacías por dentro o cargadas de grietas y fisuras.

La tercera característica de la obra de arte expresiva es la disrupción del mundo. Este tipo de arte rompe con la estructura tradicional de realidad (tiempo, espacio, causalidad, sustancia) en favor de la mera y pura expresión. La obra es expresión. La expresión *per se* es una realidad profunda y cargada de sentido. Por esto se pueden aislar partes de cuerpos animales o humanos, rostros o paisajes y coserlos a contextos distintos de su entorno natural. Del mismo modo acontece en la literatura, en la medida en que se rompen secuencias temporales o ya no hay distinción entre imaginación y memoria para vivenciar una realidad. Así, por ejemplo, *El Castillo* de Kafka, obra en la que el personaje entra a un lugar sin nombre y tiene que cumplir una función burocrática que no comprende muy bien. Para Tillich, la indefinición kafkiana refleja la condición humana en situación de dependencia de instituciones que se transforman en demoníacas. O, en el caso de la pintura, el *Guernika* de Picasso, mural que manifiesta la disrupción de la realidad lineal para mostrar una realidad fragmentada, herida, más profunda y conectada con la destrucción social y espiritual en medio de la guerra.

Una cuarta característica del estilo expresivo es la ruptura con el acercamiento racional del ser humano ante el mundo y ante el mismo ser humano. Esta faceta ha sido vivenciada por el surrealismo, en tanto saca a la luz imágenes del inconsciente sin racionalizarlas. Para interpretar el arte no es suficiente la razón. Las obras de Dalí muestran que el ser humano está roto en múltiples piezas y esos fragmentos o esquirlas reflejan la realidad psicológica y sociológica que debe atender la teología, ya no desde una mera racionalidad, sino desde una hermenéutica que acoja las dimensiones de la psicología profunda.

La quinta característica es la disolución de las superficies orgánicas para mostrar los elementos estructurales del reino inorgánico. Obras como *Un hombre con una guitarra* (1910) de Georges Braque reflejan una emergencia de cubos, esferas, conos, líneas y planos, y también la destrucción de las formas preconcebidas por las instituciones. Los elementos geométricos de esta obra muestran que la naturaleza no está muerta, ellos representan elementos del poder de ser, que es lo que Tillich entiende como la dimensión de Cristo en *su Teología Sistemática* (2012).

La sexta característica del arte expresivo, considera Tillich, es la desaparición de formas orgánicas (plantas y animales), como también del propio cuerpo y el rostro humano para fundirse en una desfiguración que muestra otros modos de ser en el mundo. Para el arte expresivo (y aquí Tillich se concentra en mencionar al cubismo de Picasso y de Braque) muestra cómo el ser humano ha sido absorbido por su propia creación, por el mundo de los objetos calculables y debe expresarse en su realidad abstracta. Pero a la vez muestra cómo el ser humano es capaz de dar a los elementos objetuales su propio poder de ser y de significado.

Y la séptima y última característica del arte expresivo es la resignificación de los materiales dentro de la obra. Según Tillich, en el arte expresivo los colores y elementos son reordenados para existir por sí mismos. Este mero gesto muestra la creatividad y el poder del ser humano, la posibilidad de deformar aquellas formas preestablecidas y reordenar su vida en muchas circunstancias, bajo la dimensión del Cristo, entendido por Tillich (2012) como el poder de ser: “Lo que constituye la prueba de este Nuevo Ser es su poder transformador” (pág. 156).

El estilo que expresan las religiones

Ya hemos visto cómo los estilos, en especial el expresionista, manifiesta una dimensión religiosa en el sentido amplio. Ahora nos detendremos en las dimensiones estilísticas que pueden expresar las religiones, el modo en que Tillich hace analogía de las artes visuales y de la literatura para comprender el mundo de los símbolos de fe.

En sus conferencias sobre arte, como aquella dada en el Museo de Arte Moderno en Nueva York en 1959, Tillich (1989) se resalta el hecho de que la

Realidad Última se expresa en las obras de arte y, por esto mismo, define lo que significa expresión: una cosa que expresa otra cosa, pero no es lo mismo que lo expresado, aunque haya una relación cercana entre ambas. El universo, por ejemplo, es una expresión de la Realidad Última, pues el mundo revela y oculta esta Realidad Última.

Ahora bien, Tillich considera que las religiones expresan diferentes experiencias existenciales, y estas se corresponden con determinados estilos en el arte. Así, el arte puede ayudarnos a comprender las religiones al compararlas con los estilos artísticos conocidos.

La primera experiencia religiosa de la Realidad Última es la sacramental. La Realidad Última aparece en objetos sagrados: vasos, piedras y esculturas, pero también en personas y en acontecimientos. La forma artística bajo la que se expresa o a la que se puede comparar es la del *realismo numinoso* (derivado del latín *numen* que se refiere a lo sagrado bajo *características divino-demoníacas*). Bajo esta forma religiosa las personas se sienten acogidas y atrapadas por algo que las ilumina misteriosamente. Algunas obras de arte que manifiestan esta expresión sacramental son *Naturaleza muerta con botella de pimienta* (1894) de Cézanne, donde los objetos aparecen bajo un halo sacramental y celebrativo; *Yo y la aldea* de Chagall (1911), donde se rompe con la noción de dimensión en los tamaños y la realidad de la aldea está dentro de los animales que la alimentan, incluido el humano; y *El malvado genio de un rey* de Chirico (1914-15), donde se muestran objetos descontextualizados, salidos de lo cotidiano, para ocupar un lugar especial, sacro, distinto de la mera profanidad o cotidianidad. Chagall es importante para el pensamiento teológico de Tillich porque, según nos lo ha hecho ver Cirlot (1955), el pintor judío enfatiza la metáfora visual junto al sentido irónico y su amor a la materia conecta con la expresión hasta el punto de que la materia es el lugar de la expresión, así como el cuerpo humano es un lugar del encuentro con la Realidad Última.

También menciona Tillich como analogía del arte numinoso *La máscara del miedo* de Paul Klee (1933), pues esta figura de cuatro patas que se ahoga en un fondo de color verde agua expresa la Realidad Última en términos de temor, tal como Rudolf Otto se refirió al concepto de lo Sagrado en las religiones antiguas. Es de destacar que Klee es un pintor situado entre la fantasía y la morfología, entre el expresionismo, el surrealismo y la abstracción. Este artista mueve

sus telas y en sus obras surgen manchas y rayas intencionales para remontar a lo sagrado, en palabras de Cirlot (1955): “Acumulando misterio en su arte, [Klee] no permite que una carga sombría y predominantemente trágica anule el goce de crear que se transparente en sus menores obras ejecutadas con habilidad de virtuoso musical” (pág. 50).

Añadiendo al valor de Klee el hecho de que su pintura *Angelus Novus* haya sido material de reflexión para Walter Benjamin. En sus *Tesis sobre la historia* (2020), el filósofo berlinés se refiere a este “ángel nuevo”, quien no ve una cadena de acontecimientos y no ve que la historia sea un pensamiento lineal, sino que se aleja de aquella versión de la historia que cree que avanzamos de forma automática hacia el progreso. La historia, a la luz del arte de Klee, es una catástrofe única, preñada de juicio y esperanza. Para Benjamin, esta imagen permite enlazar el arte con la filosofía, la teología y la historia para interpretar los tiempos de su presente de una manera crítica.

Un ejemplo literario de esta forma de expresión de lo sagrado es la poesía de Stefan Georg. Tillich (1989) piensa que Georg es el poeta más importante de su época. Destaca su espíritu católico unido al clasicismo literario, sus esfuerzos ascéticos y el uso del símbolo en la pintura, el cual funciona como una protesta contra la sociedad capitalista que pretende tragarse la vida entera de las personas bajo la forma de la industria.

Bajo las expresiones del arte sagrado, Tillich enfatiza cómo la Realidad Última se hace presente en los objetos particulares que estos artistas ponen en lugares especiales. Sin embargo, esta forma religiosa contiene un peligro, y este consiste en creer que los objetos agotan todo el Misterio de la Realidad Última, pues la revelación siempre conserva algo para sí, algo que no se manifiesta del todo.

La segunda forma de experiencia religiosa que tiene su analogía en la pintura es la mística, una forma de la religión característica del hinduismo, el budismo, el taoísmo y el neoplatonismo. En algunas ocasiones, también del judaísmo, el cristianismo y el islam. En ella, la Realidad Última se manifiesta sin la mediación de objetos concretos. Por esto mismo, en el arte, la particularidad de las cosas se disuelve en un *continuum* visual, así como Brahmán en el hinduismo, el Uno en el neoplatonismo, o el Dios creador en el cristianismo. El *continuum* alberga en su vientre tensión, conflictos y movimiento. Esta forma de reli-

gión tiene su correlato en ciertos paisajes chinos donde el agua simboliza la unidad cósmica y las rocas emergen desde el agua misma. En arte contemporáneo, Tillich se refiere a la obra de Paul Klee *Infinito de iguales* (1932), en la que el infinito es lo que se ve más allá de la realidad concreta, pero sólo se puede vivenciar en la realidad concreta. También en la obra *Flota pesquera* de Seurat (1883), donde las cosas individuales, los pescadores, están ahí, pero no son meramente individuales, sino hacen parte de un todo, del mar, de los colores, de la playa, incluso alcanzan a fundirse con las aguas. Esta imagen puede ilustrar y dimensionar con claridad lo que significa la expresión religiosa mística, el fundirse en el paisaje, realidad física de la divinidad o metáfora de su apertura.

Por supuesto, aparecen también las *Improvisaciones* de Kandinsky (1913), en las que se exteriorizan los elementos individuales y se funden con lo exterior, de modo que hay una liberación de la individualidad al hacer parte de una totalidad. Este artista, debemos anotar con Cirlot (1955), rompe con la tradición arraigada en la estética occidental para insertar preocupaciones orientales, como lo hizo Heidegger (2018) con el problema de la Nada en el Ser y logra devolverle al arte el sentido del Misterio, del ocultamiento y el des ocultamiento de la Realidad Última. De estas improvisaciones dice el crítico español que “parecen más acordes visuales que pintura propiamente dicha” (Cirlot, 1955, pág. 62)), pues con Kandinsky, y por esto es valioso para Tillich (1989), ya no se trata de un arte figurativo, sino de relaciones entre formas, tonos y calidades que se funden a las líneas y los trazos unos en los otros. Así, la abstracción es figuración del interior, proyección sentimental transfigurada en formas libres en las que sale a la luz la dimensión no racional, espiritual, del ser humano. Finalmente, la obra de Pollock, *Número 1* (1948) es una analogía de la mística, pues no permite que la mirada se concentre en un centro, sino que el centro está en todas partes, todo es el centro, obra que, según Tillich, ayuda a reconciliarse con la Realidad de plenitud, tal como lo hace la mística.

Como ejemplo de la literatura mística, Tillich (1989) menciona la poesía de Rilke (pág. 73), ve la obra del poeta checo un tono religioso. Considera que en el misticismo del autor de las *Elegías del Duino* hay un notable eco del impresionismo para disolver al contemplador en la naturaleza. Pero, ante todo, nota una fuerte influencia del neoplatonismo y la tradición medieval en la obra de Rilke, no sólo en los contenidos, sino también en su estilo literario.

Tillich piensa que el peligro de esta manifestación de lo religioso en analogía con el arte es llegar a la fundición total del Ser con la Nada y hacer del vacío sagrado apenas un mero vacío, un sinsentido, como puede suceder en el nihilismo extremo cuando las religiones orientales, en especial el budismo, no son bien comprendidas. Se corre el riesgo de expresar la Realidad Última aniquilando toda realidad.

La tercera forma de experiencia religiosa que tiene su correlato en un estilo artístico es la experiencia profética. Según Tillich, esta consiste en una crítica a la realidad sacramental distorsionada cuando se convierte en demoníaca al ser absolutizarla por las instituciones. Un ejemplo de esta crítica son los profetas bíblicos cuando el pueblo, los reyes o los sacerdotes de Israel reducían a su Dios misterioso a meras imágenes que se podían controlar al servicio de quienes estaban en el poder. Esta forma de experiencia religiosa se caracteriza por su reclamo de justicia, pues considera que la santidad sin justicia es inaceptable. Para esta manifestación, no es la naturaleza o el vacío sino la historia lo que se convierte en el lugar de la Realidad Última. Su equivalente artístico se caracteriza por ser realista tanto en lo histórico como en lo crítico y nos permite abrir los ojos para ver un encuentro con la Realidad Última en la vida cotidiana. A diferencia de la interpretación que hace Roy May (2007), cuando dice que el arte realista reflejaría para Tillich el deseo burgués de encubrir la realidad socioeconómica y política, y que este era el arte del afecto de los nazis, el realismo del que habla Tillich muestra que hay algo desconocido en el día a día que conserva su misterio. El pensador alemán (1989) destaca en esta expresión religiosa y en su correlato visual la riqueza de lo sobrio y objetivo como también una manifestación posible de la Realidad Última. Para los profetas, Dios no puede estar atado a las instituciones.

Analogías de este tipo de realismo crítico que pueden ayudar a comprender la religión profética se dan en *La ola* de Courbet (1871). Al respecto, dice Tillich: “Yo nunca vi el océano hasta que vi *La ola* de Courbet” (p. 148), debido a que hay ciertas obras que nos permiten ver lo que considerábamos realidad desde una realidad más profunda, esto es, desde la Realidad Última, como también hay ciertas críticas proféticas que desnudan a los falsos dioses y abren camino al *Deus absconditus*, la Realidad en el fondo de la realidad. Tillich menciona, por ejemplo, la obra *Domingo temprano* de Hooper (1930), una pintura que muestra cuán vacía puede estar la realidad, y este vacío es también una parte de la Realidad Última, cuando la Realidad Última nos vacía de todo concepto previo para tener

un encuentro libre de conceptos. La pintura de Sheeler *Paisaje clásico* (1931) nos muestra, gracias a la luz, las cosas bajo una realidad que antes nos estaba oculta. Y el grabado *¡Qué valor!* (1810-1814) de Goya es una obra de crítica social que manifiesta la Realidad Última en los contextos de guerra y resistencia, tal como la religión ha sido un ejercicio de crítica en situaciones adversas.

Tillich encuentra también ejemplos del realismo en la literatura, en especial en la obra de Fiodor Dostoievski. Según el pensador alemán, la obra de Dostoievski podría describirse como realismo místico, pues su contemplación de lo demoníaco y de los elementos negativo contrastan con una realidad divina presente y desafiante, la Realidad Última. En la obra del novelista ruso, aún en la más extrema antítesis de la moralidad burguesa emerge la deidad a la manera de un contraste ante la cotidianidad, los crímenes o las pasiones. Y resalta Tillich la grandeza de los personajes de Dostoievski para mostrarnos cuán alienada puede estar la sociedad cuando deja de relacionarse con la Realidad Última como sentido.

El peligro del arte realista yace en hacer una crítica social o existencial meramente negativa, sin un encuentro con otras posibilidades de ser, sin esperanza. Así se evidencia, por ejemplo, en la pintura *Metrópolis* (1916-1917) de George Grosz, en la que no hay ninguna salida para este laberinto social. Todo lo contrario, señala Tillich, de los profetas bíblicos, quienes abrían una grieta de ruptura, pero también una ventana de esperanza.

La cuarta experiencia religiosa de la Realidad Última que se puede equiparar al arte es la idealista. Esta proviene del humanismo religioso que ve a Dios en el ser humano y al ser humano en Dios. Se manifiesta, por ejemplo, en el Renacimiento, en la Capilla Sixtina, donde la mano divina otorga dignidad a la creación humana y en esta creación habita lo divino. De esta manera, se afirma una realización de la humanidad y la deidad en la historia. Desde el punto de vista de Tillich, la actualidad del siglo XX hace imposible afirmar esta unidad, debido a las guerras, a la destrucción, a la tortura. De allí que el realismo profético tenga la labor de desdecir esta ingenuidad. Sin embargo, el arte idealista abre la posibilidad de un futuro que exprese el abrazo entre lo divino y lo humano, aunque no se haya consumado.

Ejemplo de este idealismo, además de Miguel Ángel, es la obra de Piero della Francesca *La reina de Saba y Salomón* (1856) en la que hay una armonía

entre dos potencias bajo el intercambio de la belleza. Otra obra de esta categoría es *El paraíso* de Pussin (1860-1864), pintura en la que se idealiza el paraíso sin detectar que este es un relato para acoger también la realidad del mal en el ser humano y en la creación.

El peligro de este idealismo religioso que encuentra analogías en el arte yace en la superficialidad, la ingenuidad y el sentimentalismo a través del embellecimiento de realidades que no son bellas. El verdadero idealismo, según Tillich (1989, pág. 149), muestra las potencialidades y los abismos de un ser o un evento y trae la existencia con sus contradicciones a las imágenes del arte.

La quinta y última experiencia religiosa que se tiene su correlato en el arte es la expresionista (1989, pág. 150)). Tillich ha dicho en su *Teología sistemática I* (2010) que la Realidad Última se manifiesta las vivencias religiosas de éxtasis espiritual, en la medida en que el éxtasis (salir de sí, estar fuera de uno mismo) es el modo en que las religiones rompen consigo mismas, con sus tradiciones petrificadas para abrirse a lo nuevo. Aquí ubica Tillich experiencias del Primer y del Nuevo Testamento, de los movimientos de hermanos en el siglo XIII, del protestantismo del XVI y del Romanticismo del XVIII como expresiones religiosas de ruptura. Esta forma de fe acepta la unidad y el conflicto con otros tipos de experiencias religiosas: es a la vez mística y realista. Es crítica, pero anticipa otras posibilidades de ser.

Obras de arte que reflejan esta vivencia espiritual de ruptura con los códigos tradicionales y abren una mirada distinta a la experiencia religiosa son *Las Montañas de San Remy* de Van Gogh (1889), donde la naturaleza toma movimiento, vitalidad, las colinas son una ola en su despertar y albergar incluso al aire. *El grito* (1893) de Munch, irrupción por excelencia del interior humano en la realidad exterior hasta el punto de fusionarse el hombre con el paisaje, la angustia de la vida, en especial la angustia del amor como parte de la realidad que nos atraviesa. Y también *Pequeños caballos amarillos* de Franz Marc (1912), obra en la que Tillich interpreta la fusión de formas con una totalidad que a la vez rompe con ellas, pues para el expresionismo existencial de su teología hay una unidad con el todo siempre y cuando se demarque la particularidad de la vivencia de cada quien con el Misterio. Recordamos que Marc es un artista que trabaja con animales y naturaleza para rescatar el instinto primigenio visto desde una perspectiva de lo puro y lo incontaminado. Sus figuras animalísti-

cas plasman luz y color, y son vistas por los críticos como una “religión de las energías naturales” (Cirlot, 1955, pág. 56). Es en esta religión primigenia donde Tillich halla una irrupción del misterio dentro de las estructuras para desestabilizar las estructuras.

Un ejemplo literario de esta forma artística es Franz Kafka. Su obra que es una ruptura con las formas manifiesta la angustia en *El castillo* (1926) o *El Proceso* (1925) como una manera de Evangelio en negativo que manifiesta la necesidad que tiene el ser humano de una espiritualidad que lo libere de las estructuras de poder que lo agobian, incluso de las estructuras religiosas que se han petrificado. Tillich nos recuerda que el Señor K de *El castillo* es una figura de alguien que trata de alcanzar las fuentes del sentido en la aldea a la que llega para trabajar de agrimensor, pero nunca alcanza a desvelar los significados de lo que hace ni por qué lo hace. Y en *El proceso* se describe la ansiedad a causa de la culpa. El protagonista es acusado, o alguien lo acusa, y él sabe que es acusado, pero no sabe de qué, ni tampoco alcanza a descubrir a los acusadores. Ellos son un sistema, una estructura, un poder organizado que muestra lo demoníaco en la idolatría de los sistemas. De este modo, la literatura de Kafka es una irónica protesta frente a la existencia humana absorbida por la maquinaria de la sociedad industrial.

Es sabido que uno de los peligros del expresionismo aparece cuando la expresión se confunde con la mera expresión de la subjetividad del artista, cuando este se expresa a sí mismo y no ese fondo que busca Tillich. Del mismo modo, el espíritu de los movimientos religiosos en la historia puede confundirse con la mera subjetividad personal de personas que caen algunas veces en éxtasis sin sentido.

Conclusión

La preocupación estética en el pensamiento de Paul Tillich se orienta a la manifestación de lo religioso en el arte. Tillich establece una conexión entre el arte y la religión, considerando al primero como una vía para experimentar la Realidad Última. El estilo artístico, especialmente el expresionismo, revelar las dimensiones más profundas del ser humano, no sólo positivas y esperanzadoras, sino también oscuras y demoníacas y su relación con el Misterio. El estilo artístico, más allá del contenido temático, es el elemento clave para com-

prender la dimensión religiosa de una obra de arte. A través del estilo se puede hallar una crítica social y espiritual, pues cuestiona las formas establecidas y las estructuras de poder, incluidos los sistemas religiosos, e invita a buscar nuevas formas de ser en el mundo desde la dimensión del Cristo entendido como el Nuevo Ser. Así, Tillich ve la religión en sentido amplio como una experiencia estética, y también ve en el arte analogías para comprender al fenómeno religioso como una manifestación cultural hermanada con el arte y la filosofía.

Referencias Bibliográficas

- Benjamin, W. (2020). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Edición y traducción de Bolívar Echeverría. Bogotá: Desde Abajo.
- Cirlot, J.-E. (1955). *Del expresionismo a la abstracción*. Barcelona: Seix Barral.
- Falk, W. (1963). *Impresionismo y expresionismo: Dolor y transformación en Rilke, Kafka y Trakl*. Madrid: Guadarrama.
- Hegel, G. F. W. (2018). *Lecciones sobre historia de la filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. F. W. (2015). *Lecciones sobre la estética*. Madrid: Akal.
- Heidegger, M. (2018). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- May, R. H. (2007). Paul Tillich y la dimensión religiosa del arte. *Vida y Pensamiento*, 27 (2), 103-114.
- Meléndez Guerrero, L. G. (2021). El símbolo como elemento unificador entre la teología y la poesía. *Theologica Xaveriana*, 71, 1-26.
- Re Manning, R. (2013). The religious meaning of culture: Paul Tillich and beyond. *International Journal of Systematic Theology*, 15 (4), 437-452.
- Sölle, D. (2010). *Gesammelte Werke. Band 7: Das Eis der Seele spalten*. U. Baltz-Otto & F. Steffensky (Eds.). Kreuz.
- Tillich, P. (2010). *Teología sistemática I: La razón y la revelación. El Ser y Dios*. Salamanca: Sígueme.
- Tillich, P. (2012). *Teología sistemática II: La razón y la revelación. El Ser y Dios*. Salamanca: Sígueme.
- Tillich, P. (1989). *On Art and Architecture*. Edited by John Dillenberger and Jane Dillenberger. New York: Crossroad.
- Tillich, P. (1967). *On the Boundary*. London: Collins.

Capítulo 5

“The Protestant Era” como crítica e formação. Uma reconstrução histórico-genética da teoria do protestantismo de Paul Tillich*

Fábio Henrique Abreu**

“A determinação da essência é a formação da essência. É uma elaboração da ideia essencial do cristianismo a partir da história, de modo que essa brilhe para o futuro e, ao mesmo tempo, seja uma sinopse viva do mundo presente e futuro sob essa luz. A respectiva determinação da essência é a respectiva reformulação histórica do cristianismo”. (Troeltsch, 1913, p. 431).

Introdução

A pergunta pela essência, bem como a tarefa de sua determinação, jaz sob a suspeita do espectro fantasmagórico do essencialismo. Embora o conceito de essência tenha servido para designar a singularidade de um fenômeno capaz de suplantar suas contingências, a pergunta pela essência parece ter se tornado, em nossos dias, a sinopse de um procedimento que revoga a diversidade dos fenômenos a partir de critérios normativos lívidos, quando não abertamente discriçionários. Em contraposição à tarefa de determinação da essência, o discurso acadêmico hodierno prioriza a desconstrução, a invenção da tradição, a construção da narrativa e da memória, mas também a crítica contra uma dissimulada ofensiva colonial. Essa tensão, vale dizer, se intensifica de forma ainda mais avultante quando o assunto em questão é a determinação do conceito de

* N.E: Las traducciones presentadas en el presente texto en su totalidad corresponderán al autor.

** Doutor em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPCIR-UFJF). Pós-doutor em Filosofia da Religião pelo PPCIR-UFJF e pela Evangelisch-Theologische Fakultät, Universität Wien. Atualmente desenvolve pesquisa de habilitação em Teologia Sistemática pela Universität Wien, onde também atua como pesquisador colaborador com financiamento do *Forschungszentrum “Religion and Transformation in Contemporary Society” (RaT)*, ligado à Vienna Doctoral School of Theology and Research on Religion (VDTR). Secretário da Sociedade Paul Tillich do Brasil e coeditor do periódico *Correlatio*. E-mail: fabio.henrique.abreu@hotmail.com

religião e sua resultante demarcação frente a outros fenômenos, especialmente à pluralidade religiosa.

É ingênuo pensar, contudo, que a reserva frente à pergunta pela essência tenha surgido do nada. Tais reservas são especialmente adequadas enquanto correções críticas frente a procedimentos impacientes que pensam possuir a “faculdade suprrracional” de exposição de *feitos* que independem de *juízos*. A reificação da essência somente se torna exequível quando a pergunta pelas condições de possibilidade de sua determinação é obliterada por uma irritante ausência de rigor. Não obstante, pressupor que seja possível prescindir da categoria da essência e de sua dimensão distintiva equivale incorrer em ingenuidade idêntica à sua reificação acrítica. Isso porque o resultado necessário do repúdio contra “perguntas fundamentais” não é substantivamente distinto da arbitrariedade corretamente criticada no essencialismo. Pois, o que temos, nesse caso, é a absolutização caprichosa de características individuais de fenômenos marcadamente complexos e multifacetados, ou uma identificação da complexidade fenomênica com os próprios padrões de juízo que irrompem de um procedimento normativo irrefletido. A redução hostil da diversidade dos fenômenos a partir de critérios normativos arbitrários, bem como a absolutização da particularidade resultante do abandono de conceitos universais e padrões de juízos metodicamente controlados, operam como um espelho da dupla reificação de universalidade e singularidade.

Essas breves reflexões sobre os riscos da reificação das essências e da absolutização das particularidades nos conduzem ao tema da presente exposição. As objeções levantadas contra a ingenuidade discricionária do essencialismo não se aplicam, entretanto, à determinação da essência do protestantismo desenvolvida por Paul Tillich (1886-1965). Uma análise dos pressupostos teóricos do clássico *The Protestant Era*,¹ que constitui o ponto de partida das observações a seguir, torna transparente que a teoria do protestantismo ali desdobrada evade a suspeita de uma essência postulada de forma irrefletida.² Isso porque, no pano de fundo dessa obra, jaz um sistema das ciências bastante matizado e capaz

1 Há tradução para o português de autoria de Jaci Maraschin, à qual não tivemos acesso, porém. A referência, aqui, é TILLICH, P. *A era protestante*. São Bernardo do Campo: Ciências da Religião, 1992. A versão utilizada no presente texto é a original de 1948, organizada por James Luther Adams. Para a referência completa desse e outros títulos, cf. as “Referências bibliográficas” ao final do texto.

2 O conceito de essência empregado por Tillich é de TROELTSCH, 1913, p. 386-451. Em seu livro *Die sozialistische Entscheidung*, de 1933, Tillich faz referência explícita ao texto *Was heißt „Wesen des Christentums“?*, publicado por Troeltsch no periódico *Die Christliche Welt*, em 1903, como base de sua determinação do conceito de essência. Sobre esse ponto, cf. TILLICH, 1962h, p. 233 [nota 9].

de responder às exigências metodológicas impostas por pensadores como Wilhelm Dilthey, Georg Simmel, Max Weber e Ernst Troeltsch (cf. ZICHE, 2004, p. 49-68; STURM, 2004, p. 23-47; PFLEIDERER, 2008, p. 119-136). Em diálogo com os grandes teóricos sistemáticos de sua época, Tillich elabora uma teoria das ciências do espírito que se articula em três etapas metodológicas (cf. TILLICH, 2001b, p. 259-295; 348-362; TILLICH, 1989b, p. 201-211; TILLICH, 1987f, p. 119-122; TILLICH, 2005, p. 395-440): em primeiro lugar, a doutrina das categorias, que tematiza os princípios formais empregados; em segundo lugar, a apresentação histórica, que descreve a gênese do respectivo âmbito dos fenômenos sobre a base da doutrina das categorias e com o auxílio de seu conjunto instrumental; em terceiro lugar, a ciência normativa, que agrupa seletivamente o resultado relevante oriundo dos outros dois métodos de tratamento. O caráter normativo dessa terceira etapa metodológica decorre do fato de que nela são operadas distinções e sínteses, classificações e demarcações, que, inevitavelmente, contêm ponderações em termos de conteúdo. Tais circunspecções cirúrgicas, evidentemente, também devem ser realizadas de um modo consciente.³ Por “normativo” não se deve entender, aqui, portanto, algo como “prescritivo”, “dogmático”, mas apenas que “um sistema com a pretensão de validade [*Geltung*], com a pretensão de ser um sistema ideal, aparece, assim como aparece em todas as outras funções culturais” (TILLICH, 2001c, p. 361). Todas essas considerações metodológicas devem permanecer pressupostas como pano de fundo teórico-sistemático para uma análise da teoria do protestantismo que Tillich sumariza em sua obra *A Era Protestante*. No entanto, antes que as observações a seguir se voltem para uma análise da essência do protestantismo delineada nesse livro, torna-se imperativo justificar o motivo que conduz a presente reflexão a se ocupar com essa tarefa e não outra. Pois, a decisão de reconstruir a “essência do protestantismo” com base em uma coletânea de reconhecida variedade temática precisa, antes de mais nada, ser justificada.

Um rápido olhar sobre a estrutura do livro de 1948 já é suficiente para demonstrar que não se trata de um escrito monográfico de Tillich. Pelo contrário. Trata-se, antes, de uma coletânea de ensaios muito particulares. Publicada nos Estados Unidos, em 1948, graças aos estrênuos esforços de James Luther Adams, a obra reúne duas décadas da produção filosófica e teológica

3 Nesse sentido, pode-se dizer que, em Tillich, assim como em Troeltsch, a tarefa de determinação da essência constitui um assunto de “competência histórica [*historischer Meisterschaft*]”. Cf. TROELTSCH, 1913, p. 408. Nessa conexão, cf. TILLICH, 1962j, p. 29-53; TILLICH, 1962j, p. 54-69. O ensaio *Protestantische Gestaltung*, de 1929, publicado na coletânea *Religiöse Verwirklichung*, de 1930, foi incluído no compêndio de 1948. A referência, aqui, é TILLICH, 1948, p. 206-221.

de Tillich (cf. TILLICH, 1948, p. ix; PAUCK; PAUCK, 1976, p. 220-222). O compêndio organizado por Adams, composto por escritos do período alemão e por textos produzidos já em seu exílio nos Estados Unidos,⁴ é precedido não apenas pela tradução do livro *Die religiöse Lage der Gegenwart*, de 1926, publicado sob o título *The Religious Situation*, em 1932, mas também pela tradução de um conjunto de ensaios do período alemão, publicados, em 1936, no compêndio *The Interpretation of History*. Some-se a isso a tradução do artigo *Das religiöse Symbol*, de 1928, que apareceu nas páginas do periódico *Journal of Liberal Religion*, em 1940, sob o título *The Religious Symbol*. Isso quer dizer que, do ponto de vista da história da obra, o compêndio de 1948 possui pressuposições teóricas que não apenas já se encontram disponíveis em língua inglesa, mas que remontam à totalidade do desenvolvimento intelectual de Tillich. Em função de sua profundidade teórica e abrangência temática, o conjunto de ensaios de 1948 foi corretamente aclamado como o trabalho mais importante de “apologética teológica” a aparecer nos Estados Unidos desde a publicação, em 1941, do clássico *The Nature and Destiny of Man*, de Reinhold Niebuhr (cf. LEHMANN, 1966, p. 197). Nesse sentido, a coletânea de Tillich constitui não apenas um marco indispensável para uma correta compreensão do desdobramento da teologia protestante do século XX. O livro consolida, de igual forma, o lugar teológico definitivo de seu pensamento “no mapa americano” (PAUCK; PAUCK, 1976, p. 222). No entanto, de um ponto de vista histórico-genético, as pressuposições teóricas da obra de 1948 remontam ao período alemão da produção intelectual de Tillich, e não podem ser desse separadas.

Mas, afinal, qual é o tema central do compêndio organizado por Adams e onde exatamente reside sua importância? Embora apenas alguns artigos publicados na coletânea sejam diretamente dedicados ao tema do protestantismo, “todos lidam com o problema protestante”. Isso porque, como afirma Tillich, “é uma pressuposição desse livro que nenhuma esfera da vida pode ser compreendida e formada sem uma relação com o princípio protestante”, da mesma forma que “o protestantismo não pode ser compreendido e formado exceto em relação a todas as esferas da vida” (TILLICH, 1948, p. xii). Adams corrobora o juízo de Tillich ao afirmar que todos os capítulos do li-

4 Organizado em cinco seções – “religião e história”, “religião e cultura”, “religião e ética”, “protestantismo” e, finalmente, “a crise presente” –, o livro possui dezoito capítulos, oito dos quais são traduções de textos originalmente escritos em alemão. A coletânea também conta com uma extensa introdução escrita por Tillich (p. xi-xxix), bem como um denso estudo sobre “o conceito de Tillich da era protestante”, de autoria de James Luther Adams (p. 273-316).

vro “estão relacionados com o pano de fundo e o caráter, ou com os problemas e o *status* presente, da religião e da cultura em que o protestantismo se expressou” (ADAMS, 1948, p. 275). Também na presente exposição, o juízo de Tillich deve ser assumido. Tal procedimento traz consigo a dupla implicação de que a “essência” da coletânea tem como eixo central uma teoria do protestantismo e que nessa teoria jazem tanto sua importância quanto sua atualidade. Por esse motivo, somente uma análise que assuma, com o devido rigor, o desenvolvimento da história da obra pode, de fato, desvelar os pressupostos teóricos fundamentais que norteiam as reflexões apresentadas no compêndio de 1948. É precisamente essa tarefa de reconstrução da teoria do protestantismo de Tillich que o presente capítulo assume como sua. No entanto, para que essa seja minimamente exitosa, é necessário retornar à gênese de seu desenvolvimento intelectual.

A teoria do protestantismo; ou, a reformulação especulativa da ideia da justificação na síntese do paradoxo

No capítulo *The End of the Protestant Era?* originalmente publicado em 1937 sob o título *Protestantism in the Present World-Situation*, e reproduzido na coletânea *A Era Protestante*, Tillich afirma que “o princípio central do protestantismo é a doutrina da justificação pela graça somente”. A doutrina da justificação condensa o protesto profético a todas as pretensões humanas de absolutez e santidade. Esse protesto, que opera, em primeiro lugar, como um “protesto contra si mesmo”, constitui, nas palavras de Tillich, “o princípio protestante” (TILlich, 1948, p. 226). Há dois aspectos que despertam a atenção aqui. Em primeiro lugar, Tillich elabora uma conexão estreita entre protestantismo e a doutrina da justificação. Essa última constitui, no dizer de Tillich, o princípio central do protestantismo. Em segundo lugar, o “protesto profético” contra toda absolutez e *hybris* descreve a característica central do “princípio protestante”. Esses dois aspectos se conectam como que por uma elipse: a ideia da justificação é o princípio central do protestantismo, ao passo que o protesto profético, sob o horizonte do incondicionado, constitui o “princípio protestante”. Pode-se afirmar, portanto, que a justificação pela fé e o princípio do protestantismo constituem os dois lados de uma mesma moeda. No entanto, o que é o princípio protestante e como, afinal de contas, ele aparece na obra de Tillich?

Em seu livro *Die sozialistische Entscheidung*, de 1933, que constitui sua última monografia publicada antes do exílio, Tillich menciona três escritos importantes para sua “elaboração de um princípio protestante”: a saber, *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung*, de 1929, a coletânea *Religiöse Verwirklichung*, de 1930, e o ensaio *Protestantisches Prinzip und proletarische Situation*, de 1931 (cf. TILLICH, 1962h, p. 234, nota 10).⁵ Em função dessa demarcação genética, surgiu na literatura secundária a impressão de que Tillich somente alcançou sua “autocompreensão protestante” na segunda metade da década de 1920 (cf. MOXTER, 2000, p. 17). Da forma como Tillich apresenta a construção de seu princípio protestante, torna-se possível, de fato, chegar à conclusão de que sua teoria do protestantismo somente pode ser adequadamente reconstruída “contra o pano de fundo de um *Zeitgeist* teológico conformado pelo barthianismo-neo-ortodoxo” (WENZ, 1979, p. 34). Tal leitura foi corroborada, de um modo ainda mais incisivo, pela forma da publicação dos escritos sobre protestantismo nos *Gesammelte Werke*, organizados por Renate Albrecht.⁶ No entanto, frente ao estado da pesquisa contemporânea, essa interpretação tornou-se impossível. Os escritos póstumos editados por Gert Hummel, Doris Lax, e, sobretudo, Erdmann Sturm⁷ revelam que a teoria do protestantismo de Tillich remonta a seus primeiros escritos acadêmicos. Já aqui sua autocompreensão protestante adquire os contornos que lhe são mais fundamentais. Por conseguinte, os elementos da teoria do protestantismo presentes nesses escritos devem ser sinteticamente delineados.

Os apontamentos iniciais da teoria do protestantismo de Tillich podem ser encontrados já na primeira versão de seu *Monismusschrift* de 1908 (cf. TILLICH, 1998b, p. 20-93). Apresentado à Universidade de Halle como seu primeiro exame teológico, o escrito de 1908 esboça as intuições mais centrais que conformam sua teoria do protestantismo ulterior. Há três aspectos centrais que precisam ser apresentados. Em primeiro lugar, é preciso observar que, já no escrito de 1908, a “ideia da justificação” e a “cruz” de Cristo operam como fundamento teológico. Tanto a ideia da justificação quanto a teologia da cruz possuem a função de apresentar, em segundo lugar, “a crítica absoluta do pecado” e a “elevação absoluta da vontade divina como graça”

5 Uma tradução do ensaio *Protestantisches Prinzip und proletarische Situation* foi incluída em *A Era Protestante*. Cf. TILLICH, 1948, p. 161-181.

6 Cf., especialmente, o volume VII dos *Gesammelte Werke*, organizado por Renate Albrecht e publicado sob o título *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung*, em 1962.

7 Refiro-me, aqui, sobretudo, aos volumes IX (1998) e X (1999) dos *Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken*, que reúnem, de forma programática, os primeiros escritos acadêmicos de Tillich.

(TILLICH, 1998b, p. 89-90). Em terceiro lugar, a simultaneidade de julgamento e perdão, destruição e reconstrução, assume o *status* formal de um “paradoxo” (cf. TILLICH, 1998c, p. 151).⁸ Esses três elementos se repetem como uma *ratio* de ação no desenvolvimento teológico ulterior de Tillich, especialmente em sua apresentação sistemática da filosofia da religião de Schelling. Já em 1910, por ocasião de seu estudo preparatório para a tese de doutorado, Tillich afirma que “a religião de Schelling, em ambos os períodos de seu desenvolvimento, é a fé na justificação” (TILLICH, 1999a, p. 51). A tese de doutorado em filosofia, de 1910, discorre sobre “o paradoxo absoluto da cruz de Cristo” (TILLICH, 1998d, p. 187). Além disso, Tillich opera uma conexão entre o discurso de Schelling sobre o “dom da justificação” e seu tratamento da obra de Cristo, particularmente em conexão com a “morte sacrificial” e a “ressurreição” (TILLICH, 1998d, p. 227). Por sua vez, a tese de doutorado em teologia, de 1912, determina o “paradoxo da fé” como o aspecto “verdadeiramente religioso” da religião (TILLICH, 1989a, p. 41).⁹

Um aprofundamento ulterior da doutrina da justificação pode ser encontrado nas teses da *Kasseler Pfingstkonferenz*, de 1911.¹⁰ O objetivo primordial dessas teses consiste na refutação de uma certeza da fé cuja base se encontra na imagem do Jesus histórico, tal como elaborada, sobretudo, por Wilhelm Herrmann.¹¹ No escopo de uma linha complexa de argumentação, que se des-

8 Em sua autobiografia *On the Boundary*, Tillich atribui a descoberta do paradoxo da ideia da justificação à influência de seu professor Martin Kähler (cf. TILLICH, 1936, p. 32). Esse juízo é por ele repetido em sua introdução ao compêndio *A Era Protestante* (cf. TILLICH, 1948, p. xiii-xiv). Wilhelm Pauck, por exemplo, valida, sem qualquer objeção, a descrição de Tillich (cf. PAUCK, 1979, p. 13-14). Essa atribuição, no entanto, não é correta. Com efeito, o pensamento paulino-luterano constitui a base da principal obra sistemática de Kähler, a saber, *Die Wissenschaft der christlichen Lehre*, cuja terceira edição foi publicada no mesmo ano em que Tillich se transferiu para a Universidade de Halle (1905). Além disso, Kähler pode, de fato, ter enfaticamente se referido à doutrina da justificação em suas preleções. No entanto, a ideia do paradoxo não aparece na obra de Kähler. A partir de uma análise de outros documentos, como a correspondência entre Tillich e Thomas Mann, de março de 1943, por exemplo, torna-se possível perceber que o paradoxo da ideia da justificação foi, de fato, descoberto em Halle, mas num contexto completamente diferente (cf. TILLICH, 1972, p. 24) – sobre o contexto da correspondência entre Tillich e Mann, cf. SCHWÖBEL, 2008, p. 19-36. Por sugestão de seu amigo Hermann Schaff, um grupo estudantil de leitura se reuniu com o propósito de se dedicar aos escritos de Kierkegaard. Nesse contexto, o conceito de paradoxo de Kierkegaard parece ter fascinado os participantes porque entrava em desacordo com o clima geral de mediação (*Vermittlung*) do departamento de teologia (cf. TILLICH, 1972, p. 24-25) – precisamente a marca que Tillich assinala como a mais distintiva do pensamento de Kähler: “o mais profundo e, em muitos aspectos, o mais moderno representante da teologia da mediação do século XIX” (TILLICH, 1936, p. 32). Por outro lado, Tillich também se dedicou à leitura de Kierkegaard durante seu tempo como pastor e doutorando em Berlim (TILLICH, 1980b, p. 72). No entanto, com base nos escritos póstumos publicados até o presente momento, não é possível determinar o quão profunda foi essa leitura. Afinal, no que diz respeito à compreensão do pecado, a tese de 1912 remete à obra *Doença para a morte*, de Kierkegaard (cf. TILLICH, 1989a, p. 32-33). Tillich provavelmente só chegou a um estudo mais detalhado de Kierkegaard na década de 1930, no curso de sua preocupação com o existencialismo filosófico. De qualquer forma, pode-se afirmar que a conexão entre a doutrina reformatória da justificação e o conceito de paradoxo de Kierkegaard, que já aparece no *Monismusschrift* de 1908 (cf. TILLICH, 1998b, p. 74), aparentemente representa uma descoberta original dos semestres de Tillich em Halle. Em seu desenvolvimento posterior, essa conexão demonstra ser, de um ponto de vista sistemático, extremamente importante. Para breves apontamentos sobre a recepção de Kierkegaard no pensamento de Tillich, cf. FISCHER, 1970, p. 111-129; SCHULZ, 2011, p. 67-70.

9 Sobre a recepção de Tillich da filosofia de Schelling, cf. NEUGEBAUER, 2007, p. 146-192; 227-252.

10 Para uma análise pormenorizada das teses de 1911, cf. NEUGEBAUER, 2007, p. 192-227.

11 A posição de Herrmann é bem delineada em seu debate com Troeltsch sobre o Jesus histórico. Para uma apresentação desse debate, cf. SOCKNESS, 1998, p. 75-85; 146-169. Para a posição de Herrmann, cf. HERRMANN, 1921, p. 45-160.

dobra sob o horizonte de uma filosofia especulativa, a doutrina da justificação pela fé é mencionada em duas teses distintas. Na tese 116, Tillich a emprega como confirmação dogmática da refutação de Herrmann (cf. TILLICH, 1983a, p. 44-45). Na tese 111, por sua vez, ele relaciona a doutrina da justificação mais propriamente com o princípio moderno da autonomia. Aqui, a doutrina da justificação assume um *status* de instância parcialmente crítica. Isso não quer dizer, contudo, que Tillich entenda a relação entre o princípio da autonomia e o princípio da justificação nos termos de uma contraposição. No entanto, ele enfatiza que é “repugnante” qualquer tentativa de “criar” as condições da identidade do espírito humano com o absoluto a partir de si mesmo. Tillich descreve tais esforços, por conseguinte, como “distúrbios da autonomia” (TILLICH, 1983a, p. 44). Por outro lado, como descreve a tese 114, a “impossibilidade de uma heteronomia permanente” é enfatizada (TILLICH, 1983a, p. 44). Já aqui, portanto, torna-se possível identificar o objetivo programático de uma “síntese paradoxal” entre autonomia e heteronomia sob o horizonte da doutrina da justificação. Essa síntese é descrita, posteriormente, a partir do conceito de “teonomia”, expressão que Tillich provavelmente tomou de empréstimo de Martin Kähler, mas a moldou de forma bastante distinta em termos de conteúdo (cf. TILLICH, 1948, p. 55-65).¹²

O passo decisivo para o estabelecimento da doutrina da justificação como princípio teológico se encontra, porém, no esboço de uma *Systematische Theologie*, de 1913, que emergiu do trabalho apologético das chamadas “*Vernunft-Abende*” (cf. TILLICH, 1998e, p. 273-434).¹³ A base da *Systematische Theologie* de 1913 consiste numa versão do princípio teórico da verdade, i.e., a ideia absoluta da verdade (*der absolute Wahrheitsgedanke*), em que momentos de absolutidade, epistemológicos e especulativos são intrinsecamente interligados. No entanto, atravessar analiticamente o esquema metodológico não constitui tarefa isenta de dificuldades. O esboço de 1913 tem sido classificado como uma fundamentação teológica baseada numa filosofia da identidade e, nesse sentido, como um modelo exemplar da “teologia pré-guerra” de Tillich (cf. DANZ, 2005, p. 159). Esse juízo, no entanto, é apenas parcialmente correto. Como se torna prontamente perceptível, a exposição apologética do sistema ocorre em um processo triádico. Com rela-

12 Cf. Kähler, 1905, p. 141-142. Surpreendentemente, o nome de Kähler não é mencionado na apresentação do conceito de teonomia elaborada por GRAF, 1989, p. 20-23.

13 Para uma análise da *Systematische Theologie* de 1913, cf. HUMMEL, 1993, p. 115-132; NEUGEBAUER, 2007, p. 252-292.

ção à primeira posição (cf. TILLICH, 1998e, p. 278-306), pode-se falar de um fundamento baseado numa filosofia da identidade na medida em que, para Tillich, a ideia da verdade segue imediatamente “a identidade absoluta do pensamento e da verdade como princípio do pensamento” (TILLICH, 1998e, p. 281). A segunda posição (cf. TILLICH, 1998e, p. 307-314), por outro lado, introduz imediatamente o contra-princípio, i.e., a “reflexão” como lugar da relatividade e da contradição (cf. TILLICH, 1998e, p. 307-308). Por fim, a terceira posição combina o ponto de vista absoluto e o relativo na síntese do paradoxo (cf. TILLICH, 1998e, p. 314-328).¹⁴

Com magistral destreza, Georg Neugebauer mostrou que a estrutura triádica da *Systematische Theologie* de 1913 corresponde quase exatamente à tese doutoral de 1912, que também trabalha com um processo de três etapas, simbolizado pelos termos “misticismo”, “culpa” e “síntese de misticismo e culpa” (cf. NEUGEBAUER, 2007, p. 263). Há, aqui, um paralelo com a sequência dos três princípios na *Wissenschaftslehre* inicial de Fichte,¹⁵ ainda que a questão da influência da compreensão de Tillich de Schelling, vis-à-vis a imagem de Fichte transmitida por Fritz Medicus, ainda constitua um desiderato da pesquisa contemporânea (cf. GRAF; CHRISTOPHERSEN, 2004, p. 52-78; NEUGEBAUER, 2012, p. 181-198; BOSS, 2014, p. 325-363; DANZ, 2017, p. 217-230). No entanto, cabe ressaltar que, em Fichte, não se trata de forma alguma do primeiro princípio sozinho, mas sim da combinação de todos os três princípios que incorporam a base do sistema (cf. CLAESGES, 1974, p. 39-45, esp., 43; ZÖLLER, 1998, p. 32-38; KLOTZ, 2016, p. 65-92). O mesmo pode ser dito sobre a introdução de Tillich das três posições que determinam o sistema teológico em geral (cf. TILLICH, 1998e, p. 328-425). De qualquer forma, no que diz respeito ao projeto sistemático de 1913, deve-se definitivamente falar de um equilíbrio entre os componentes da filosofia da identidade e os princípios teóricos da negatividade, ou do ponto de vista da intuição e o da reflexão (cf. TILLICH, 1998e, p. 283).¹⁶

14 “O princípio inteiro, com todos os três momentos, permanece vivo em cada ponto do sistema, ainda que, a depender da situação, um momento se torne mais proeminente” (TILLICH, 1998e, p. 318).

15 Que Tillich tenha se familiarizado com a *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794-1795) de Fichte, é algo que se pode perceber prontamente em seu escrito de 1906. Sobre esse ponto, cf. TILLICH, 1998a, p. 1-19.

16 “O pensamento encontra em si mesmo a oposição e a unidade do pensamento e da verdade” (TILLICH, 1998e, p. 281). Sobre esse ponto, cf. DANZ, 2004, p. 74-80; NEUGEBAUER, 2007, p. 256-264; WITTEKIND, 2008, p. 40-46. Por essa razão, Tillich considera a máxima de Platão “νῦν αὖτε αὐτὸν” um componente elementar do pensamento apologetico. Sobre esse ponto, cf. TILLICH, 1972, p. 46. Isso conduz à percepção de que o espírito humano possui uma antinomia básica que se articula, de acordo com Tillich, na dualidade de intuição e reflexão. Aqui, ele se refere à distinção platônica entre *νοῦς* e *δύναμις*, cuja versão escolástica medieval é a distinção entre *intellectus* e *ratio*, e cujo equivalente moderno constitui a diferença entre razão (*Vernunft*) e entendimento (*Verstand*). Ao passo que a primeira é intuitiva, i.e., subdiscursiva, a segunda opera discursivamente. Não se deve olvidar, porém, que o desafio do autoconhecimento é igualmente típico do pensamento de Fichte. Sobre esse ponto, cf. FICHTE, 1977, p. 22. Nesse sentido, a percepção de Tillich pode ter sido inspirada, com muita probabilidade, pelo sistema de Fichte. Cf. NEUGEBAUER, 2007, p. 256.

É somente quando os dois se unem que surge a tensão peculiar de sua síntese, a qual Tillich também pode descrever como o “retorno do entendimento à razão” (TILLICH, 1998e, p. 315), ou como o momento da autossuprassunção do ponto de vista teológico e seu retorno ao absoluto (cf. TILLICH, 1998e, p. 327).

O aspecto mais importante a ser aqui destacado é o terceiro dos três pilares do sistema, que descreve a determinação do conceito de religião. Sua exposição é introduzida pela seção sobre “o paradoxo” (TILLICH, 1998e, p. 314-317). Esse último é determinado em sua forma, tal como no *Monismusschrift*, como um princípio ao mesmo tempo crítico e formativo, e é ilustrado pela cristologia e pela doutrina da justificação. Em consonância com o propósito de lançar as bases do sistema, o horizonte de explicação volta-se agora para o geral. O paradoxo opera como a quintessência da influência de Kierkegaard sobre Tillich, e, enquanto tal, possui a função sistêmica de descrever a crítica ao sistema que é sumarizada no ponto de vista da reflexão. Enquanto princípio teológico, o paradoxo é apresentado da seguinte forma: “Os pontos de vista absoluto e relativo se opõem de tal maneira que o relativo é sustentado e destruído pelo absoluto ao mesmo tempo” (TILLICH, 1998e, p. 314). A imputação de ambas as relações exclui duas possíveis interpretações equívocas: por um lado, que se trata de uma correlação de determinação formal de momentos de igual importância, e, por outro, que o elemento de negação se resume a um mero momento de passagem da mediação absoluta. A negação é, antes, suprassumida na síntese entre absoluto e relativo. No pano de fundo das reflexões de Tillich, encontram-se os modelos alternativos de síntese propostos por Fichte e Hegel, ambos considerados inadequados para o desenvolvimento da ideia do paradoxo. Contra essas alternativas, Tillich defende o modelo de uma *unidade de tensão* que preserva o sentido duradouro do momento da negação e, ao mesmo tempo, assegura o domínio do princípio de identidade. Essa contradição de concomitante afirmação e destruição “demanda uma superação em prol da absolutez do ponto de vista absoluto” (TILLICH, 1998e, p. 314). Isso porque o ponto de vista absoluto “somente pode provar ser absoluto na medida em que aceita sua contradição” de uma forma positiva, i.e., “sem privá-la de sua autonomia dialética” (TILLICH, 1998e, p. 314-315). O paradoxo é, assim, caracterizado por uma “síntese” que mantém a contradição que lhe é constitutiva, mas ao mesmo tempo prioriza o princípio da identidade como sua condição de possibilidade (cf. TILLICH, 1998e, p. 317).

O equivalente teológico do paradoxo, i.e., o terceiro momento, é o ato da

justificação realizado na unidade antinômica de julgamento e graça. Aqui e somente aqui a substância da ideia da justificação alcança seu lugar sistêmico. No entanto, Tillich admite que a versão da ideia da justificação por ele elaborada está “mais distante do que a usual, que se satisfaz com a equação justificação = perdão dos pecados” (TILLICH, 1998e, p. 320).¹⁷ Com efeito, no sistema de Tillich, a justificação é determinada como um paradoxo absoluto e, dessa forma, é expandida em contraposição aos estreitamentos soteriológicos representados pelo pietismo e pela teologia de Albrecht Ritschl (cf. TILLICH, 1998e, p. 318-320).¹⁸ Já no esboço de 1913, portanto, a ideia da justificação opera como princípio teológico¹⁹ e se refere ao “estado inteiro do mundo” (TILLICH, 1998e, p. 320). Isso quer dizer que ela possui uma dimensão universal, cósmica e é desdobrada em conformidade com a ideia absoluta da verdade que conforma o sistema.²⁰ Pode-se, portanto, falar de uma reformulação teórica ou especulativa da doutrina da justificação. De qualquer forma, é perceptível que Tillich prefere falar sobre a *ideia* da justificação (*Rechtfertigungsgedanke*), e não sobre a *doutrina* da justificação (*Rechtfertigungslehre*). Seu isomorfismo estrutural ao conceito de paradoxo consiste no fato de que, no juízo divino de tudo o que é condicionado e relativo, o condicionado e o relativo são “ao mesmo tempo absolutamente negados e absolutamente afirmados” (TILLICH, 1998e, p. 318). Para Tillich, a unidade do “não” absoluto e do “sim” absoluto forma o sumário conceitual da substância do princípio da ideia de justificação. Essa ideia já havia sido mencionada em ambas as teses doutorais: na tese de 1910, ela aparece com referência a Schelling (cf. TILLICH, 1998d, p. 187); na tese de 1912, a ideia da justificação é apresentada com referência a Wilhelm Lütgert, que sinaliza a natureza do Espírito divino como “a vitória do sim sobre o não” (TILLICH, 1989a, p. 40, nota 20). Com isso, torna-se possível afirmar que, a partir de 1913, a construção especulativa da ideia de justificação se condensa numa fórmula fixa e passa a operar como o motivo central do pensamento de Tillich. Isso implica dizer que, onde quer que o binômio “sim-não” apareça, o que está em ques-

17 Tillich mostra-se consciente, com isso, de que a ideia da justificação por ele desenvolvida se distancia substantivamente daquela desenvolvida por Kähler. Para a posição de Kähler, cf. KÄHLER, 1905, p. 86-92.

18 “No entanto, essa versão é mais universal, mais baseada em princípios [*prinzipieller*] e mais teórica. Em primeiro lugar, ela não se refere a pessoas individuais (pietismo), nem a uma comunidade religiosa (Ritschl), mas a um estado inteiro do mundo [*einen ganzen Weltzustand*]. Ela é inteiramente concebida por Deus; os problemas insolúveis (eleição e rejeição, garantia de salvação, etc.) que resultam da limitação ao indivíduo ou à comunidade são, assim, eliminados” (TILLICH, 1998e, p. 320). Sobre a teoria do protestantismo da *Systematische Theologie* de 1913, cf. WITTEKIND, 2008, esp. p. 40-46.

19 “O princípio teológico como princípio geral é a justificação. O que deve ser justificado é o ponto de vista individual, o ponto de vista da reflexão; é isso que exige o paradoxo, porque é isso que exige a necessidade da reflexão, que, sem a justificação pelo absoluto, ela, a reflexão, permaneceria exposta à aniquilação pelo absoluto” (TILLICH, 1998e, p. 318).

20 “Em contrapartida, o caminho está aberto para uma consideração universal, cósmica do cristianismo, livre para realizar a ideia de justificação em todas as áreas, que é tarefa da terceira parte do sistema teológico” (TILLICH, 1998e, p. 320).

tão, quer de forma explícita ou implícita, é uma teologia *cosmológica* da justificação.²¹ Nesse sentido, o potencial especulativo dessa formulação teórica vai muito além da esfera do problema que inicialmente se poderia associar a ela (cf. WITTEKIND, 2008, p. 39-65; DANZ, 2008, p. 215-231).

Assim como no *Monismusschrift* de 1908, também pode-se encontrar no esboço de 1913 uma segunda forma fundamental de expressão do paradoxo, a saber, a cristologia. O que antes era formulado mais teticamente, agora recebe sua diferenciação e justificação conceitual. Primeiro, ambos os paradoxos não estão no mesmo nível sistemático para Tillich. Em vez disso, o princípio paradoxal da justificação possui evidente prioridade. Posto de outra forma, a justificação, enquanto princípio *material* da teologia, constitui o aspecto superordenado em oposição à cristologia, que possui o estatuto sistêmico de princípio *formal*. Isso quer dizer, como afirma Tillich, que mesmo “o juízo cristológico está sujeito à ideia da justificação” (TILLICH, 1998e, p. 322). Para Tillich, essa superordenação não resulta de forma alguma de razões de conteúdo, mas apenas da importância estrutural do princípio da justificação. Na ideia da justificação, o princípio teológico possui um caráter “universal” (TILLICH, 1998e, p. 318). A cristologia, por sua vez, descreve a presentificação do “momento concreto” do princípio universal (cf. TILLICH, 1998e, p. 321). Com a determinação da concretude do universal, Tillich intenciona descrever as condições de possibilidade do discurso teológico sobre a doutrina da encarnação na modernidade. Em linguagem teológica, o “universal concreto” possui a função de descrever que, no evento de Jesus como o Cristo, o paradoxo da história torna-se transparente para o espírito humano. Nesse sentido, a ideia da justificação e a cristologia estão relacionadas como “certeza abstrata” e “certeza relativa, mas concreta a cada momento” (cf. TILLICH, 1998e, p. 323).²² É, pois, somente por meio dessa gradação que a ideia da justificação pode ser elevada à categoria que a qualificará como “princípio protestante”.

A partir da subordinação do princípio formal, irrompe, ao mesmo tempo, um critério para a implementação da cristologia. Para Tillich, a cristologia

21 No prefácio ao compêndio de 1948, Tillich corrobora esse juízo: “It is this radical and universal interpretation of the doctrine of justification through faith which has made me a conscious Protestant. Strictly theological arguments for this idea are given in an early German article which I mention mainly because of its title: ‘Rechtfertigung und Zweifel’ (‘Justification and Doubt’). In that article (which does not appear in the present volume) the conquest of the experience of meaninglessness by the awareness of the paradoxical presence of ‘meaning in meaninglessness’ is described. References to this idea are given wherever the Protestant principle is mentioned” (TILLICH, 1948, p. xv).

22 “A cristologia tem realização concreta e a devolve à justificação e à sua absolutez abstrata. A fé tem sua certeza absoluta, mas abstrata na justificação; na cristologia, sua certeza relativa, mas concreta a cada momento; no entanto, ambas conduzem a uma unidade em que o absoluto se tornou concreto e o concreto se tornou absoluto, o terceiro momento infinito do princípio teológico” (TILLICH, 1998e, p. 323).

somente adquire uma determinação sistêmica adequada quando se articula como um “sermão da cruz”. Por meio dessa articulação, a cristologia torna-se capaz de tematizar o elemento de negação do paradoxo. “Morre na cruz todo o concreto que quer se tornar absoluto, inclusive a concretude do Redentor” (TILLICH, 1998e, p. 322). A herança de Lutero e Kierkegaard é inserida, dessa forma, no quadro referencial de uma filosofia especulativa. Nesse sentido, a cristologia madura de Tillich é inevitavelmente abreviada quando interpretada primariamente nos termos da ideia do *Logos*, do conceito teológico-revelacional da história, ou mesmo da categoria do “Novo Ser”. A *theologia crucis* constitui parte integrante da “cristologia da imagem” elaborada por Tillich.²³ As exposições frequentemente esquecidas, mas, do ponto de vista sistemático, extremamente importantes, formuladas por Tillich na parte final dos prolegômenos da *Systematic Theology* estadunidense, impedem uma abreviação arbitrária de sua cristologia na medida em que literalmente entrelaçam a teologia da cruz e a teoria dos símbolos (cf. TILLICH, 1951, p. 147-155).²⁴

Não deixa de causar curiosidade, entretanto, o fato de que, no esboço de 1913, a palavra “protestantismo” não apareça uma única vez,²⁵ embora seu artigo básico seja amplamente discutido e avaliado. Essa “supressão” é completamente alterada a partir do estudo *Rechtfertigung und Zweifel*, de

23 Sobre a “cristologia da imagem” (*Bild-Christologie*) de Tillich, cf. DANZ, 2013b, p. 146-151. A *Bild-Christologie* de Tillich encontra antecedentes importantes em Friedrich Schleiermacher (p. 118-123) e, sobretudo, David Friedrich Strauß (p. 123-128). A influência da cristologia de Strauß é decisiva para o desenvolvimento da teologia protestante subsequente (cf. DANZ, 2013b, p. 128-141). Kähler, em debate com a pesquisa contemporânea do Jesus histórico, também assume uma cristologia da imagem. Sobre esse ponto, cf. LINK, 1975, p. 248-255.

24 “The New Being in Jesus as the Christ is the paradox of the final revelation. The words of Jesus and the apostles point to this New Being; they make it visible through stories, legends, symbols, paradoxical descriptions, and theological interpretations. But none of these expressions of the experience of the final revelation is final and absolute in itself. They are all conditioned, relative, open to change and additions [...] The absolute side of the final revelation, that in it which is unconditional and unchangeable, involves the complete transparency and the complete self-sacrifice of the medium in which it appears. Every concrete occurrence in the event Jesus as the Christ discloses these qualities” (TILLICH, 1951, p. 151-152). A figura do completo autossacrifício e transparência do *medium* da revelação final retoma, evidentemente, a figura da autoaniquilação do condicionado elaborada no texto *Kairos*, de 1922. Cf., aqui, TILLICH, 1987b, p. 53-72, esp., p. 63. Uma tradução do artigo *Kairos*, de 1922, foi inserida na coletânea de 1948. Cf. TILLICH, 1948, p. 32-51, aqui, p. 42. O artigo de 1922 é, portanto, o texto mais antigo da coletânea. Para breves considerações sobre o tema do *Kairos* no esboço da teologia da cultura e dos símbolos, cf. ABREU, 2021a, p. 41-42, nota 82.

25 Mesmo declarações sobre a Reforma no sistema de 1913 são escassas. A despeito disso, porém, é possível identificar traços essenciais da imagem de Tillich da Reforma que permanecem relativamente constantes em seu trabalho subsequente. No parágrafo 26 da *Systematische Theologie*, que traz o título *Die historische Begründung des christologischen Urteils* (cf. TILLICH, 1998e, p. 323), Tillich faz referência à história do cristianismo e, nesse contexto, tece algumas considerações sobre a Reforma. Como afirma: “No entanto, as forças do princípio teológico, preservadas na Escritura, reagiram na Reforma contra a dependência de certos momentos culturais” (TILLICH, 1998e, p. 325). O movimento reformatório é interpretado, aqui, como a transparência da síntese absoluta intrínseca ao princípio teológico, que, com efeito, entrou na história com Cristo, mas foi obliterada pelo catolicismo (cf. TILLICH, 1998e, p. 319). Para Tillich, irrompe, na Reforma de Lutero, o princípio teológico em seu momento absoluto. No entanto, e aqui jaz o núcleo da crítica implicada no conceito de uma revelação universal, que Tillich esposa, o princípio teológico foi soteriológicamente restrito pelo teólogo de Wittenberg. Com isso, na história subsequente do protestantismo, a formulação unilateral do princípio teológico foi reduzida ao princípio escriturístico enquanto um novo “sistema concreto-absoluto” (TILLICH, 1998e, p. 325). Esse princípio, como se sabe, foi implodido pela força da crítica histórica. Tillich descreve expressamente a interpretação da Reforma aqui indicada, o que equivale à exigência de enquadrar a justificação não como um princípio soteriológico, mas universal, cosmológico, como a “justificação histórico-dogmática do presente empreendimento” (TILLICH, 1998e, p. 325), i.e., de seu próprio sistema. Sobre esse ponto, cf. DANZ, 2020, p. 7-16.

1919, que Tillich redigiu a fim de se apresentar à Universidade de Berlim, que o havia admitido como *Privatdozent* no início do mesmo ano (cf. TILLICH, 1999b, p. 127-230).²⁶ O esboço de 1919 foi retomado e reformulado na conferência de Gießen, de 1924, após a disputa sobre o conceito do paradoxo travada com Karl Barth e Friedrich Gogarten nas páginas do periódico *Theologische Blätter*, em 1923 (cf. TILLICH, 1970, p. 85-100). A despeito da centralidade desse estudo no desdobramento da obra de Tillich,²⁷ são os pressupostos metodológicos tratados no esboço de 1919 que devem ocupar a reflexão aqui. Tillich fala, já no exórdio de seu estudo, de um “duplo problema básico” (TILLICH, 1999b, p. 185), cujas linhas de pensamento se entrecruzam de muitas maneiras. Um lado diz respeito à “situação problemática do protestantismo contemporâneo” (TILLICH, 1999b, p. 129), o outro se refere ao problema dogmático interno de saber se o protestantismo possui, de fato, um princípio uniforme.

O *Leitmotiv* para a reformulação da doutrina da justificação²⁸ é a chamada “doutrina dos dois princípios” surgida no século XIX, segundo a qual a doutrina das Sagradas Escrituras representa o princípio formal, ao passo que a doutrina da justificação representa o princípio material do protestantismo. Tillich considera a localização teórica da questão fundamentalmente correta, mas a resposta dada está errada. Ele compartilha a visão de Ritschl, que é crítico da tradição, de que a doutrina da justificação no protestantismo antigo (*Altprotestantismus*) não alcançou a posição dominante que Lutero pretendia para ela. Pelo contrário. A doutrina da justificação foi, antes, suplantada pelo princípio escriturístico (*Schriftprinzip*) pós-reformatório, de modo que se tornou um princípio entre outros. Por outro lado, Tillich acusa os representantes da escola de Ritschl de serem capazes de manter a doutrina da justificação em sua mais elevada posição sistêmica, mas apenas ao preço da submissão de sua implementação a premissas

26 Cf. WENZ, 2008, p. 85-116. Para o contexto da reabilitação de Tillich, cf. STURM, 2015, p. 273-331.

27 Para uma análise do texto *Rechtfertigung und Zweifel*, de 1924, cf. WITTEKIND, 2013, p. 89-119. O ponto da reformulação do esboço de 1919 – até agora, somente analisada por Wittekind – é a introdução, na versão publicada de 1924, da distinção categorial entre “revelação fundamental” (*Grundoffenbarung*) e “revelação salvífica” (*Heilsoffenbarung*). Com essa distinção, Tillich delimita com mais precisão seu conceito de uma revelação universal – que o conecta à teologia positiva-moderna de seus professores Adolf Schlatter e Wilhelm Lütgert – frente à crítica de Barth (cf. BARTH, 1987, p. 104: “[...] diese breite allgemeine Glaubens- und Offenbarungswalze”) e à restrição da revelação divina à revelação salvífica em Cristo, tal como proposta por Ritschl e sua escola, o que também inclui Barth (cf. WITTEKIND, 2000, p. 146-252). A partir de uma análise dos pressupostos teóricos da teologia da revelação de Tillich, no entanto, a crítica de Barth se mostra insustentável. Sobre esse ponto, cf. ABREU, 2021a, p. 30, nota 58. Sobre a disputa com Karl Barth, cf. DANZ, 2011, p. 211-227. Para a disputa sobre o paradoxo, cf. TILLICH, 1987d, p. 91-98; BARTH, 1987, p. 98-109; TILLICH, 1987e, p. 109-112; GOGARTEN, 1987, p. 114-116.

28 As pressuposições da reformulação da doutrina da justificação podem ser encontradas nas correspondências entre Tillich e Emanuel Hirsch entre 1917 e 1918. Sobre esse ponto, cf. TILLICH, 1983c, p. 95-136. Cf., igualmente, a carta de Tillich à Maria Klein, de 5 de dezembro de 1917, em TILLICH, 1987a, p. 120-121. Para uma análise das consequências desses pressupostos, cf. DIERKEN, 2004, p. 107-133; DIERKEN, 2013, p. 168-171; ABREU, 2018, p. 466-535.

heterogêneas. “No entanto”, afirma Tillich, “jaz na essência do princípio que ele não pode desenvolver quaisquer pressupostos, mas apenas consequências em si mesmo” (TILLICH, 1999b, p. 142). Tillich reconhece o direito parcial de uma doutrina dos dois princípios. Isso porque o artigo da justificação, que visa à certeza individual, precisa ser ancorado objetivamente a fim de não se tornar completamente subjetivo. Pois, conforme visto, a tentativa de criar as condições da identidade do espírito humano com o absoluto a partir de si mesmo constitui, para Tillich, um distúrbio “repugnante” de uma autonomia autossuficiente (cf. TILLICH, 1983a, p. 44). Nesse sentido, é necessário um princípio “que contenha todas as formas possíveis de subjetividade sob si, sem que ele mesmo seja tocado pela subjetividade” (TILLICH, 1999b, p. 134). Do ponto de vista da modernidade crítica, porém, o princípio escriturístico já não pode ser mais considerado adequado para desempenhar essa função. Por um lado, a pesquisa histórico-crítica da Bíblia dissolveu absolutamente sua posição tradicional; por outro, seu estabelecimento como um corretivo de nível equivalente conduz a um óbvio dualismo de princípios. No entanto, precisamente uma posição dualista é inaceitável já por razões puramente lógicas. “De dois alegados princípios, apenas um pode verdadeiramente ser um princípio, ou nenhum” (TILLICH, 1999b, p. 133). Inversamente, deve-se ter em mente, também por razões lógicas, que nada decorre de um único princípio sozinho. Consequentemente, apenas um “monismo” que “se atualiza dualisticamente” irrompe como o princípio estrutural adequado do protestantismo (TILLICH, 1999b, p. 134). É exatamente nesse ponto que a ideia do paradoxo, sistematizada já em 1913, é introduzida. Isso porque ela cumpre não apenas a última condição estabelecida, mas também todas as anteriormente mencionadas. Para Tillich, o caráter híbrido monista-dualista do paradoxo absoluto é também a razão decisiva pela qual ele concorda com a tese de Ritschl de que o juízo divino da justificação possui um caráter “sintético”. Na versão mais precisa dessa categoria, agora expressamente designada como o “princípio do protestantismo” (TILLICH, 1999b, p. 129), Tillich confere acentos bastante distintos da versão apresentada pelo sistema de 1913.

Como é bem conhecido, Lutero definiu o conceito de justificação, de forma mais detalhada, em dois dispositivos: por um lado, como “justificação pela fé somente”, por outro, como “justificação pela graça somente”. A primeira disposição é decisiva para a classificação da ideia do paradoxo no presente contexto. Para Tillich, o “não” absoluto ao pecado e o “sim” absoluto à pessoa do pecador – *simul iustus et peccator* – apenas descrevem a “substância última”

(TILLICH, 1999b, p. 141) do ato divino unificado, e não a forma como esse ato é elevado à consciência na posição do sujeito finito. Isso, por sua vez, significa que o princípio do protestantismo não é o ato divino da justificação em si, porque a consciência finita não é capaz de se elevar ao “ponto de vista de Deus” (TILLICH, 1999b, p. 141). Pelo contrário, essa função do princípio pertence à fé na justificação, não como se essa pudesse justificar o juízo divino, mas certamente na medida em que, ela, a fé, é determinada como um ato inderivável de consentimento incondicional. Nas palavras de Tillich, a fé é “o reconhecimento do paradoxo” (TILLICH, 1999b, p. 136), do julgamento divino que vem “sobre mim” (TILLICH, 1999b, p. 142). Na medida em que esse ato divino é sempre provido da “frase pessoal subjetiva ‘para nós’”, seu reconhecimento “crente” (*gläubig*) invariavelmente traz a marca do “paradoxo pessoal” (TILLICH, 1999b, p. 139). Nesse sentido, o paradoxo da fé na justificação somente é capaz de representar o princípio do protestantismo como uma unidade dialética de subjetividade e “objetividade”.

O outro lado da descrição do problema da exposição, o do diagnóstico temporal ou da teoria da modernidade – i.e., a função sistêmica da “dúvida” –, também se orienta para o problema da unidade, mas agora no que diz respeito à situação cultural do protestantismo moderno (*Neuprotestantismus*). Tal como Dilthey e Troeltsch, Tillich compreende o protestantismo e a cultura moderna como caracterizados por uma contradição fundamental, i.e., pelo contraste entre os elementos sobrenaturais-transcendentes e racionais-imanentes. Tillich é da opinião de que essa contradição é impossível de ser superada, seja retornando a um princípio comum, seja apontando para convergências de conteúdo. Isso porque ambas as formações são caracteristicamente muito diferentes para que uma base comum seja nomeada. É por isso que Tillich se direciona para o desenvolvimento de uma mediação *desde abaixo do limiar dessa oposição*, ou seja, uma mediação a partir do incondicionado. O princípio discutido do protestantismo deve constituir o ponto de partida para isso. Sua própria dialética deve “ser levada a um ponto em que possa se tornar o princípio religioso da consciência cultural moderna” (TILLICH, 1999b, p. 187). O ponto de contato por parte da consciência cultural da autonomia é formado pela liberdade formal ou “negação que jaz no subjetivo” na forma de sua “culminância máxima” (TILLICH, 1999b, p. 131). Tillich se vale, aqui, do termo hegeliano “negatividade absoluta” para descrever essa versão do conceito de subjetividade. Somente quando a liberdade formal se vê completamente vazia,

pode ela se unir àquela substância absoluta para a qual a consciência religiosa aponta como seu fundamento. Nesse ponto, o inverso também se aplica: somente na medida em que essa negatividade é assumida como algo “positivo, é que ela mesma se qualifica para a afirmação [*Position*]” (TILLICH, 1999b, p. 131). O conflito parasitário entre o protestantismo eclesiástico e a cultura secular alcança, assim, uma solução sistemática. Como afirma Tillich, a “infinita subjetividade da vida espiritual moderna” torna-se um “momento do próprio princípio religioso” (TILLICH, 1999b, p. 183). A religião, por sua vez, emerge do feitiço da heteronomia e se torna “aberta ao influxo de todo tipo de espírito criativo” (TILLICH, 1999b, p. 183). Para explicar essa estrutura de mediação, que é apenas insinuada no esboço de 1919, Tillich se refere à sua palestra sobre “teologia da cultura”, que ele havia proferido em abril do mesmo ano à Sociedade Kantiana de Berlim (cf. TILLICH, 1999b, p. 183-184).²⁹

Princípio e formação; ou, sobre a determinação da essência do protestantismo

No transcurso da década de 1920, Tillich reformula seu conceito de religião a partir dos influxos do neokantismo e da fenomenologia de Husserl. A determinação especulativa do conceito de religião, nos termos do paradoxo ou do retorno do relativo ao absoluto (cf. TILLICH, 1998e, p. 314-317), é substituída por uma estrutura teórica que situa a religião na própria autorrelação paradoxal da consciência. Os traços distintivos do novo conceito de religião podem ser apreendidos por meio das categorias que, agora, alcançam proeminência: incondicionado, sentido (*Sinn*), substância e forma (*Gehalt-Form*), demônico, símbolo, *kairos* e teonomia. Com o conceito de incondicionado, Tillich descreve a estrutura fundacional da autorrelação espiritual, cuja circularidade reflexiva, i.e., o paradoxo originário do espírito, a caracteriza como fundamento (*Grund*) e abismo (*Abgrund*) de todas as determinações da consciência. A teoria da religião de Tillich descreve, dessa forma, a estrutura antinômica da autorrelação e o desvelamento reflexivo da dimensão de incondicionalidade do espírito. “A religião”, como postula a nova determinação, “é o direcionamento ao incondicionado” (TILLICH, 1968a, p. 35).³⁰ Essa nova determinação do conceito de religião também traz consigo, ipso facto, uma reformulação da construção especulativa do princípio teológico. Esse agora descreve, em todos os seus três momentos

29 Sobre os contornos teóricos fundamentais da teologia da cultura de Tillich, cf. ABREU, 2021a, p. 11-54.

30 Para uma reconstrução do conceito de religião elaborado por Tillich no transcurso da década de 1920, cf. ABREU, 2017, p. 5-97.

tomados conjuntamente, a estrutura da justificação (cf. TILLICH, 1999b, esp. p. 183-184).³¹ A ideia da justificação não é mais, portanto, identificada com o momento da síntese especulativa do paradoxo apenas, como no sistema de 1913. A formulação universal e cosmológica da ideia da justificação a descreve, antes, como um ato inderivável de reflexividade na autorrelação da consciência.

A nova fundamentação transcendental da teoria da religião de Tillich também tem a função de criticar conceitos de religião articulados a partir das funções transcendentais do espírito.³² A religião não se fundamenta numa função especial da cultura, mas na síntese das próprias funções transcendentais da consciência (cf. TILLICH, 2001c, p. 344-346). “O pressuposto dessa concepção”, diz Tillich em seu *Wissenschaftssystem* de 1923, “é o reconhecimento de que a religião não é uma esfera de sentido ao lado de outras, mas uma atitude em todas as esferas: o direcionamento imediato ao incondicionado” (TILLICH, 1989b, p. 209). No entanto, a religião somente evade sua determinação como uma esfera ao lado de outras esferas culturais se for entendida como um evento no espírito e nas funções de sentido do espírito. Esse evento no espírito, que Tillich descreve como direcionamento ao incondicionado, pode ser descrito mais precisamente como o evento em que o espírito se torna transparente para si mesmo em sua atividade cultural e se autoapreende em sua dimensão de profundidade. Na medida em que esse evento somente pode ocorrer por meio das funções teóricas e práticas da consciência, essas se tornam o medium da estrutura de profundidade do espírito. Na religião, as formas culturais concretas postas pela consciência são, ao mesmo tempo, afirmadas e negadas. Por meio dessa dialética de afirmação e negação das formas concretas, essas se tornam símbolos através dos quais o incondicionado é intencionado (cf. ABREU, 2019, p. 5-40). Assim, a religião universal, definida nos termos de uma teologia cosmológica da justificação, consiste na passagem da consciência cultural à intenção do incondicionado (*Meinen*

31 “O elemento concreto do princípio teológico está subordinado ao absoluto. Ele é negado e afirmado ao mesmo tempo pelo absoluto no processo religioso da vida e, assim, conduzido sempre a novas sínteses criativas. Uma vinculação autoritativa é excluída. Não há meio absoluto de revelação no sentido supranatural e, portanto, nenhuma limitação do processo religioso em qualquer direção. Isso também elimina a dicotomia entre religião e cultura [...] Dessa forma, porém, a oposição entre o profano e o sagrado é fundamentalmente abolida. Tudo é profano, isto é, autonomamente justificado, e tudo é religioso, ou seja, está sujeito ao paradoxo absoluto. Uma unidade completa toma o lugar da discórdia, correspondendo à exigência que idealmente suscita o terceiro momento do princípio teológico. Seu cumprimento infinito é dado pela teologia da cultura, a apresentação da substância religiosa [*religiösen Gehaltes*] contida em toda criação cultural, a revelação do paradoxo absoluto no processo espiritual em geral” (TILLICH, 1999b, p. 183-184).

32 A crítica de Tillich encontra fortes paralelos na constelação de problemas dos neokantismos. Tanto Wilhelm Windelband quanto Hermann Cohen submetem conceitos de religião articulados a partir das faculdades transcendentais da consciência à crítica. Sobre esse ponto, cf. WINDELBAND, 1907, p. 414-450; COHEN, 1915. Já em sua tese doutoral em filosofia, de 1910, o jovem Tillich, como Schelling, explica que o conceito de Deus é a base do conceito de religião: “A essência da religião não se encontra em nenhuma forma de atividade espiritual [*Geistestätigkeit*], mas na qualidade espiritual [*Geistigkeit*] do homem enquanto tal” (TILLICH, 1998d, p. 233).

des Unbedingten) (cf. TILlich, 1999b, p. 176).³³ É com base nessa nova determinação do conceito de religião que Tillich se volta, agora, para o problema da realização concreta do princípio protestante. Aqui, as dificuldades conceituais e sistemáticas por ele enfrentadas são muito mais complexas, especialmente quando se tem em mente o desenvolvimento da história da obra.

Em primeiro lugar, de acordo com o diagnóstico de Tillich, as causas dessa dificuldade não possuem suas raízes no tempo presente, mas remontam à própria Reforma. Como *topos* de sua análise, Tillich assume o segundo dos já mencionados dispositivos do artigo principal de Lutero: a saber, a “justificação pela graça somente”, sem obras da lei. Essa definição descreve, de um modo formal, que o “novo” irrompe estruturalmente na condição de um “corretivo” crítico, não apenas no sentido de uma extensão ou suplemento, mas como um “contraste”. Para Tillich, o efeito “anulador” do dispositivo da justificação pela graça somente, contudo, não está completo. Isso porque toda antítese – a saber, a irrupção do novo – sempre traz consigo seu inverso, i.e., aquilo a que se opõe.³⁴ Seu conteúdo positivo é “condicionado”, dessa forma, pela “relação negativa” ao que “se opõe”. Aquilo que é não apenas acidental, mas essencialmente negado, é, do mesmo modo, “ao mesmo tempo”, essencialmente “pressuposto” (TILlich, 1970, p. 86). A deficiência formal da máxima “*sola gratia*” – o *articulus stantis et cadentis ecclesiae* – é que esse princípio “não descreve o todo” (TILlich, 1970, p. 87), mas se mostra condicional frente àquilo que nega. Essa objeção lógica à doutrina da justificação não é, contudo, uma descoberta de Tillich. Ela já se encontra problematizada, por exemplo, em Fichte (cf. BAYER, 2007, p. 89). Tillich, no entanto, agrava o problema de outra forma. Para Lutero, a lei não era apenas o oposto conceitual da graça, mas também o pressuposto real para sua realização. Nesse ponto, Tillich tematiza a real dificuldade de evadir essa condicionalidade. Se a estrutura antinômica de lei e graça é relacionada à sua realização, então a “negação da própria pressuposição”, i.e., a lei, significaria, inevitavelmente, a “negação da realização” (TILlich, 1970, p. 88). Essa consequência somen-

33 Tillich esclarece a função do conceito fenomenológico de intenção (*Meinen*) – empregado de modo intercambiável com o conceito de direcionamento (*Richtung*) – no âmbito de sua teoria da religião da seguinte forma: “Não há ato da fé com todo o seu complexo de atividades atuais do espírito [*aktuellen Geistestätigkeiten*] que não seja condicionado e apenas agarre o incondicionado em, com e sob essa condicionalidade. O conceito de ‘intenção’ [*Meinens*] utilizado pela escola fenomenológica esclarece essa relação. Um conceito ‘intencional’ algo, visa algo, e aquilo que é intencionado [*Gemeinte*] é algo bem diferente da representação [*Vorstellung*] através da qual é intencionado [*gemeint wird*]. É assim que o incondicionado é intencionado nas representações condicionadas” (TILlich, 1999b, p. 176). Sobre a apropriação da fenomenologia de Husserl operada por Tillich, que, todavia, ainda constitui um desiderato da pesquisa contemporânea, cf. NEUGEBAUER, 2011, p. 38-63.

34 Os pressupostos da disputa sobre o paradoxo e a crítica de Tillich à teologia de Barth são, aqui, mais que evidentes. Sobre esse ponto, cf. TILlich, 1987d, p. 91-98.

te poderia ser evitada se a graça pudesse ser realizada independentemente da lei. No entanto, isso invalidaria o conteúdo da fórmula original. Assim, a questão da realização do princípio protestante já se revela como uma aporia para o próprio Lutero. Tal aporia somente poderia ser refutada por meio de outros pressupostos adicionais. Não causa surpresa, portanto, que nos debates da década de 1920, a aporia subjacente ao dispositivo da “justificação pela graça somente” tenha se tornado o problema central em quase todas as determinações da essência do protestantismo.

É mérito de Christian Danz haver demonstrado que a *Lutherrenaissance*, liderada por Karl Holl, tenha provavelmente constituído o desafio teórico mais relevante para Tillich (cf. DANZ, 2005, p. 159-174), especialmente porque essa encontrou em Emanuel Hirsch – o amigo dos dias da *christlichen Studenten-Verbindung* “*Wingolf*”, de Berlim (cf. NEUGEBAUER, 2016, p. 149-173), e antípoda durante os anos de efervescência política – um defensor proeminente (cf. SCHELIHA, 2008, p. 67-84). Tillich reconhece, sem reservas, as realizações acadêmicas de Holl, ao mesmo tempo que aprecia sua tentativa de ler a doutrina da justificação de Lutero no sentido moderno, i.e., enquanto o fundamento de uma subjetividade ético-religiosa. No entanto, a reelaboração da doutrina da justificação na *Lutherrenaissance* liderada por Holl não é, para Tillich, suficiente. Isso porque, no juízo de Tillich, Holl pressupõe a relevância atual desse artigo como um dado, em vez de desenvolvê-lo a partir de uma análise da situação cultural atual (cf. TILLICH, 1962i, p. 34). Para Tillich, em contrapartida, é imprescindível apresentar o “princípio de irrupção do protestantismo” como o “princípio de irrupção de nossa situação espiritual” (TILLICH, 1970, p. 85). Por esse motivo, também a concepção posterior de Tillich de uma “consciência transmoral”, publicada no compêndio de 1948 (cf. TILLICH, 1948, p. 136-149), deve ser lida como uma tentativa de libertar o conceito de Holl dos limites de uma “religião da consciência” (*Gewissensreligion*).

No entanto, qual o sentido da metáfora “irrupção” (*Durchbruch*), que Tillich emprega como *terminus technicus* em uma ampla variedade de contextos no transcurso da década de 1920?³⁵ Se seu sentido se esgotasse na

35 A metáfora é empregada, fundamentalmente, como uma descrição do evento da revelação. Cf., por exemplo, TILLICH, 2005, p. 19: “A revelação é a irrupção do incondicionado no condicionado. Ela não é nem realização nem destruição das formas condicionadas, mas seu estremecimento e reviravolta [ihre Erschütterung und Umwendung]”.

característica negativa da mera quebra, como o equívoco léxico de Tillich inicialmente sugeria (cf. TILLICH, 1990a, p. 79),³⁶ pouco se ganharia em relação ao caráter antitético intrínseco à ideia da justificação – ou mesmo frente ao transcendentalismo radical da assim-chamada “teologia dialética”. Em seu estudo *Kultur als Lebenswelt*, Michael Moxter sugere interpretar essa categoria a partir da estética de Tillich e entendê-la como uma qualificação mais detalhada do conceito de “expressão” (*Ausdruck*), que, por sua vez, demanda uma justificação semiótica (cf. MOXTER, 2000, p. 66-78). Tal leitura, no entanto, não apenas não atinge o cerne sistemático do problema, como também o desvirtua. Mesmo a atribuição quase inflacionária de Tillich ao tópico da revelação não é adequada para determinar o sentido básico da metáfora, posto que já se direciona para sua aplicação ao âmbito simbólico da dogmática. O primeiro esclarecimento conceitual dessa categoria³⁷ pode ser encontrado na conferência *Das Christentum und die Gesellschaftsprobleme der Gegenwart*, proferida na Universidade de Berlim, no verão de 1919 (cf. TILLICH, 2001a, p. 27-258).³⁸ O aspecto principal da introdução da metáfora da irrupção diz respeito ao “problema do criativo” (TILLICH, 2001a, p. 42).³⁹ Isso implica dizer que toda vida criativa se desenvolve no contexto do espírito que se realiza enquanto cultura, i.e., o “espírito objetivo”. A base do espírito objetivo é formada pelos diversos sentidos nos quais todas as coisas e eventos permanecem interconectados em um contexto sequencial de sentido.⁴⁰ Se esse contexto de interconexão de sentido aparece na forma da ação criativa individual (cf. TILLICH, 1989b, p. 196), então todas as dependências internas e externas que o condicionam qualitativamente são colocadas em perspectiva. O conceito de irrupção de Tillich contém, assim, dois momentos básicos: por um lado, a aparição instantânea daquilo que é originalmente dotado de sentido e historicamente novo; por outro lado, a extrapolação da esfera condicionada – i.e., a cultura – dentro da qual o último irrompe contingentemente e que, ao mesmo tempo, a enriquece com potenciais “transcontingentes” de sentido. A metáfora da irrupção é, portanto, uma categoria empregada na intersecção entre a teoria da liberdade, a teoria do sentido, a teoria dos símbolos e a filosofia da história. Em função disso, Tillich pôde relacionar essa metáfora com

36 Para uma breve reconstrução da metáfora “*Durchbruch*”, cf. SCHARF, 1995, p. 65-81; DANZ, 2007, p. 2-6.

37 Aqui, deixo de lado o emprego dessa metáfora no estudo preparatório para o doutorado em filosofia, de 1910. Sobre esse ponto, cf. TILLICH, 1999a, p. 54.

38 Cf. MURRMANN-KAHL, 2011, p. 137-154. Sobre o contexto histórico e teórico dessas preleções, cf. PFLEIDERER, 2008, p. 119-136.

39 Para considerações posteriores sobre o problema do criativo, cf. TILLICH, 1989b, p. 196-200.

40 Para uma análise dos contornos fundamentais da teoria do sentido de Tillich, cf. BARTH, 2003, p. 89-123; BARTH, 2008, p. 197-213; HEINEMANN, 2017, p. 335-367; 390-409; 470-479; ABREU, 2021a, p. 17-41.

todos os eventos mais significativos na história social e da cultura, na história da religião e do espírito.⁴¹ Segue-se que a atribuição da categoria irrupção ao princípio protestante estabelecido pela Reforma também deve ser lida nesse contexto. Caso decida-se partir do sentido básico aqui esboçado, i.e., o problema do criativo, então o uso do termo no presente contexto é muito menos extravagante do que seu *pathos* retórico inicialmente sugere. A determinação da categoria irrupção *qua* descrição de uma agência “desde cima” – que, enquanto tal, e já por si mesma, extrapola e quebra não apenas os limites da causalidade histórica, como também implode suas contingências (cf. TILLICH, 1999b, p. 183) –, oblitera o fato básico de que é o incondicionado que irrompe por meio das formas condicionadas.

A partir dessas considerações, no entanto, a suspeita de que a negatividade radical intrínseca ao princípio protestante constitui um problema para sua realização concreta ainda não pode ser, com isso, evadida. Tal suspeição somente alcança um autoesclarecimento conceitual com base numa das categorias mais centrais do sistema das ciências de Tillich. Referimo-nos, aqui, ao conceito de *Gestalt*, i.e., à concreção viva do princípio numa forma orgânica.⁴² Com efeito, Tillich é usualmente descrito como o grande teórico da *Gestalt*, i.e., o grande pensador sistemático responsável por superar construtivamente as acintosas dicotomias de ideia e aparência, espírito e instituição, sentido e realidade (cf. ADAMS, 1965, p. 50, nota 53). Ao lado e sob as premissas fundamentais de sua teologia da cultura, seu famoso programa de um *Protestantismus als Kritik und Gestaltung* (cf. TILLICH, 1929)⁴³ também deve ser atribuído a esses esforços de mediação.⁴⁴ É indiscutível que Tillich reconheceu o poder teórico do conceito de *Gestalt*,⁴⁵ que surgiu por volta de 1900, relativamente cedo e o tematizou com surpreendente precisão. O *Wissenschaftssystem* de 1923 dá testemunho eloquente disso (cf. TILLICH, 1989b, p. 133-137; 153-179). A *Gestalt*, como afirma Tillich, “abraça a si mesma e o

41 Assim, além do evidente *topos* da revelação, a metáfora da irrupção pode ser aplicada a um amplo e multifacetado conjunto de temas, como o desdobramento contingente da causalidade histórica (cf. TILLICH, 2001a, p. 227), o *kairos* (cf. TILLICH, 1999d, p. 292), processos na história geral da religião (cf. TILLICH, 2001a, p. 86), o socialismo religioso (cf. TILLICH, 1999c, p. 254-255), o socialismo cristão (cf. TILLICH, 2001a, p. 106), mas também a questões teológicas específicas como a cruz e a justificação (cf. TILLICH, 2001a, p. 49), o Espírito Santo (cf. TILLICH, 2001a, p. 42), ou a graça (cf. TILLICH, 1999d, p. 290).

42 O *Wissenschaftssystem*, de 1923, define o “criativo”, por conseguinte, como “a realização individual do geral” (TILLICH, 1989b, p. 196). O conceito de *Gestalt* sumariza, dessa forma, a irrupção e realização do criativo na história.

43 Publicado em 1929, no final de seu tempo em Dresden, no segundo volume do *Kairos-Kreis*, a intenção da antologia, como Tillich afirma no prefácio, é mostrar que o “protestantismo não está em seu fim, mas que nele, justamente nele, jaz o princípio de sua própria reorientação [Prinzip der Neugestaltung] e da cultura autônoma” (TILLICH, 1929, p. XI).

44 Esse programa de mediação é sumarizado no já referido volume VII dos *Gesammelte Werke*, de 1962.

45 Cf. AMELUNG, 1972, p. 133-173; JAHR, 1989, p. 11-16; HAIGIS, 1998, p. 139-151; REJNEN, 2011, p. 279-292.

protesto contra si mesma, ela compreende a forma e a negação da forma” (TILLICH, 1962j, p. 52; TILLICH, 1948, p. 206). Tendo como pano de fundo a versão teórica da intencionalidade do ato religioso – um ato que se direciona através de uma “forma” concreta à dimensão de profundidade intencionada nele, i.e., o incondicionado –, Tillich tenta descrever as características do *medium* religioso resultante da estrutura correspondente usando o conceito de *Gestalt*. Sua função básica é designar a síntese entre “ser” e “pensar”, i.e., a síntese paradoxal entre uma concretude dotada de ser e uma generalidade dotada de sentido (cf. TILLICH, 1989b, p. 133). No que diz respeito à relação religiosa, a *Gestalt* visa, portanto, à síntese da objetividade concreta ou qualidade representacional (forma sensorial) do meio religioso e do não-objetivo (incondicionado) nele apresentado.

No horizonte do conhecimento “protestante” da discrepância intransponível entre a forma condicionada e a substância incondicionada da consciência religiosa, surge agora a questão da possibilidade paradoxal de transpor a lacuna imposta por esse conhecimento, sem a qual a consciência religiosa é impensável. “Deve-se perguntar como a formação [*Gestaltung*] da forma e o protesto contra a forma podem conviver em uma igreja, como a forma e o protesto contra a forma podem criar uma nova forma que permanece em tensão consigo mesma” (TILLICH, 1962j, p. 54; TILLICH, 1948, p. 206). A *Gestalt* que conserva em si “a unidade de protesto e formação” é chamada por Tillich de “*Gestalt* da graça” (TILLICH, 1962j, p. 54; TILLICH, 1948, p. 207). Como afirma, “a *Gestalt* da graça como *Gestalt* viva e, com isso, a história como lugar de realização da essência: ambas estão contidas no princípio protestante e devem ser extraídas dele”. Ou, posto de outra forma, “a ideia do ‘*kairos*’ como um tempo cumprido [*erfüllte Zeit*] ou realização da *Gestalt* da graça em uma nova essência é uma tentativa de deixar claro esse lado do princípio protestante” (TILLICH, 1962i, p. 52). Segue-se, portanto, que a compreensão da teoria do protestantismo de Tillich é incompleta quando separada de seu conceito de *Gestalt*. No entanto, essa categoria traz consigo outras questões mais complexas, que remontam à própria estrutura de sua teoria da religião, i.e., ao modo do relacionamento paradoxal entre o incondicionado e o condicionado ou do desvelamento reflexivo do incondicionado por meio das formas condicionadas.

Do ponto de vista da história da obra, o confronto com a teologia dialé-

tica no transcurso da década de 1920 se sugere, nesse momento, como um “primeiro” *topos* imprescindível para a elucidação do problema da realização concreta do princípio protestante no pensamento de Tillich. No que diz respeito à figura da “crise absoluta” imposta pela teologia dialética, Tillich afirma que essa, de fato, acendeu a lareira, mas o fogo “apenas queimou, e não aqueceu, nem iluminou” (TILLICH, 1962j, p. 56; TILLICH, 1948, p. 208). Contra o titanismo do “paradoxo crítico” proclamado por Barth e seus seguidores, Tillich reivindica, sobre a base de sua teoria do incondicionado, um “paradoxo positivo”, i.e., a unidade permanente de pressuposição e crítica, auto-posição e autonegação – ou, numa palavra, a *Gestalt* da graça. Isso significa dizer que, implícita em sua versão previamente elaborada do princípio protestante, jaz, como consequência necessária, o problema de sua formação (*Gestaltung*). Se o princípio do protestantismo é formulado de um modo tal que ele se volta, enquanto pura negatividade, contra toda e qualquer possibilidade de formação histórica, então a questão do desenvolvimento positivo desse princípio torna-se tão impossível quanto no paradoxo crítico de Barth. Inversamente, se o protesto do princípio protestante ao mesmo tempo assume a positividade daquilo que nega, então o problema do poder formativo desse princípio somente pode ser solucionado sob a forma de um “paradoxo positivo”.⁴⁶ É precisamente sobre essa base que Tillich busca elucidar a realização concreta do princípio protestante. “Mas, a participação no infinito, no incondicionado, na autoridade que jaz além do humano [*an außermenschlicher Autorität*]”, afirma Tillich, “significa viver na realidade da graça, ou, para usar o termo já explicado, em uma *Gestalt* da graça, uma estrutura sagrada da realidade. A pressuposição para todo protesto protestante é uma *Gestalt* da graça” (TILLICH, 1962j, p. 57; TILLICH, 1948, p. 209).

Ancorado no desenvolvimento de sua análise da história da religião, Tillich articula o desenvolvimento positivo do princípio protestante na forma de uma síntese paradoxal entre dois “tipos ideais”: a saber, o “místico-sacramental” (afirmação da forma) e o “crítico-profético” (negação da forma). Esses tipos ideais são reconciliados na *Gestalt* paradoxal da graça, i.e., na “religião do paradoxo” (TILLICH, 1987f, p. 150-155, esp. 155). Isso significa dizer

46 “Não há qualquer negativo absoluto, e não há protesto absoluto, absoluto [sic., no sentido de absolvido de qualquer envolvimento], isto é, desvinculado de uma afirmação. Quando a negação é viva, ela permanece conectada a uma afirmação, e quando o protesto é vivo, ele permanece conectado à forma. Isso também se aplica ao protestantismo. Seu protesto depende de sua *Gestalt*, sua negação da forma de seu poder criador de forma, seu não – ainda que predominante – de seu sim” (TILLICH, 1962j, p. 54; TILLICH, 1948, p. 206-207).

que o esclarecimento dessa mediação paradoxal atribui ao aspecto da formação a função de indicar, apresentar, sustentar ou expressar um “significado transcendente [*transzendenten Bedeutens*]” (TILLICH, 1962i, p. 49-51) que irrompe por meio das formas culturais concretas. Na medida em que *nessas* estruturas de referência o significado transcendente se manifesta de uma maneira tal que se torna “intuível” e é “intuído” (TILLICH, 1962i, p. 41-42), ou seja, que de modo algum se torna acessível tão-somente por meio de atos subjetivos de interpretação, então não é apenas o conceito de intuição, aqui empregado, que deve ocupar a reflexão. Antes, é a própria dimensão de incondicionalidade da consciência, que irrompe por meio das formas culturais concretas, que deve agora ser tematizada. Isso porque é essa dimensão de incondicionalidade da autorrelação do espírito que se encontra pressuposta como *prius* de toda positividade (cf. WAGNER, 1973, p. 182). É tão-somente em função desse *prius* que Tillich pode falar, por meio da transcendência reflexiva intrínseca à sua teoria do absoluto (cf. TILLICH, 1987c, p. 73),⁴⁷ de uma “estrutura sagrada da realidade” (TILLICH, 1962j, p. 57; TILLICH, 1948, p. 209). Isso quer dizer, no entanto, que a realidade somente pode ser apreendida em sua “sacralidade” por meio de um ato inderivável de reflexividade, que desvela à consciência sua dimensão de incondicionalidade. O “princípio da irrupção do protestantismo”, enquanto o “princípio da irrupção de nossa situação espiritual” (TILLICH, 1970, p. 85), é, em outras palavras, o princípio da irrupção do próprio incondicionado em meio às formas condicionadas (cf. TILLICH, 2005, p. 19). Assim como o incondicionado somente pode ser expresso por meio de formas culturais concretas, que, por sua vez, devem ser negadas para que a dimensão de profundidade da cultura se torne transparente para a consciência, também o princípio protestante somente pode se atualizar numa forma concreta, i.e., numa *Gestalt* que protesta contra si mesma.⁴⁸ Por meio desse protesto profético interno, a *Gestalt* nega sua in-

47 Para maiores considerações sobre esse tema, cf. KORSCH, 1996, p. 242-245.

48 Numa carta enviada a Eduard Thurneysen em 9 de fevereiro de 1929, Karl Barth descreve o esforço de Tillich para conferir *forma* a um princípio crítico que, ao mesmo tempo, protesta contra si mesmo como “exercícios no alto trapézio”. Sobre esse ponto, cf. SCHÜßLER, 1989, p. 234, nota 36. No entanto, caberia levantar a pergunta – e isso a despeito das reconstruções da dignidade epistemológica da teologia de Barth a partir dos influxos do neokantismo, da teologia de Herrmann e da escola de Ritschl, tal como elaboradas, sobretudo, pelos cuidadosos estudos de LOHMANN (1995), McCORMACK (1995), PFLEIDERER (2000) e WITTEKIND (2000) – se a alternativa da determinação do conceito de “verdadeira religião”, nos termos de uma autotransparência ética frente à absoluta impossibilidade humana de realização da vontade divina – i.e., do imperativo categórico –, habilita a consciência religiosa reflexiva ao reconhecimento de qualquer positividade na história em que essa consciência se encontra inevitavelmente envolvida. Se a resposta for apenas “*Nein!*”, então a possibilidade do reconhecimento reflexivo da revelação de Deus em Jesus Cristo demanda, *de facto*, “absoluta excepcionalidade”. Dessa forma, a suspeição de que um supranaturalismo – aberto ou velado – esteja operando no programa de Barth não pode ser, com isso, evadida. Para a posição de Barth, cf. BARTH, 1929, p. 5-17. Uma imagem bastante distinta é transmitida pelo esboço de uma filosofia da religião elaborado por Barth em 1910, que, infelizmente, foi suplantado por seu programa teológico ulterior. Cf., aqui, BARTH, 1993, p. 129-138.

condicionalidade e se torna, dessa forma, transparente em relação ao fundamento incondicionado que jaz pressuposto em sua base como sua condição de possibilidade. A *Gestalt* que condensa em si o protesto contra si mesma é uma *Gestalt* que se tornou transparente em relação ao poder crítico e formativo do princípio protestante (cf. TILLICH, 1962i, p. 29-53). É somente aqui, portanto, que o protestantismo encontra sua realização concreta, i.e., sua essência histórica.

Com base no que foi acima exposto, o aspecto construtivo do princípio protestante pode ser posto em perspectiva, sobretudo quando o caráter geral da teoria da religião de Tillich e seu lugar na história da teologia protestante moderna são incluídos. Com efeito, a ideia de um protestantismo cultural (cf. GRAF, 1984, p. 214-268) foi a conquista do século XIX, sobretudo de pensadores como Schleiermacher, Rothe, Pfleiderer, Ritschl, Herrmann, Troeltsch, Harnack e Martin Rade. Por volta de 1918, no entanto, a jovem geração de teólogos concordou que essa abordagem não poderia mais ser continuada – ao menos, em todo o caso, não nos termos propostos por seus principais expoentes.⁴⁹ Algumas das objeções levantadas na teologia dialética também aparecem, de uma forma ou de outra, nos escritos de Tillich. A despeito disso, o pensador formado na filosofia do espírito do idealismo alemão não poderia e não faria uma ruptura tão radical.⁵⁰ É por isso que Tillich enveredou por um caminho intermediário entre o que ele considerava ser uma “teologia cultural integrativa” e a “teologia diastásica da revelação”. A teoria do sentido, articulada por Tillich no transcurso da década de 1920, tem a função de mostrar que a cultura – i.e., as funções transcendentais da consciência – se encontra ancorada no incondicionado, ao passo que a teoria do protestantismo descreve a realização histórica dessa relação paradoxal fundante entre o incondicionado e o condicionado. A síntese por Tillich oferecida também tem como função afastar o perigo de um niilismo teologicamente exagerado oriundo do protesto inflacionário do “*Nein!*”, bem como as ilusões de um conservadorismo cristão tipicamente burguês. A função construtiva do caráter paradoxal do princípio protestante, assim como do conceito de “demônico” (cf. DANZ, 2013a, p. 1-14), consiste em elucidar a tese absoluta

49 Isso não significa, entretanto, que o programa de uma “teologia liberal” tenha sido impossibilitado pela crítica barthiana. Sobre esse ponto, cf. WOLFES, 1999. Por outro lado, a depender da localização de Barth na história da teologia protestante do século XX, também ele pode ser caracterizado como um teólogo liberal. Cf. RUDDIES, 2005, p. 389-402.

50 A pergunta se o programa teológico de Barth realmente implica uma quebra na história da teologia protestante alemã do século XX é, aqui, deixada em suspenso. Sobre esse ponto, cf. WITTEKIND, 2000, p. 146-252.

de um fundamento incondicional de sentido com tais elementos de negatividade, cuja incorporação permite falar de uma estrutura especulativa de justificação última (*Letztbegründung*) em relação ao todo. Ao mesmo tempo, isso faz com que a performance da justificação desse fundamento incondicionado nunca entre em jogo de outro modo senão através da passagem pela subjetividade individual do espírito finito. Pois, o incondicionado não é outra coisa senão uma descrição das condições de possibilidade da autorrelação espiritual que se autopõe, em seu “estado de ação” (*Tathandlung*), como fundamento e abismo de toda realidade de sentido e de toda autopoisição da consciência, i.e., enquanto paradoxo absoluto (cf. TILLICH, 1987c, p. 73).

Essas observações teóricas preliminares, e que apenas tangenciam a história do problema, conduzem a presente análise ao “segundo” *topos* imprescindível para uma elucidação do tema da realização concreta do princípio protestante. Referimo-nos, aqui, evidentemente, ao apelo de Tillich ao “socialismo religioso” (cf. BREIPOHL, 1971; KROEGER, 1989, p. 93-137; STURM, 2009, p. 15-34; SCHELIHA, 2015, p. 143-166; CHRISTOPHERSEN, 2015, p. 167-190). Desde os primeiros esboços sobre o programa de uma teologia da cultura, resta claro, para Tillich, que a teologia, enquanto reflexão crítica sobre a “religião vivida”, somente pode encontrar seu suporte e cumprimento na cultura (cf. TILLICH, 1990a, p. 69-85). O apelo que Tillich faz ao socialismo religioso é, no entanto, cada vez mais aprofundado e matizado pela experiência de não ser acolhido nem no socialismo politicamente organizado, por um lado, nem nas igrejas oficiais, por outro. A despeito disso, porém, o programa teológico-político de Tillich, articulado sob o prisma de uma teologia da cultura, se mantém como um *Leitmotiv* constante até seus últimos escritos (cf. TILLICH, 1948, p. 237-252; p. 253-260; p. 261-269; TILLICH, 1963, p. 300-361). Por esse motivo, não se pode inferir que a preocupação de Tillich com o tema de um “socialismo religioso” tenha sido apenas episódica. Isso porque as bases da reflexão teológica sobre a dimensão de profundidade da política permanecem sob o horizonte teórico de um quadro metodológico bastante estável, ainda que seu opus magnum tenha sido elaborado num contexto marcadamente distinto quando comparado ao da Alemanha das décadas de 1920 e 1930 (cf. WREGGE, 1996, p. 159-169; SCHELIHA, 2015, p. 165-166; DORRIEN, 2020, p. 309-337). Portanto, não se pode negar que Tillich deve *insights* teológicos fundamentais a esse engajamento, que se tornou significativo para ele mesmo sem referência explícita ao tema, e que está intimamente

ligado ao problema de sua teoria do protestantismo.

Em conexão com a tarefa apologética particularmente urgente do socialismo religioso de aproximar a mensagem cristã das “massas” alienadas da igreja, Tillich percebeu, de um modo ainda mais avultado, não apenas o quão “fracos” e “desgastados” são a maioria dos “símbolos cristãos”,⁵¹ mas também que esses, inevitavelmente, permanecem “estranhos” se não forem produtivamente “reinterpretados” por meio de outras “imagens e ideias intuitivas” religiosas, por um lado, e complementados por novos símbolos que são “expressões imediatas” da atual “situação espiritual”, por outro (cf. TILLICH, 1962a, p. 27; TILLICH, 1962b, p. 40; TILLICH, 1962c, p. 119; TILLICH, 1962d, p. 130; TILLICH, 1990b, p. 112-113). Nesse sentido, pode-se afirmar que a sistematização de uma teoria dos símbolos, tal como operada por Tillich no transcurso da década de 1920, não resultou apenas, portanto, de questões epistemológicas, teórico-culturais ou filosófico-religiosas. Antes, os influxos para a fundamentação de uma teoria dos símbolos também se devem, em grande medida, ao objetivo prático-apologético de abrir o acesso à religião para a força de trabalho desigrejada.

Por outro lado, com referência aos pais do socialismo religioso continental e aos ideais humanistas da nascente socialdemocracia, Tillich sistematizou sua intuição originária de que “Deus às vezes pode falar mais fortemente através de um movimento não religioso, e até mesmo anticristão, como, por exemplo, a socialdemocracia primitiva, do que através das igrejas cristãs” (TILLICH, 1962j, p. 61; TILLICH, 1948, p. 213; TILLICH, 1962e, p. 161). Em tais e semelhantes casos, essa impressão o impulsionou a falar de uma “igreja latente” – o que o distanciou, conscientemente, do conceito de “igreja invisível”, inicialmente favorecido, mas enganoso por ter uma conotação teológica bastante distinta (cf. TILLICH, 1990b, p. 110).⁵² A observação de que as igrejas protestantes falharam amplamente, e continuam falhando, em atender às necessidades sociais da classe trabalhadora, de modo que o socialismo religioso realiza, *em sentido estrito*, um trabalho autenticamente protestante quando se esforça por reparar esse dano, levou Tillich a estreitar a lacu-

51 O juízo de Tillich, como ele revela numa carta a Emanuel Hirsch enviada em 20 de fevereiro de 1918, também pode ter sido influenciado por Nietzsche, autor que ocupou suas leituras durante as trágicas experiências como capelão na Primeira Guerra Mundial. Cf. TILLICH, 1983c, p. 114; PAUCK; PAUCK, 1976, p. 52. Nesse sentido, o diagnóstico de Nietzsche sobre o desgaste dos símbolos ocidentais, cristãos e humanistas provavelmente jaz no pano de fundo da crítica cultural elaborada por Tillich, ainda que sob o horizonte de um quadro teórico radicalmente distinto.

52 Sobre a função do conceito de “igreja latente”, cf. TILLICH, 1962j, p. 61-62; TILLICH, 1948, p. 213-214.

na entre o “espírito protestante” e a “história do protestantismo” (TILLICH, 1962f, p. 191) de uma forma ainda mais pujante do que em sua reflexão especulativa sobre os princípios. A distinção entre o princípio protestante e o protestantismo histórico surge, agora, da tentativa de circunscrever o fracasso das igrejas em relação ao proletariado e, ao mesmo tempo, conservar a síntese identificada na *Gestalt* do socialismo religioso.⁵³ No entanto, no final da década de 1920, Tillich já contava com a possibilidade de que essas duas dimensões, a saber, o princípio protestante e o protestantismo histórico, divergissem ainda mais, de modo que, ao fim e ao cabo, já não tivessem mais nada em comum. Assim, quando alguns anos depois restou claro que todas as tentativas de estreitar a lacuna entre o cristianismo e o socialismo haviam falhado, tanto no lado político quanto no lado das igrejas organizadas, tanto em solo luterano quanto em solo calvinista, Tillich pôde contemplar a “queda” do protestantismo como uma “ameaça” iminente. Surge, destarte, uma situação ideológica em que “o protestantismo não é mais possível” (TILLICH, 1962g, p. 217-218). Com esse diagnóstico, Tillich não se limita, de forma alguma, às condições das igrejas protestantes alemãs ou europeias. Antes, seu diagnóstico temporal diz respeito ao protestantismo enquanto tal, i.e., ao protestantismo enquanto um subsistema autopoietico e reconhecível na cultura moderna autodiferenciada, mas também em seus múltiplos acoplamentos alopoieticos característicos da “modernidade periférica”.

A possibilidade da queda e da ameaça iminente do protestantismo permanece um tema das reflexões de Tillich mesmo após sua emigração para os Estados Unidos. Basta fazer referência, aqui, ao já mencionado artigo “*The End of the Protestant Era?*”, publicado em 1937 e reproduzido na coletânea de 1948 (cf. TILLICH, 1948, p. 222-236). Nesse artigo, encontra-se declarado, explicitamente, o que ressoou de forma implícita nos tratados sobre o socialismo por volta de 1930: a saber, que é bastante concebível que o protestantismo, enquanto uma época histórica, eventualmente chegue a seu fim. Como todos os poderes espirituais, também as formas históricas do protestantismo estão sujeitas ao destino da lassidão e exaustão interior. Pressupor o oposto, i.e., que as formas históricas do protestantismo sejam impérvias à exaustão, implica contrapor-se à probabilidade histórica. No entanto, Tillich imediatamente complementa e qualifica esse diagnóstico: o protestantismo

53 Nesse sentido, com razão afirma AMELUNG, 1972, p. 135, nota 23: “Com a ajuda do princípio protestante, Tillich desvela o sentido do proletariado”.

histórico pode perecer, mas o princípio protestante tem a capacidade de perdurar por todas as eras (cf. TILLICH, 1948, p. 222).⁵⁴ O princípio protestante é “eterno” em sua validade porque, enquanto fórmula para o entrelaçamento paradoxal de autoafirmação e autonegação, ele constitui “o critério último de todas as experiências religiosas e espirituais; ele jaz na base dessas experiências, quer estejam cientes disso ou não” (TILLICH, 1948, p. xii). A sentença de Tillich corrobora sua intenção de expor sistematicamente a ideia da justificação como uma estrutura espiritual especulativa de natureza universal. Frente a considerações de tal ordem, sua postura teológica se demonstra extremamente ambivalente: por um lado, ele se apresenta como o representante *par excellence* de uma das apologéticas mais radicais do protestantismo, mas, por outro, ele aparece como o proponente de um diagnóstico cético da época, que deixa para trás toda apologética direcionada à sua própria denominação.⁵⁵ É precisamente essa sensibilidade intelectual que, ao mesmo tempo, mostrou-se superior quando comparada ao programa de um transcendentalismo teológico que, a despeito de seu caráter controverso, ao mesmo tempo ofereceu impulsos fundamentais para uma correção crítica da tentativa anterior de converter o protestantismo em uma forma cultural claramente definida. Pois, conforme afirmado, a religião não é, para Tillich, uma esfera de sentido ao lado de outras, mas uma atitude em todas as funções transcendentais da consciência. Por conseguinte, “onde a incondicionalidade do sagrado é apreendida, não há possibilidade de uma sua classificação ao lado de outros âmbitos, nem mesmo na forma de uma ordem superior” (TILLICH, 1989b, p. 209).

O programa proposto por Tillich, ancorado no modelo da teonomia, de uma superação do processo de autodiferenciação da cultura moderna⁵⁶ a partir de uma *mediação desde baixo*, i.e., da fundamentação de uma “cultura unitária [*Einheitskultur*]” (TILLICH, 1990a, p. 84) sobre a base do incondicionado, jaz, hoje, sob a suspeita de não passar de mera ingenuidade e romantismo (cf. GRAF, 1989, p. 231-240).⁵⁷ Não obstante, essa crítica apenas repete

54 Cf. TILLICH, 1948, p. xxii-xxiii.

55 Assim, já em 26 de agosto de 1917, em uma carta enviada a Richard Wegener, Tillich pôde antecipar o diagnóstico cético que caracterizaria a sua obra: “Toda a dialética do protestantismo é extremamente interessante agora que estamos essencialmente para além do protestantismo histórico” (TILLICH, 1983b, p. 91).

56 Cf. LUHMANN, 1989, p. 259-357. Para uma análise teológica do processo de autodiferenciação das sociedades modernas, cf., sobretudo, WAGNER, 2005, p. 173-201.

57 Para DANZ, 2021, p. 114, a própria tentativa de fundamentação de uma “cultura unitária” sobre a base do incondicionado não passa de um romantismo abstrato que termina por obliterar o pluralismo das sociedades modernas autodiferenciadas. Um juízo radicalmente distinto, contudo, pode ser encontrado, por exemplo, em FRITZ, 2019, p. 131-171. Para uma discussão mais entretida com os pressupostos da crítica de Danz, cf. ABREU, 2021b, p. 143-188.

aquilo que o próprio Tillich percebeu de forma retrospectiva. Com efeito, em sua preleção *Religion and Secular Culture*, proferida em janeiro de 1946, na Universidade de Chicago, Tillich afirma que sua primeira tentativa de oferecer uma análise da “mútua imanência entre religião e cultura” foi por ele formulada em seu programa de uma teologia da cultura, esboçado em 1919. A despeito disso, porém, o diagnóstico cultural intrínseco à *Kulturvortrag* foi marcado, conforme afirma, pelo “entusiasmo” característico do pós-guerra, i.e., um período em que a esperança de “um novo começo” e de “radical transformação” – numa palavra: a irrupção de um novo “*kairos*” e de uma nova *Gestalt* da graça, i.e., de uma nova teonomia – se mostrava presente. Tal entusiasmo estava ancorado na aposta de que o colapso iminente “da civilização burguesa na Europa Central e Oriental poderia abrir o caminho para uma reunião de religião e cultura secular” (TILLICH, 1948, p. 56). Não obstante, afirma Tillich, “não percebemos o preço que a humanidade tem que pagar pela criação de uma nova teonomia; ainda acreditávamos em transições sem catástrofes” (TILLICH, 1948, p. 59). Ao contrário da irrupção de uma “cultura unitária”, a história demonstra que o protestantismo histórico terminou por rejeitar “a autonomia secularizada da cultura moderna”, por um lado, ao passo que o socialismo religioso renunciou “a heteronomia transcendente” das formas históricas do protestantismo, por outro. Nesse sentido, ambos rejeitaram aquela dimensão de ultimidade e incondicionalidade da qual, “em última análise, eles próprios viviam” – a saber, “a teonomia” (TILLICH, 1948, p. 56). Por essa razão, Tillich concede que sua “interpretação teônoma da história”, embora tentasse evadir “qualquer tipo de utopismo”, trouxe consigo, *ipso facto*, “um leve toque de romantismo” (TILLICH, 1948, p. 60).

A despeito de todo o entusiasmo romântico, no entanto, o modelo de uma consciência teônoma, enquanto um modo elementar de autodesvelamento reflexivo que torna transparente para o espírito humano a estrutura sagrada da realidade, i.e., a irrupção da *Gestalt* da graça, jamais foi abandonado por Tillich.⁵⁸ Conforme afirma, “mas, mais importante em nossa situação foi e é a outra tarefa de uma análise teônoma da cultura: mostrar que, na profundidade de cada cultura autônoma, uma preocupação última, algo incondicional e sagrado está implicado” (TILLICH, 1948, p. 58). Por outro lado, precisamente essa percepção, a saber, que tanto o protestantismo histórico quanto o socialismo

58 “One thing is clear: the experience of the end by no means undermines the idea of theonomy. On the contrary, it is its strongest confirmation” (TILLICH, 1948, p. 60).

religioso fracassaram em trazer à consciência a transparência de sua dimensão de profundidade, já demonstra um diagnóstico da cultura que se orienta sob o horizonte normativo de uma consciência teônoma e da *ideia* de uma cultura unitária mediada desde baixo. Pois, somente na medida em que a dimensão de incondicionalidade se torna transparente para o espírito humano, é que um diagnóstico cultural-temporal dessa natureza se torna possível. Posto de outra forma, a percepção de que, na profundidade de cada subsistema social ou esfera cultural, uma preocupação última sempre já se encontra implicada, pressupõe o autodesvelamento reflexivo de uma consciência teônoma que permanece ciente de que as formas concretas postas pelo espírito são, ao mesmo tempo, necessárias e inautênticas. A dialética de autoposição e autonegação, i.e., de crítica e formação, que constitui a essência da *Gestalt* da graça, permanece fundante para uma análise teônoma da cultura. Em outras palavras, a irrupção da *Gestalt* da graça descreve um modo exemplar da consciência cultural que não apenas permanece ciente que o incondicionado é sua pressuposição, como também dirige o protesto incondicional contra sua própria formação. “A graça, é claro, não é perceptível, mas sua manifestação em um meio finito pode ser percebida. Uma *Gestalt* da graça é uma *Gestalt* ‘transparente’. Algo brilha através dela que é mais do que ela” (TILLICH, 1962j, p. 60; TILLICH, 1948, p. 212).

Não obstante, o que resta para a teoria do protestantismo de Tillich e a teologia da cultura a ela associada frente ao diagnóstico cético do fim da era protestante? Em primeiro lugar, é importante perceber que a categoria da *Gestalt* da graça tem por função apresentar não uma forma histórico-cultural consolidada, mas a própria dinâmica do autodesvelamento da estrutura da consciência teônoma em relação à dimensão de incondicionalidade que subjaz aos conteúdos por ela postos. É por meio de tais formas que a irrupção do incondicionado ou do princípio protestante ocorre. A consciência teônoma não possui, portanto, qualquer fidelidade a formas histórico-culturais já consolidadas. Formas culturais concretas, que outrora poderiam haver se constituído como veículos para a autotransparência do incondicionado, também podem – e, não raras vezes, assim o fazem – reivindicar uma autossuficiência demônica. Em segundo lugar, é imprescindível salientar que a irrupção do incondicionado por meio das formas condicionadas postas pelo espírito somente é possível, no entanto, como uma negação das formas culturais concretas. Essa negação conduz a uma transição da consciência cultural para a intenção do incondicionado (*Meinen des Unbedingten*). Isso implica dizer que o protestantismo histórico somente faz justiça

ao princípio protestante na medida em que nega suas formas determinadas e se torna transparente à dimensão de incondicionalidade enquanto seu *prius* e condição de possibilidade. Essa construção da teoria do protestantismo possui, em terceiro lugar, consequências evidentes para a tarefa de uma teologia da cultura. Isso porque é com base nessa estrutura que Tillich se torna capaz de discorrer, frente à desintegração cultural moderna em relação à sua dimensão de ultimidade, sobre a “possibilidade da criação” que irrompe a partir de um “vazio sagrado” (TILLICH, 1948, p. 60). Como afirma Tillich, “uma teologia da cultura presente é, antes de tudo, uma teologia do fim da cultura, não em termos gerais, mas em uma análise concreta do vazio interior da maioria de nossas expressões culturais” (TILLICH, 1948, p. 60). É tão-somente com base nessa tarefa teológico-cultural que “o vácuo da desintegração pode se tornar um vácuo a partir do qual a criação é possível, um ‘vazio sagrado’, por assim dizer, que traz uma qualidade de espera, de ‘ainda não’, de um ser quebrado desde cima, em toda a nossa criatividade cultural” (TILLICH, 1948, p. 60). Para Tillich, não se trata de um “distanciamento cínico, com sua desonestidade espiritual última” – tal como ele identifica no titanismo da teologia inicial de Barth –, mas de “um simples trabalho cultural a partir da, e qualificado pela experiência do vazio sagrado”. Mais do que isso, entretanto, essa tarefa constitui, talvez, “a única maneira pela qual nosso tempo pode alcançar uma união teônoma entre religião e cultura” (TILLICH, 1948, p. 60). É por meio desse autodesvelamento reflexivo da consciência teônoma que Tillich pode afirmar que a “era protestante pode chegar ao fim”. No entanto, como acrescenta, caso a era protestante chegue a seu fim, “o princípio protestante não seria refutado. Pelo contrário, o fim da era protestante seria mais uma manifestação da verdade e do poder do princípio protestante” (TILLICH, 1948, p. xii).

Considerações finais; ou, sobre a tarefa da teologia da cultura e da teoria do protestantismo no contexto do “vazio sagrado”

Do ponto de vista do desenvolvimento da história da obra, o diagnóstico temporal de Tillich frente ao vazio de sentido da cultura moderna *profana* concorda amplamente com os *insights* ulteriores à 1918 e que descrevem a negatividade da situação dada. O veredito é semelhante ao que era então, caso não mais decisivo: secularismo, perda de substância, vazio de sentido. No entanto, o diagnóstico de Tillich frente à experiência do “vazio sagrado” traz consigo ênfases distintas. Em primeiro lugar, Tillich elabora uma distinção mais transparente entre secularismo e secularização. O secularismo, atribuído

à época burguesa dos anos de 1920 sob a palavra-chave “finitude autossuficiente”, continua sendo integralmente rejeitado. No entanto, essa categoria se insere, agora, em um contexto mais amplo, que o segundo termo pretende designar. Segundo Tillich, o caminho “para uma cultura secularizada” (TILLICH, 1948, p. 64) começou já na Idade Média, mais precisamente, na transição do pensamento agostiniano-franciscano para o tomista, escocês e nominalista. Caso esse processo de vários estágios seja assumido, o surgimento de uma cultura autônoma é uma das premissas dos tempos modernos e não deve ser, de forma alguma, deslegitimada por seus posteriores sinais de decadência. Essa ampla interpretação da história conduz, por conseguinte, a uma valorização da categoria do profano. Ao passo que, na década de 1920, Tillich equiparou o processo e o resultado da “profanação” com “dessacralização”, i.e., com o ato de referir-se “a esse lado mundano da herança religiosa [*Verdiesseitigung des religiösen Erbgutes*]”, ou ao *pathos* da afirmação desse “lado pelo bem desse lado” (TILLICH, 1968b, p. 102), o profano, no sentido de “secular”, torna-se, agora, mais propriamente reconhecido em seu valor intrínseco, i.e., em sua dimensão de vacuidade sagrada. O reconhecimento do valor intrínseco da secularidade aprofunda o programa sistemático de uma teologia da cultura, cujo objetivo jaz em oferecer uma solução à contraposição entre o profano e o sagrado por meio de uma síntese teônoma entre as formas da cultura e a substância da religião. Esse aprofundamento possui consequências, de um modo evidente, para a teoria do protestantismo. Agora, o protestantismo é elogiado, sobretudo, por seu “*pathos* para o profano” (TILLICH, 1967b, p. 352). A “abertura ao profano” (TILLICH, 1980a, p. 323) torna-se, dessa forma, uma de suas características mais essenciais.⁵⁹ Para Tillich, somente esse princípio garante “a dignidade e o sentido religioso das esferas profanas” (TILLICH, 1962k, p. 137), e somente esse princípio habilita o teólogo a “lidar diretamente com o mundo secular” (TILLICH, 1948, p. 232).⁶⁰ Com essas caracterizações, todas escritas nos Estados Unidos, Tillich caminha, de fato, para uma interpretação da modernidade tal como desenvolvida na Europa por pensadores como Emanuel Hirsch

59 “Essa abertura ao profano – sempre concordei com isso em nome do que chamei de princípio protestante – antecipou enfaticamente algo que estava acontecendo na fase mais recente da teologia protestante: a liberdade de qualquer religião concreta, incluindo suas instituições religiosas, em nome daquilo que a religião indica” (TILLICH, 1980a, p. 323).

60 Essa característica não é, contudo, uma exclusividade do pensamento pós-exílico de Tillich. Trata-se, antes, de uma consequência necessária de sua determinação do conceito de religião sobre a base do incondicionado. Assim, já em 1919, em seu estudo *Rechtfertigung und Zweifel*, Tillich escreve: “A fé religiosa não mais se opõe ao pensamento profano, a certeza contra os problemas, mas, antes, no terreno comum da afirmação crente do paradoxo absoluto, cresce a convicção condicional e, no entanto, plena de conteúdo em ambos os casos. Eles podem se opor e lutar uns com os outros, mas como iguais. A convicção que cresceu em contextos religiosos não pode coincidir com a absolutez da fé, nem a convicção que nasce em contextos profanos pode reivindicar para si a autonomia do pensamento. Ambas devem se posicionar sob o paradoxo absoluto até mesmo para se firmar sobre os pés, e ambas devem se apresentar em formas autônomas para poderem contar como convicções” (TILLICH, 1999b, p. 183).

e Friedrich Gogarten.⁶¹ No entanto, quais as consequências desse diagnóstico temporal para a tarefa de uma teologia da cultura e a teoria do protestantismo dela oriunda?

Curiosamente, foi precisamente o contraste entre a apreciação ética, cultural e política do socialismo, por um lado, e a percepção de seu afastamento factual da religião, da igreja e do cristianismo, por outro, que fez Tillich exigir “uma análise religiosa das formas profanas do socialismo” (TILLICH, 1962e, p. 171). Nesse sentido, torna-se evidente para Tillich que, em vez de deslegitimá-la em princípio, por um lado, ou de descrevê-la apenas como um momento parcial degradado, por outro, uma interpretação teológica da cultura somente é exitosa na medida em que se abre à “compreensão religiosa da profanidade” (TILLICH, 1962e, p. 171).⁶² A crescente ênfase na afinidade entre protestantismo e uma atitude profana em relação à realidade, que de forma alguma pode ser considerada uma conquista do período estadunidense da produção intelectual de Tillich, aponta para a mesma direção. A tarefa de uma análise teônoma da cultura é, de acordo com a preleção *Religion and Secular Culture*, uma de “decifrar o estilo de uma cultura autônoma em todas as suas expressões características e de encontrar sua significância religiosa oculta” (TILLICH, 1948, p. 58). No entanto, como Tillich afirma em sua palestra *Two Types of Philosophy of Religion*, publicada no *Union Seminary Quarterly Review*, em maio de 1946, tal empreendimento somente será exitoso na medida em que estiver alicerçado sobre a convicção de que “em toda criação espiritual – uma imagem, um sistema, uma lei, um movimento político (por mais secular que possa parecer) –, uma preocupação última é expressa, e que é possível reconhecer o caráter teológico inconsciente dela” (TILLICH, 1959, p. 27).

A tarefa de decifrar a “preocupação última” subjacente à cultura moderna autodiferenciada dá continuidade ao programa teológico-cultural que intenciona oferecer uma mediação sistemática entre religião e cultura a partir do incondicionado, i.e., a partir da dimensão de profundidade que subjaz ao processo de autodiferenciação social. No entanto, o programa de uma teologia da cultura, que se orienta sob o horizonte do diagnóstico temporal

61 Cf. HIRSCH, 1921; GOGARTEN, 1953.

62 “A dialética do princípio religioso liberta a pessoa de estar ligada à esfera religiosa como uma esfera separada e abre a porta para uma *compreensão religiosa da profanidade*. Esse ponto é crucial para a fundação do socialismo religioso. Pois, a partir dele, é possível fazer uma análise religiosa das formas profanas do socialismo e mostrar que essas, além de seu significado verdadeiro, são uma expressão da situação humana enquanto tal, por um lado, e de uma determinada situação religiosa e histórico-eclesial, por outro” (TILLICH, 1962e, p. 171).

do “vazio sagrado”, precisa voltar-se, de forma ainda mais consciente, para a tarefa de rastrear, decodificar e trazer a lume motivos religiosos em atitudes culturais concretas, especificamente em fenômenos que inicialmente aparentam ser puramente profanos (cf. TILLICH, 1951, p. 39-40). Essa tarefa é, estruturalmente, uma operação hermenêutica. O programa teológico-cultural de Tillich continua em vigor, pois, sob o ponto de vista vantajoso do incondicionado, irrompe a percepção de que uma “cultura essencialmente secular é tão impossível quanto o ateísmo”, na medida em que “ambos pressupõem o elemento incondicional e ambos expressam preocupações últimas” (TILLICH, 1959, p. 27). No entanto, frente à “ausência” de sentido da cultura secular – ausência que, paradoxalmente, já desvela seu sentido profundo! –, torna-se ainda mais premente considerar as circunstâncias reais da vida cultural do ponto de vista de seu sentido religioso implícito. O objetivo desses esforços é tornar a situação humana e suas formas de expressão “visíveis a partir dos limites do humano” (TILLICH, 1967a, p. 233). Nesse sentido, pode-se afirmar que o programa de uma teologia da cultura é, sob o horizonte do “vazio sagrado”, ampliado a partir do projeto de uma hermenêutica cultural cujo objetivo primordial jaz em demonstrar, a partir de uma análise filosófico-religiosa e teologicamente orientada, a dimensão de profundidade da profanidade. Esse programa se articula, de igual forma, a partir da função sistêmica do autodesvelamento reflexivo da consciência teônoma no âmbito da dogmática e da ética teológica.

Com base no que foi acima exposto, torna-se possível compreender o motivo pelo qual Tillich se dedicou à antropologia moderna e ao existencialismo filosófico a partir da segunda metade da década de 1930. Também aqui, no entanto, não se trata de uma novidade pós-exílica de seu pensamento teológico-sistemático, como geralmente se infere.⁶³ Os pressupostos fundamentais para uma *ampliação* antropológica de sua teologia se encontram em sua produção do período alemão, ainda que uma integração sistemática

63 Na década de 1930, pode-se observar uma ampliação antropológica da filosofia do espírito e da teoria do sentido dos anos 1920 (cf. STURM, 2009, p. 25-34). No prólogo do livro que pretendia publicar em 1928, *Die Gestalt der religiösen Erkenntnis*, essa exacerbação antropológica já é palpável. Aqui, Tillich afirma: “Mas com isso surge uma nova possibilidade de olhar para o ser humano, uma antropologia de tipo não-representacional, uma tentativa de compreender a existência humana, não como um ser entre outros seres, mas em relação ao próprio ser, como um sim, como resposta à pergunta pelo ser. Tal antropologia poderia ser colocada ao lado da antropologia científica como antropologia ontológica. Ela pergunta: o que é o ser humano em relação ao sentido do ser? Como é que o sentido do ser se vê no homem?” (TILLICH, 2005, p. 437). As preleções de Frankfurt e as primeiras palestras no exílio aprofundam essa antropologia. Cf. TILLICH, 2007; TILLICH, 2012; TILLICH, 2013. Nas primeiras palestras no exílio, Tillich descreve sua doutrina do homem em conexão com sua teoria da consciência de forma transparente. Cf., aqui, TILLICH, 2012, p. 157-347. Nesse sentido, a ampliação antropológica elaborada por Tillich opera como o ponto de conexão entre sua produção alemã e sua fase americana.

plena não tenha ocorrido nesse período.⁶⁴ No entanto, para além dessa ampliação de seu programa teológico-cultural a partir dos influxos da filosofia existencial, Tillich encontra um importante aliado nessa corrente filosófico-literária, que o ajudou a descortinar âmbitos bastante marginais até então. Referimo-nos, aqui, ao âmbito da psicologia e da psicanálise (cf. COOPER, 2006; DOURLEY, 2009, p. 238-253). Especialmente no que diz respeito aos ensaios e palestras dos últimos anos de sua produção intelectual, Tillich demonstra um domínio hermenêutico da existência, da cultura e da religião que simplesmente não possui paralelo na história da teologia protestante moderna – nem antes, nem depois. O texto diagnóstico de 1952, *The Courage to Be*, atesta, de forma eloquente, a competência de Tillich em âmbitos que ultrapassam os limites estritos da ciência teológica.⁶⁵

No entanto, todas essas conquistas intelectuais ainda não descrevem totalmente a dimensão hermenêutica do pensamento de Tillich durante o período estadunidense. Já nas décadas de 1930 e 1940, ele reconheceu que o aprofundamento na abordagem da cultura e a dimensão antropológica da religião também traz consigo novos desafios para a teologia, especialmente a dogmática. Tillich não se contentou em perseguir os diversos traços do religioso no âmbito da esfera secular à parte de uma mediação propriamente teológica, por um lado, nem de tratar o material doutrinário clássico puramente de acordo com sua autorreferencialidade sistêmica e lógica internas, por outro. Em vez disso, cabe à dogmática criar uma relação frutífera entre os dois polos. Em seu ensaio *Die Europäische Lage: Religion und Christentum*, escrito entre 1938 e 1939, Tillich afirma: “O cristianismo deve desvelar novamente seu mundo de símbolos para as massas religiosamente vazias de todas as classes, como resposta à questão do sentido da vida” (TILLICH, 1968c, p. 179). Essa tarefa constitui, de igual forma, uma operação hermenêutica. Como se torna possível depreender, tal operação hermenêutica não se resume em encontrar motivos religiosos ocultos na vida cultural – embora seja esse seu ponto de partida fundamental –, mas, antes, deve, de igual forma, atribuí-los às convicções básicas do cristianismo. Essa é, como se pode prontamente depreender, uma consequência da fundamentação de sua teoria da religião sobre a base do incondicionado, i.e., de sua compreensão de uma revelação universal e da apresentação sistêmica dos símbolos da revelação salvífica – ou, numa palavra,

64 Cf. FRITZ, 2016.

65 Para uma análise da história da obra *The Courage to Be*, cf. DANZ, 2015, p. 1-32.

de seu “método de correlação” (cf. TILLICH, 1948, p. 83-93).⁶⁶

Sobre esse método cabe, aqui, uma palavra. Com base na história da recepção da obra de Tillich, é sabido que o método de correlação é avaliado – a partir de premissas nomeadamente exógenas e que não tomam com a devida consideração o desdobramento histórico-genético de seu pensamento – de uma forma essencialmente negativa pela pesquisa mais recente.⁶⁷ Não obstante, deve-se ressaltar que o método de correlação possui como função sistêmica básica tematizar a interdependência entre a “revelação fundamental” (*Grundoffenbarung*) e a revelação salvífica (*Heilsoffenbarung*), i.e., o esquema “pergunta e resposta”.⁶⁸ Assim como a teoria do sentido evidencia como a cultura se encontra ancorada no incondicionado, por um lado, e a teoria do protestantismo descreve a realização histórica do princípio protestante numa *Gestalt* autorreflexiva, por outro, o método de correlação encontra sua função na exposição do modo como os símbolos cristãos apresentam a transparência da dimensão de profundidade da cultura. É precisamente com base nessa conexão entre revelação fundamental e revelação salvífica que o método de correlação se torna capaz de demonstrar a interdependência entre a hermenêutica teológico-cultural, a análise existencial e os símbolos cristãos. Com base nesse modelo metodológico, a teologia sistemática evade o erro fatal de tentar oferecer respostas a perguntas que não são mais levantadas. Nesse sentido, não apenas os prolegômenos de seu opus magnum, mas também a integridade da teoria do protestantismo de Tillich é comprometida quando o entrelaçamento entre revelação fundamental e revelação salvífica, i.e., entre o *prius* do protesto radical do princípio protestante e seu poder formativo, é superficialmente reduzido a um mero jogo entre “pergunta humana e resposta divina”. Pois, assim como o princípio protestante somente irrompe na medida em que seu protesto radical se torna visível numa *Gestalt* capaz de suprasumir o poder do protesto, também o método de correlação somente cumpre sua função no au-

66 “This method tries to overcome the conflict between the naturalistic and supernaturalistic methods which imperils not only any real progress in the work of systematic theology but also any possible effect of theology on the secular world. The method of correlation shows, at every point of Christian thought, the interdependence between the ultimate questions to which philosophy (as well as pre-philosophical thinking) is driven and the answers given in the Christian message. Philosophy cannot answer ultimate or existential questions qua philosophy. If the philosopher tries to answer them (and all creative philosophers have tried to do so), he becomes a theologian. And, conversely, theology cannot answer those questions without accepting their presuppositions and implications. Question and answer determine each other; if they are separated, the traditional answers become unintelligible, and the actual questions remain unanswered. The method of correlation aims to overcome this situation” (TILLICH, 1948, p. xxvi). Sobre esse ponto, cf., ainda, TILLICH, 1951, p. 3-8.

67 Cf., sobretudo, CLAYTON, 1978, p. 175-191; CLAYTON, 1980; GRUBE, 2019, p. 157-174.

68 A substituição das categorias revelação fundamental e revelação salvífica a partir do esquema “pergunta e resposta” pode ser prontamente percebida em dois textos de 1935, a saber, *What is Wrong with the “Dialectic” Theology?* e *Natural and Revealed Religion*. Sobre esse ponto, cf. TILLICH, 1935, p. 127-145; TILLICH, 2008, p. 265-273.

toesclarecimento sistêmico de que os símbolos cristãos constituem expressões inautênticas e indiretas da autotransparência do incondicionado – ou daquilo que nos preocupa de forma incondicional, última (cf. ABREU, 2019, p. 5-40).

Conforme afirmado, o programa de uma teologia da cultura tem a função básica de demonstrar o modo como a cultura, sob o ponto de vista vantajoso do incondicionado, se encontra ancorada no absoluto. No entanto, é a teoria do protestantismo que descreve o modo como o caráter paradoxal dessa relação fundante entre o incondicionado e o condicionado se torna visível em meio às formas culturais condicionadas. Na *Gestalt* da graça, i.e., na íntima e necessária interconexão entre a negatividade do princípio protestante e sua supressão numa forma cultural que protesta contra si mesma, a teoria do protestantismo de Tillich encontra sua realização. Isso significa dizer que, para Tillich – e essa é a substância do compêndio *A Era Protestante* –, o protestantismo somente se realiza como uma consciência cultural que se torna reflexivamente transparente para si mesma, i.e., como uma *Gestalt* que sabe que as formas culturais são meios para a apresentação do autodesvelamento reflexivo do incondicionado.⁶⁹ No entanto, precisamente a abolição do contraste entre o sagrado e o profano como esferas objetivas, que a teoria do protestantismo de Tillich, de forma inevitável, produz, exige a simbolização religiosa – isso “se a *Gestalt* da graça realmente deve ser uma *Gestalt*”,⁷⁰ i.e., se ela deve se tornar visível de alguma forma. A religião, como forma simbólica especial e comunidade social, somente existe na cultura como indicação, por um lado, da abolição da oposição entre religião e cultura e, por outro, do fato de que essa oposição não pode ser superada na história.⁷¹ Posto de outra forma, a religião como uma forma cultural somente interrompe enquanto indício de que ela, a religião, não pode existir como uma forma especial na cultura. É somente a partir dessa autotransparência reflexiva que o protestantismo se torna a verdadeira consciência histórica. Ela, a consciência protestante, está ciente que todas as formações culturais, i.e., todas as essên-

69 Cf. TILlich, 1962i, p. 49-50: “As formas da cultura religiosa em que vive a *Gestalt* da graça são formas em que a profanação assume o caráter de significado transcendente, antecipação do além do ser e da liberdade. Assim, essas formas permanecem em estrita correlação com a profanação. Elas não criam nenhuma área especial, nenhuma esfera religiosa que seria objetivamente delimitada, nenhum *sanctum* ou *sanctissimum* em contraste com o *profanum*. A abolição da antítese entre sagrado e profano está no cerne do princípio protestante e é a primeira e decisiva consequência do protesto profético contra a objetivação da graça”.

70 “As afirmações do conhecimento religioso, por exemplo, não devem se apresentar como afirmações sobre um mundo superior de objetos, mas sim afirmações nas quais o significado transcendente de todos os objetos encontra uma expressão separada. A comunidade não deve considerar-se como uma forma sociológica superior ao resto da vida social, mas como uma expressão separada do significado transcendente das construções sociológicas. É claro que a expressão separada exige a posição de objetos particulares, grupos sociológicos particulares. Isso não pode ser evitado se a *Gestalt* da graça realmente deve ser uma *Gestalt*” (TILlich, 1962i, p. 50).

71 A religião é a “antecipação [Vorwegnahme]” (TILlich, 1962i, p. 49), i.e., a orientação para a transparência completa da autorrelação. Tillich também manteve essa construção na *Systematic Theology*. Sobre esse ponto, cf. DANZ, 2015, p. 1-17.

cias, são historicamente determinadas e, portanto, não apenas cambiáveis, mas também finitas, exauríveis.⁷² O caráter absoluto da consciência protestante jaz, portanto, no reconhecimento da radical historicidade da verdade e das normas postadas pela autotransparência da consciência. Pois, ao fim e ao cabo, apenas o critério normativo (*Maßstab*), que acompanha o pensamento de Tillich desde 1908 e, mais decididamente, a partir do sistema de 1913, permanece – a saber, o critério absoluto e de validade última imposto pelo autodesvelamento reflexivo da “religião do paradoxo” (cf. TILLICH, 1989a, p. 41; TILLICH, 1998e, p. 314-317; TILLICH, 1987f, p. 150-155, esp. 155).

72 “Para a desobjetificação protestante da graça, a esfera da essência é dinâmica; nela, algo novo é posto. A história é o lugar das essencialidades. A ideia jaz no histórico, não além dele” (TILLICH, 1962i, p. 51).

Referências bibliográficas

- TILLICH, Paul. *Protestantismus als Kritik und Gestaltung*. Darmstadt: O. Re-
ichl, 1929.
- _____. What is Wrong with the “Dialectic” Theology? *The Journal of Reli-
gion*, vol. 15, no. 2, p. 127-145, 1935.
- _____. On the Boundary. In: *The Interpretation of History*. New York; Lon-
don: Charles Scribner’s Sons, 1936, p. 3-73.
- _____. *The Protestant Era*. Chicago: The University of Chicago Press, 1948.
- _____. *Systematic Theology*. Vol. I: Reason and Revelation, Being and God.
Chicago: The University of Chicago Press, 1951.
- _____. The Two Types of Philosophy of Religion. In: KIMBALL, Robert C.
(Ed.). *Theology of Culture*. London; Oxford; New York: Oxford University
Press, 1959, p. 10-29.
- _____. Christentum und Sozialismus I. In: ALBRECHT, Renate. (Hg.). *Gesam-
melte Werke*. Band II: Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schrif-
ten zum Religiösen Sozialismus. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk,
1962a, p. 21-28.
- _____. Masse und Geist. In: ALBRECHT, Renate. (Hg.). *Gesammelte Werke*.
Band II: Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum Religi-
ösen Sozialismus. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1962b, p. 35-90.
- _____. Grundlinien des religiösen Sozialismus. In: ALBRECHT, Renate. (Hg.).
Gesammelte Werke. Band II: Christentum und soziale Gestaltung. Frühe
Schriften zum Religiösen Sozialismus. Stuttgart: Evangelisches Verlags-
werk, 1962c, p. 91-119.
- _____. Die religiöse und philosophische Weiterbildung des Sozialismus. In:
ALBRECHT, Renate. (Hg.). *Gesammelte Werke*. Band II: Christentum und
soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum Religiösen Sozialismus. Stutt-

gart: Evangelisches Verlagswerk, 1962d, p. 121-131.

_____. Religiöser Sozialismus II. In: ALBRECHT, Renate. (Hg.). *Gesammelte Werke*. Band II: Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum Religiösen Sozialismus. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1962e, p. 151-174.

_____. Klassenkampf und religiöser Sozialismus. In: ALBRECHT, Renate. (Hg.). *Gesammelte Werke*. Band II: Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum Religiösen Sozialismus. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1962f, p. 175-192.

_____. Protestantismus und politische Romantik. In: ALBRECHT, Renate. (Hg.). *Gesammelte Werke*. Band II: Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum Religiösen Sozialismus. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1962g, p. 209-218.

_____. Die sozialistische Entscheidung. In: ALBRECHT, Renate. (Hg.). *Gesammelte Werke*. Band II: Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum Religiösen Sozialismus. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1962h, p. 219-365.

_____. Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip. In: ALBRECHT, Renate. (Hg.). *Gesammelte Werke*. Band VII: Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung. Schriften zur Theologie I. Stuttgart: 1962i, p. 29-53.

_____. Protestantische Gestaltung. In: ALBRECHT, Renate. (Hg.). *Gesammelte Werke*. Band VII: Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung. Schriften zur Theologie I. Stuttgart: 1962j, p. 54-69.

_____. Prinzipien des Protestantismus. In: ALBRECHT, Renate. (Hg.). *Gesammelte Werke*. Band VII: Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung. Schriften zur Theologie I. Stuttgart: 1962k, p. 133-140.

_____. *Systematic Theology*. Vol. III: Life and the Spirit, History and the King-

dom of God. Chicago: The University of Chicago Press, 1963.

_____. Zum Problem des evangelischen Religionsunterrichts. In: ALBRECHT, Renate. (Hg.). *Gesammelte Werke*. Band IX: Die Religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1967a, p. 233-235.

_____. Zur Theologie der bildenden Kunst und der Architektur. In: ALBRECHT, Renate. (Hg.). *Gesammelte Werke*. Band IX: Die Religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1967b, p. 345-355.

_____. Über die Idee einer Theologie der Kultur. In: RADBRUCH, Gustav; TILLICH, Paul. (Hg.). *Religionsphilosophie der Kultur*. Zwei Entwürfe von Gustav Radbruch und Paul Tillich. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968a, p. 27-52.

_____. Das Christentum und die moderne Gesellschaft (1928). In: ALBRECHT, Renate. (Hg.). *Gesammelte Werke*. Band X: Die religiöse Deutung der Gegenwart. Schriften zur Zeitkritik. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1968b, p. 100-107.

_____. Die Europäische Lage: Religion und Christentum (1939). In: ALBRECHT, Renate. (Hg.). *Gesammelte Werke*. Band X: Die religiöse Deutung der Gegenwart. Schriften zur Zeitkritik. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1968c, p. 170-180.

_____. Rechtfertigung und Zweifel (1924). In: ALBRECHT, Renate. (Hg.). *Gesammelte Werke*. Band VIII: Offenbarung und Glaube. Schriften zur Theologie II. Stuttgart: Evangelischen Verlagswerk, 1970, p. 85-100.

_____. Studienjahre 1904-1914. In: ALBRECHT, Renate. (Hg.). *Gesammelte Werke*. Band XIII: Impressionen und Reflexionen. Ein Lebensbild in Aufsätzen, Reden und Stellungnahmen. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1972, p. 19-68.

_____. Martin Buber. Eine Würdigung anlässlich seines Todes (1965). In:

ALBRECHT, Renate. (Hg.). *Gesammelte Werke*. Band XII: Begegnungen. Paul Tillich über sich selbst und andere. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1980a, p. 320-323.

_____. Paul Tillich: Tagebuch 1914. In: ALBRECHT, Renate; HAHN, Margot. (Hg.). *Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*. Band V: Ein Lebensbild in Dokumenten: Briefe, Tagebuch-Auszüge, Berichte. Stuttgart; Frankfurt am Main: Evangelisches Verlagswerk, 1980b, p. 70-74.

_____. Die christliche Gewißheit und der historische Jesus. Materialien und Briefe zur Kasseler Pfingstkonferenz 1911. In: ALBRECHT, Renate; TAUTMANN, René. (Hg.). *Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*. Band VI: Briefwechsel und Streitschriften. Theologische, philosophische und politische Stellungnahmen und Gespräche. Frankfurt am Main: Evangelisches Verlagswerke, 1983a, p. 28-61.

_____. Paul Tillich an Richard Wegener. 26.8.1917. In: ALBRECHT, Renate; TAUTMANN, René. (Hg.). *Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*. Band VI: Briefwechsel und Streitschriften. Theologische, philosophische und politische Stellungnahmen und Gespräche. Frankfurt am Main: Evangelisches Verlagswerke, 1983b, p. 89-92.

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

_____. Paul Tillich an Maria Klein: Geburtstags-, Weihnachts- und Neujahrsbrief. 5.XII.1917. In: ALBRECHT, Renate; HAHN, Margot. (Hg.). *Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*. Band V: Ein Lebensbild in Dokumenten: Briefe, Tagebuch-Auszüge, Berichte. Stuttgart; Frankfurt am Main: Evangelisches Verlagswerk, 1987a,

p. 120-121.

_____. *Kairos* (1922). In: CLAYTON, John Powell. (Hg.). *Main Works – Hauptwerke*. Band 4: Religionsphilosophische Schriften. Berlin; New York: de Gruyter; Evangelisches Verlagswerk, 1987b, p. 53-72.

_____. Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie (1922). In: CLAYTON, John Powell. (Hg.). *Main Works – Hauptwerke*. Band 4: Religionsphilosophische Schriften. Berlin; New York: de Gruyter; Evangelisches Verlagswerk, 1987c, p. 73-90.

_____. Kritisches und positives Paradox. Eine Auseinandersetzung mit Karl Barth und Friedrich Gogarten (1923). In: CLAYTON, John Powell. (Hg.). *Main Works – Hauptwerke*. Band 4: Religionsphilosophische Schriften. Berlin; New York: de Gruyter; Evangelisches Verlagswerk, 1987d, p. 91-98.

_____. Antwort. In: CLAYTON, John Powell. (Hg.). *Main Works – Hauptwerke*. Band 4: Religionsphilosophische Schriften. Berlin; New York: de Gruyter; Evangelisches Verlagswerk, 1987e, p. 109-112.

_____. Religionsphilosophie (1925). In: CLAYTON, John Powell. (Hg.). *Main Works – Hauptwerke*. Band 4: Religionsphilosophische Schriften. Berlin; New York: de Gruyter; Evangelisches Verlagswerk, 1987f, p. 117-170.

_____. Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung (1912). In: WENZ, Gunther. (Hg.). *Main Works – Hauptwerke*. Band 1: Philosophische Schriften. Berlin; New York: de Gruyter; Evangelisches Verlagswerk, 1989a, p. 21-112.

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

_____. Über die Idee einer Theologie der Kultur (1919). In: PALMER, Michael. (Hg.). *Main Works – Hauptwerke*. Band 2: Kulturphilosophische

Schriften. Berlin; New York: de Gruyter; Evangelisches Verlagswerk, 1990a, p. 69-85.

_____. Kirche und Kultur (1924). In: PALMER, Michael. (Hg.). *Main Works – Hauptwerke*. Band 2: Kulturphilosophische Schriften. Berlin; New York: de Gruyter; Evangelisches Verlagswerk, 1990b, p. 101-114.

_____. Fichtes Religionsphilosophie in ihrem Verhältnis zum Johannesevangelium (1906). In: HUMMEL, Gert; LAX, Doris. (Hg.). *Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*. Band IX: Frühe Werke. Berlin; New York: de Gruyter, 1998a, p. 1-19.

_____. Welche Bedeutung hat der Gegensatz von monistischer und dualistischer Weltanschauung für die christliche Religion? (1908). In: HUMMEL, Gert; LAX, Doris. (Hg.). *Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*. Band IX: Frühe Werke. Berlin; New York: de Gruyter, 1998b, p. 20-93.

_____. Welche Bedeutung hat der Gegensatz von monistischer und dualistischer Weltanschauung für die christliche Religion? (Schönschrift). In: HUMMEL, Gert; LAX, Doris. (Hg.). *Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*. Band IX: Frühe Werke. Berlin; New York: de Gruyter, 1998c, p. 94-153.

_____. Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien (1910). In: HUMMEL, Gert; LAX, Doris. (Hg.). *Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*. Band IX: Frühe Werke. Berlin; New York: de Gruyter, 1998d, p. 154-272.

_____. Systematische Theologie von 1913. In: HUMMEL, Gert; LAX, Doris. (Hg.). *Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*. Band IX: Frühe Werke. Berlin; New York: de Gruyter, 1998e, p. 273-434.

_____. Gott und das Absolute bei Schelling (1910). In: STURM, Erdmann.

(Hg.). *Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*. Band X: Religion, Kultur, Gesellschaft. Unveröffentlichte Texte aus der deutschen Zeit (1908-1933). Erster Teil. Berlin; New York: de Gruyter, 1999a, p. 9-54.

_____. Rechtfertigung und Zweifel (1919). 1. und 2. Version. In: STURM, Erdmann. (Hg.). *Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*. Band X: Religion, Kultur, Gesellschaft. Unveröffentlichte Texte aus der deutschen Zeit (1908-1933). Erster Teil. Berlin; New York: de Gruyter, 1999b, p. 127-230.

_____. Die prinzipiellen Grundlagen und die nächsten Aufgaben unserer Bewegung (II). In: STURM, Erdmann. (Hg.). *Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*. Band X: Religion, Kultur, Gesellschaft. Unveröffentlichte Texte aus der deutschen Zeit (1908-1933). Erster Teil. Berlin; New York: de Gruyter, 1999c, p. 250-263.

_____. Religion und Erneuerung. In: STURM, Erdmann. (Hg.). *Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*. Band X: Religion, Kultur, Gesellschaft. Unveröffentlichte Texte aus der deutschen Zeit (1908-1933). Erster Teil. Berlin; New York: de Gruyter, 1999d, p. 282-292.

_____. Das Christentum und die Gesellschaftsprobleme der Gegenwart (Sommersemester 1919). In: STURM, Erdmann. (Hg.). *Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*. Band XII: Berliner Vorlesungen I (1919-1920). Berlin; New York: de Gruyter, 2001a, p. 27-258.

_____. Encyklopädie der Theologie und Religionswissenschaft (Wintersemester 1920). In: STURM, Erdmann. (Hg.). *Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*. Band XII: Berliner Vorlesungen I (1919-1920). Berlin; New York: de Gruyter, 2001b, p. 259-295.

_____. Religionsphilosophie. (Sommersemester 1920). In: STURM, Erd-

mann. (Hg.). *Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*. Band XII: Berliner Vorlesungen I (1919-1920). Berlin; New York: de Gruyter, 2001c, p. 333-584.

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

_____. *Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*. Band XV: Vorlesungen über Geschichtsphilosophie und Sozialpädagogik (Frankfurt 1929-1930). Herausgegeben von Erdmann Sturm. Berlin; Boston: de Gruyter, 2007.

_____. Natural and Revealed Religion. In: DANZ, Christian; SCHÜßLER, Werner; STURM, Erdmann. (Hg.). *Ausgewählte Texte*. Berlin; New York: de Gruyter, 2008, p. 265-273.

_____. Lehre vom Menschen. In: STURM, Erdmann. (Hg.). *Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*. Band XVII: Frühe Vorlesungen im Exil (1934-1935). Berlin; Boston: de Gruyter, 2012, p. 157-347.

_____. *Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*. Band XVIII: Frankfurter Vorlesungen (1930-1933). Herausgegeben von Erdmann Sturm. Berlin; Boston: de Gruyter, 2013.

ABREU, Fábio Henrique. "Richtung auf das Unbedingte" and "Self-Transparency": The Foundations of Paul Tillich's Philosophy of Spirit, Meaning, and Religion (1919-1925). *Revista Eletrônica Correlatio*, vol. 16, no. 1, p. 5-97, 2017.

_____. Símbolo como linguagem da religião: fundamentos da teoria dos símbolos no âmbito da teoria da religião de Paul Tillich. In: TADA, Elton Sadao; SOUZA, Vitor Chaves. (Org.). *Paul Tillich e a linguagem da religião*. Santo André: Kapenke, 2018, p. 365-582.

_____. Religião como sistema de autointerpretação simbólica: os fundamentos da teoria dos símbolos de Paul Tillich. *Revista Eletrônica Correlatio*, vol. 18, no. 1, p. 5-40, 2019.

_____. „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. *Revista Eletrônica Correlatio*, vol. 20, no. 2, p. 11-76, 2021a.

_____. Religion as a Self-Referential System of Religious Communication: An Assessment with Questions for a Challenging New Theological System. Notes of a Preliminary and (Merely) Intuitive Approach. *Revista Eletrônica Correlatio*, vol. 20, no. 2, p. 143-188, 2021b.

ADAMS, James Luther. Tillich's Concept of the Protestant Era. In: TILLICH, Paul. *The Protestant Era*. Translated and with a Concluding Essay by James Luther Adams. Chicago: The University of Chicago Press, 1948, p. 273-316.

_____. *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science, and Religion*. New York: Harper & Row, 1965.

AMELUNG, Eberhard. *Die Gestalt der Liebe: Paul Tillichs Theologie der Kultur*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1972.

BARTH, Karl. Die Gerechtigkeit Gottes. In: *Das Wort Gottes und die Theologie*. Gesammelte Vorträge. München: Chr. Kaiser Verlag, 1929, p. 5-17.

_____. Von der Paradoxie des „positiven Paradoxes“. Antworten und Fragen an Paul Tillich. In: CLAYTON, John Powell. (Hg.). *Main Works – Hauptwerke*. Band 4: Religionsphilosophische Schriften. Berlin; New York: de Gruyter; Evangelisches Verlagswerk, 1987, p. 98-109.

_____. Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie. In: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914*. Zürich: Theologischer Verlag, 1993, p. 129-138.

BARTH, Ulrich. Die sinntheoretischen Grundlagen des Religionsbegriffs. Pro-

blemgeschichtliche Hintergründe zum frühen Tillich. In: *Religion in der Moderne*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, p. 89-123.

_____. Religion und Sinn. In: DANZ, Christian; SCHÜßLER, Werner. (Hg.). *Religion – Kultur – Gesellschaft*. Der frühe Tillich im Spiegel neuer Texte (1919-1920). Tillich-Studien: Band 20. Wien; Berlin: LIT Verlag, 2008, p. 197-213.

BAYER, Oswald. *Martin Luthers Theologie: Eine Vergegenwärtigung*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

BOSS, Marc. *Au commencement la liberté: La religion de Kant réinventée par Fichte, Schelling et Tillich*. Genève: Labor et Fides, 2014.

BREIPOHL, Renate. *Religiöser Sozialismus und bürgerliches Geschichtsbewusstsein zur Zeit der Weimarer Republik*. Zürich: Theologischer Verlag, 1971.

CHRISTOPHERSEN, Alf. „Wenn über die vulkanischen Kräfte aufwachen...“ Paul Tillichs *Kairos* und die „Revolution von rechts“. In: DANZ, Christian; DUMAS, Marc; SCHÜßLER, Werner; STENGER, Mary Ann; STURM, Erdmann. (Hg.). *Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung*. Band 10: Ethics and Eschatology. Berlin; Boston: de Gruyter, 2015, p. 167-190.

CLAESGES, Ulrich. *Geschichte des Selbstbewusstseins*. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794-95. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.

CLAYTON, John Powell. Was heißt «Korrelation» bei Paul Tillich? *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, vol. 20, Issue 2, p. 175-191, 1978.

_____. *The Concept of Correlation: Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology*. Berlin; New York: de Gruyter, 1980.

COHEN, Hermann. *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*. Gießen: Alfred Töpelmann, 1915.

COOPER, Terry D. *Paul Tillich and Psychology*. Historic and Contemporary Explorations in Theology, Psychotherapy, and Ethics. Macon: Mercer University Press, 2005.

DANZ, Christian. Theologie als normative Religionsphilosophie. Voraussetzungen und Implikationen des Theologiebegriffs Paul Tillichs. In: DANZ, Christian. (Hg.). *Theologie als Religionsphilosophie*: Studien zu den problemgeschichtlichen und systematischen Voraussetzungen der Theologie Paul Tillichs. Tillich-Studien. Band 9. Wien: LIT Verlag, 2004, p. 73-106.

_____. Glaube und Autonomie. Zur Deutung der Rechtfertigungslehre von Karl Holl und Paul Tillich. In: DANZ, Christian; SCHÜßLER, Werner; STURM, Erdmann. (Hg.). *Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung*. Band 1: Wie viel Vernunft braucht der Glaube? Wien: LIT Verlag, 2005, p. 159-174.

_____. 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*, vol. 33, no. 2, p. 2-6, 2007.

_____. ‚Alle Linie gipfeln in der Religion des Paradox‘. Tillichs religionsgeschichtliche Konstruktion der Religionsphilosophie. In: DANZ, Christian; SCHÜßLER, Werner. (Hg.). *Religion – Kultur – Gesellschaft*. Der frühe Tillich im Spiegel neuer Texte (1919-1920). Tillich-Studien. Band 20. Wien; Berlin: LIT Verlag, 2008, p. 215-231.

_____. Die Religion in der Kultur. Karl Barth und Paul Tillich über die Grundlagen einer Theologie der Kultur. In: DANZ, Christian; SCHÜßLER, Werner. (Hg.). *Paul Tillichs Theologie der Kultur*: Aspekte, Probleme, Perspektiven. Berlin; Boston: de Gruyter, 2011, p. 211-227.

_____. Das Göttliche und das Dämonische. Paul Tillichs Deutung von Geschichte und Kultur. In: DANZ, Christian; DUMAS, Marc; SCHÜßLER, Werner; STENGER, Mary Ann; STURM, Erdmann. (Hg.). *Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung*. Band 8: Interpretation of History. Berlin; Boston: de Gruyter, 2013a, p. 1-14.

- _____. *Grundprobleme der Christologie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013b.
- _____. „Ethik des ‚Reiches Gottes‘“. Moralität und Eschatologie bei Paul Tillich. In: DANZ, Christian; DUMAS, Marc; SCHÜßLER, Werner; STENGER, Mary Ann; STURM, Erdmann. (Hg.). *Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung*. Band 10: Ethics and Eschatology. Berlin; Boston: de Gruyter, 2015a, p. 1-17.
- _____. Der Mut zum Sein. Ein werkgeschichtlicher Prospekt. In: TILlich, Paul. *Der Mut zum Sein*. Berlin; München; Boston: de Gruyter, 2015b, p. 1-14.
- _____. Freiheit als Autonomie. Anmerkungen zur Fichte-Rezeption Paul Tillichs im Anschluss an Fritz Medicus. In: DANZ, Christian; HACKL, Michael. (Hg.). *Die Klassische Deutsche Philosophie und ihre Folgen*. Göttingen; Vienna: V&R unipress; Vienna University Press, 2017, p. 217-230.
- _____. Crítica e formação: a interpretação do protestantismo por Paul Tillich. *Revista Eletrônica Correlatio*, vol. 19, no. 2, p. 7-16, 2020.
- _____. Theology, Religion, Culture. Reflections on Systematic Theology following Paul Tillich. *Revista Eletrônica Correlatio*, vol. 20, no. 2, p. 103-121, 2021.
- DIERKEN, Jörg. Gewissheit und Zweifel. Über die religiöse Bedeutung skeptischer Reflexion. In: DANZ, Christian. (Hg.). *Theologie als Religionsphilosophie*. Studien zu den problemgeschichtlichen und systematischen Voraussetzungen der Theologie Paul Tillichs. Wien: LIT Verlag, 2004, p. 107-133.
- _____. Negativität im Selbstverhältnis. In: BARTH, Ulrich; DANZ, Christian; GRÄB, Wilhelm; GRAF, Friedrich Wilhelm. (Hg.). *Aufgeklärte Religion und ihre Probleme*. Schleiermacher – Troeltsch – Tillich. Berlin; Boston: de Gruyter, 2013, p. 155-173.
- DORRIEN, Gary. Neo-Hegelian Theonomy. In: *In a Post-Hegelian Spirit: Philosophical Theology as Idealistic Discontent*. Waco: Baylor University Press, 2020, p. 309-337.

DOURLEY, John. Tillich in Dialogue with Psychology. In: MANNING, Russell Re. (Ed.). *The Cambridge Companion to Paul Tillich*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 238-253.

FICHTE, Johann Gottlieb. *Darstellung der Wissenschaftslehre*. Aus dem Jahre 1801/1802. Hamburg: Felix Meiner, 1977.

FISCHER, Hermann. *Die Christologie des Paradoxes*. Zur Herkunft und Bedeutung des Christusverständnisses Sören Kierkegaards. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.

FRITZ, Martin. *Menschsein als Frage*. Paul Tillichs Weg zur anthropologischen Fundierung der Theologie. Habilitationsschrift. Neuendettelsau, 2016.

_____. Selbstkritische Affirmation. Tillichs ‚protestantisches Prinzip‘ als Kennzeichen pluralismusfähiger Religion. In: ASMAR, Raymond; DANZ, Christian; LEINER, Martin; WEAVER, Matthew Lon. (Hg.). *Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung*. Band 18: Reformation und Revolution in der Wahrnehmung Paul Tillichs. Berlin; Boston: de Gruyter, 2019, p. 131-171.

GOGARTEN, Friedrich. *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*. Die Säkularisierung als theologisches Problem. Stuttgart: Friedrich Vorwerk Verlag, 1953.

_____. Zur Geisteslage des Theologen. Noch eine Antwort an Paul Tillich. In: CLAYTON, John Powell. (Hg.). *Main Works – Hauptwerke*. Band 4: Religionsphilosophische Schriften. Berlin; New York: de Gruyter; Evangelisches Verlagswerk, 1987, p. 114-116.

GRAF, Friedrich Wilhelm. Kulturprotestantismus. Zur Begriffsgeschichte einer theologiepolitischen Chiffre. *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 28, p. 214-268, 1984.

_____. *Theonomie*. Fallstudien zum Integrationsanspruch neuzeitlicher Theologie. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1989.

- _____; CHRISTOPHERSEN, Alf. Neukantianismus, Fichte und Schellingrenaissance. Paul Tillich und sein philosophischer Lehrer Fritz Medicus. *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte*, vol. 11, Issue 1, p. 52-78, 2004.
- GRUBE, Dirk-Martin. Kontextinvariante Wahrheit in geschichtlicher Vermittlung? Eine Analyse von Tillichs Methode der Korrelation. In: *Offenbarung, absolute Wahrheit und interreligiöser Dialog*. Studien zur Theologie Paul Tillichs. Berlin; Boston: de Gruyter, 2019, p. 157-174.
- HAIGIS, Peter. *Im Horizont der Zeit*. Paul Tillichs Projekt einer Theologie der Kultur. Marburg: N. G. Elwert Verlag, 1998.
- HEINEMANN, Lars Christian. *Sinn – Geist – Symbol*: Eine systematisch-genetische Rekonstruktion der frühen Symboltheorie Paul Tillichs. Tillich-Forschungen: Band 10. Berlin; Boston: de Gruyter, 2017.
- HERRMANN, Wilhelm. *Der Verkehr des Christen mit Gott*: Im Anschluß an Luther dargestellt. Tübingen: Mohr Siebeck, 1921.
- HIRSCH, Emanuel. *Die Reich-Gottes-Begriff des neueren europäischen Denkens*. Ein Versuch zur Geschichte der Staats- und Gesellschaftsphilosophie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1921.
- HUMMEL, Gert. Das früheste System Paul Tillichs: »Systematische Theologie von 1913«. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, vol. 35, Issue 2, p. 115-132, 1993.
- JAHR, Hannelore. *Theologie als Gestaltmetaphysik*: die Vermittlung von Gott und Welt im Frühwerk Paul Tillichs. Berlin; New York: de Gruyter, 1989.
- KÄHLER, Martin. *Die Wissenschaft der christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel aus im Abrisse dargestellt*. Leipzig: Deichert, 1905.
- KLOTZ, Christian. Fichte's Explanation of the Dynamic Structure of Consciousness in the 1794-95 *Wissenschaftslehre*. In: JAMES, David; ZÖLLER, Günter. (Ed.). *The Cambridge Companion to Fichte*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, p. 65-92.

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

KROEGER, Matthias. Paul Tillich als religiöser Sozialist. In: FISCHER, Hermann. (Hg.). *Paul Tillich: Studien zu einer Theologie der Moderne*. Frankfurt am Main: Athenäum Verlag, 1989, p. 93-137.

LEHMANN, Paul. The Protestant Era by Paul Tillich; James Luther Adams. A Review by Paul Lehmann. *The Journal of Religion*, vol. 46, no. 1, Part 2: In Memoriam. Paul Tillich (1886-1965), p. 197-200, 1966.

LINK, Hans-Georg. *Geschichte Jesu und Bild Christi*. Die Entwicklung der Christologie Martin Kählers in Auseinandersetzung mit der Leben-Jesu-Theologie und der Ritschl-Schule. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1975.

LOHMANN, Johann Friedrich. *Karl Barth und der Neukantianismus*: Die Rezeption des Neukantianismus im „Römerbrief“ und ihre Bedeutung für die weitere Ausarbeitung der Theologie Karl Barths. Berlin; New York: de Gruyter, 1995.

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

MCCORMACK, Bruce L. *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development 1909-1936*. Oxford; New York: Clarendon Press, 1995.

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

MURRMANN-KAHL, Michael. Theologische Prinzip und Modernitätserfahrung in Paul Tillichs *Christentum und die Gesellschaftsprobleme der Gegenwart* (1919). In: DANZ, Christian; SCHÜßLER, Werner. (Hg.). *Paul Tillichs Theologie der Kultur: Aspekte, Probleme, Perspektiven*. Berlin;

Boston: de Gruyter, 2011, p. 137-154.

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

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

_____. Freiheit als philosophisches Prinzip – Die Fichte-Interpretation des frühen Tillich. In: STOLZENBERG, Jürgen; RUDOLPH, Oliver-Pierre. (Hg.). *Wissen, Freiheit, Geschichte*. Die Philosophie Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert. Beiträge des sechsten internationalen Kongresses der Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft in Halle (Saale) vom 3.–7. Oktober 2006. Bd. II: Sektionen 2-6. Amsterdam; New York: Editions Rodopi B.V., 2012, p. 181-198.

_____. Δι' ἐνὸς πάντα – Tillich im Wingolf. In: DANZ, Christian; DUMAS, Marc; SCHÜßLER, Werner; STENGER, Mary Ann; STURM, Erdmann. (Hg.). *Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung*. Band 11: Faith in Post-Modernity. Berlin; Boston: de Gruyter, 2016, p. 149-173.

PAUCK, Wilhelm; PAUCK, Marion. *Paul Tillich: His Life and Thought*. New York: Harper & Row, 1976.

PAUCK, Wilhelm. To Be or Not to Be: Paul Tillich on the Meaning of Life. *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 33, no. 2, p. 9-25, 1979.

PFLEIDERER, Georg. *Karl Barths praktische Theologie*. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

_____. Kultursynthesen auf dem Katheder. Zur Revision von Troeltschs So-

ziallehren in Tillichs Berliner Programmvorlesung von 1919. In: DANZ, Christian; SCHÜßLER, Werner. (Hg.). *Religion – Kultur – Gesellschaft*. Der frühe Tillich im Spiegel neuer Texte (1919-1920). Tillich-Studien. Band 20. Wien; Berlin: LIT Verlag, 2008, p. 119-136.

REJNEN, Anne Marie. Protestantism as “Gestalt” in Tillich’s Analysis of Culture. In: DANZ, Christian; SCHÜßLER, Werner. (Hg.). *Paul Tillichs Theologie der Kultur: Aspekte, Probleme, Perspektiven*. Berlin; Boston: de Gruyter, 2011, p. 279-292.

RUDDIES, Hartmut. Karl Barth als liberaler Theologe. Eine Skizze zu den Anfängen seiner Theologie. In: BARTH, Roderich; OSTHÖVENER, Claus-Dieter; SCHELIHA, Arnulf von. (Hg.). *Protestantismus zwischen Aufklärung und Moderne: Festschrift für Ulrich Barth*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2005, p. 389-402.

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

SCHELIHA, Arnulf von. Die Rechtfertigungslehre bei Paul Tillich und Emanuel Hirsch. Problemgeschichtliche Perspektiven und systematische Entscheidungen. In: DANZ, Christian; SCHÜßLER, Werner. (Hg.). *Religion – Kultur – Gesellschaft*. Der frühe Tillich im Spiegel neuer Texte (1919-1920). Tillich-Studien. Band 20. Wien; Berlin: LIT Verlag, 2008, p. 67-84.

_____. Die politische Ethik Paul Tillichs. In: DANZ, Christian; DUMAS, Marc; SCHÜßLER, Werner; STENGER, Mary Ann; STURM, Erdmann. (Hg.). *Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung*. Band 10: Ethics and Eschatology. Berlin; Boston: de Gruyter, 2015, p. 143-166.

SCHULZ, Heiko. A Modest Head Start: The Reception of Kierkegaard in the German-Speaking World. In: *Aneignung und Reflexion: Studien zur Rezeption Søren Kierkegaards*. Berlin; Boston: de Gruyter, 2011, p. 27-114.

SCHÜßLER, Werner. *Jenseits von Religion und Nicht-Religion: der Religionsbegriff im Werk Paul Tillichs*. Frankfurt am Main: Athenäum, 1989.

SCHWÖBEL, Christoph. Thomas Mann, Paul Tillich und Halle. In: DANZ, Christian; SCHÜßLER, Werner. (Hg.). *Religion – Kultur – Gesellschaft*. Der frühe Tillich im Spiegel neuer Texte (1919-1920). Tillich-Studien. Band 20. Wien; Berlin: LIT Verlag, 2008, p. 19-36.

SOCKNESS, Brent W. *Against False Apologetics: Wilhelm Herrmann and Ernst Troeltsch in Conflict*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.

STURM, Erdmann. Selbstbewusstsein zwischen Dynamik und Selbst-Transzendenz des Lebens und unbedingter Realitätserfassung. Paul Tillichs kritische Rezeption der Religions- und Lebensphilosophie Georg Simmels. In: DANZ, Christian. (Hg.). *Theologie als Religionsphilosophie*. Studien zu den problemgeschichtlichen und systematischen Voraussetzungen der Theologie Paul Tillichs. Wien: LIT Verlag, 2004, p. 23-47.

_____. Tillichs religiöser Sozialismus im Rahmen seines theologischen und philosophischen Denkens. In: DANZ, Christian; SCHÜßLER, Werner; STURM, Erdmann. (Hg.). *Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung*. Band 4: Religion und Politik. Wien: LIT Verlag, 2009, p. 15-34.

_____. An der engen Pforte der historischen Methode vorbei... Paul Tillichs Habilitation in Halle (1916) und seine Umhabilitierung nach Berlin (1919) und Marburg (1924). In: DANZ, Christian; DUMAS, Marc; SCHÜßLER, Werner; STENGER, Mary Ann; STURM, Erdmann. (Hg.). *Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung*. Band 10: Ethics and Eschatology. Berlin; Boston: de Gruyter, 2015, p. 273-331.

TROELTSCH, Ernst. Was heißt „Wesen des Christentums“? In: *Gesammelte Schriften*. Band II: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik. Tübingen: Mohr Siebeck, 1913, p. 386-451.

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

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

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

_____. Rechtfertigung und Zweifel. Tillichs Entwurf zur Begründung eines theologischen Prinzips von 1919 im halle-wittenbergischen Kontext. In: DANZ, Christian; SCHÜßLER, Werner. (Hg.). *Religion – Kultur – Gesellschaft*. Der frühe Tillich im Spiegel neuer Texte (1919-1920). Tillich-Studien. Band 20. Wien; Berlin: LIT Verlag, 2008, p. 85-116.

WITTEKIND, Folkart. *Geschichtliche Offenbarung und die Wahrheit des Glaubens*: der Zusammenhang von Offenbarungstheologie, Geschichtsphilosophie und Ethik bei Albrecht Ritschl, Julius Kaftan und Karl Barth (1909-1916). Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

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

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

WINDELBAND, Wilhelm. Das Heilige. Skizze zur Religionsphilosophie. In: *Prä-ludien*: Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie. Tübingen: Mohr Siebeck, 1907, p. 414-450.

WREGGE, Wolf Reinhard. *Die Rechtstheologie Paul Tillichs*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1996.

WOLFES, Matthias. *Protestantische Theologie und moderne Welt: Studien zur Geschichte der liberalen Theologie nach 1918*. Berlin; New York: de Gruyter, 1999.

ZICHE, Paul. Orientierungssuche im logischen Raum der Wissenschaften. Paul Tillichs System der Wissenschaften und die Wissenschaftssystematik um 1900. In: DANZ, Christian. (Hg.). *Theologie als Religionsphilosophie*. Studien zu den problemgeschichtlichen und systematischen Voraussetzungen der Theologie Paul Tillichs. Wien: LIT Verlag, 2004, p. 49-68.

ZÖLLER, Günter. *Fichte's Transcendental Philosophy*. The Original Duplicity of Intelligence and Will. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.



Ediciones
CORPORACIÓN
UNIVERSITARIA
REFORMADA



Lecturas del pensamiento de Paul Tillich.

Aportes desde Latinoamérica a los 60 años de legado

Editor

Fernando Alexander Sanmiguel Martínez

**Lecturas del
pensamiento de
*Paul Tillich***



Ediciones
CORPORACIÓN
UNIVERSITARIA
REFORMADA